MIRCEA ELIADE

ISTORIA CREDINŢELOR Şi IDEILOR RELIGIOASE

Redactor: MARIA STANCIU

ISBN 973-9436-27-7
MIRCEA ELIADE

ISTORIA CREDINŢELOR ŞI IDEILOR RELIGIOASE

Traducere şi postfaţă de

Univers Enciclopedic Bucureşti, 2000
CEZAR BALTAG

Mircea Eliade

HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES
Payot, Paris (vol. 1,1976, vol. II, 1978, vol. III, 1983)
Pentru această ediţie toate drepturile aparţin EDITURII UNIVERS ENCICLOPEDIC

LISTA ABREVIERILOR

ANET		*J. B. Pritchard*, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
		(Princeton, 1950; ediţia a 2-a, 1955)
ArOr		Archiv Orientalni (*Praga*)
ARW		Archiv für Religionswissenschaft (*Freiburg/Leipzig*)
BJ		Bulletin of the John Rylands Ubrary

RL		(*Manchester*)
BEFEO		Bulletin de l'École Française de VExtreme Orient (*Hanoi-Paris*)
BSOAS		Bulletin of the School of Oriental and African Studies (*Londra*)
CA		Current Anthropology (*Chicago*)
HJAS		Harvard Journal of Asiatic Studies
HR		History of Religions (*Chicago*)
IU		Indo-Iranian Journal (*La Haye*)
JA		Journal Asiatique (*Paris*)
JAOS		Journal of the American Oriental Society (*Baltimorc*)
JAS		*Bombay* Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch
JIES		Journal of Indo-European Studies (*Montana*)
JNES		Journal of Near Eastern Studies (*Chicago*)
JRAS		Journal of the Royal Asiatic Society (*Londra*)
JSS		Journal of Semitic Studies (*Manchester*)
OLZ		Orientalistische Literaturzeitung (*Berlin/Leipzig*)
RB		Revue Bihlique (*Paris*)
REG		Revue des Études Grecques (*Paris*)
RHPR		Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (*Strasbourg*)
RHR		Revue de l'Histoire des Religions (*Paris*)
SMSR		Studi e Materiali di Storia delle Religioni (*Roma*)

VT		Vetus Testamentum (*Leiden*)
W. d. M.		Wörterbuch der Mythologie (*Stuttgart*)

Pentru Christinel

PREFAŢĂ LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ

Îmi amintesc foarte bine de o noapte din septembrie 1940, petrecută în adăpostul antiaerian al Legaţiei României din Londra. Atunci am schiţat planul unei vaste şi ambiţioase lucrări închinate morfologiei şi istoriei universale a creaţiilor mitico-religioase de la origini şi până în zilele noastre. Lucrarea ar fi cuprins patru părţi, de proporţii inegale: 1) o prezentare a structurilor şi morfologiei sacrului; 2) o antologie comentată de texte; 3) o bibliografie critică şi adnotată; 4) o Istorie a credinţelor şi ideilor religioase.

Câteva zile în urmă, datorită intensificărilor atacurilor aeriene, serviciile auxiliare ale Legaţiei, deci şi al meu (eram ataşat cultural), au fost evacuate la Oxford. În primăvara şi vara acelui an lucrasem la British Museum, adunând documentaţia pentru câteva studii în pregătire. Dar după dezlănţuirea faimosului *Blitzkrieg* din noaptea de 9 septembrie 1940, Biblioteca devenise aproape inaccesibilă. Am reluat însă lucrul îndată ce m-am instalat într-o pensiune modestă (alta nu se găsea) din Oxford. Acolo am început să redactez prima parte a „tetralogiei", sub titlul: *Prolegomene la Istoria comparată a religiilor*. O scriam în româneşte, pentru că speram s-o închei destul de repede ca să poată fi publicată într-una din celebrele colecţii inaugurate de profesorul Alexandru Rosetti la Editura Fundaţiilor Regale.

După ce-am fost transferat la Legaţia din Lisabona (în februarie 1941), am întrerupt redactarea, fiind prins de alte lucrări mai urgente: O.v *Romenos, latinas de oriente*, Lisboa, 1943; *Comentarii la legenda Meşterului Manole*,

Bucureşti, 1943. Dar am reluat *Prolegomenele* în ultimii ani petrecuţi în Portugalia (19” 1945), şi am continuat redactarea puţin timp după ce-am ajuns la Paris (septembrie 1945). Cum profesorul Georges Dumézil mă invitase să ţin un curs la catedra lui de la *École des Hautes Études*, am ales ca temă problemele discutate în primele capitole: morfologia sacrului, structura divinităţilor cereşti etc. În iarna 1945-1946 n-am avut decât câţiva auditori, dar printre ei G. Dumézil şi specialista în religiile tibetane Marcelle Lalou. Versiunea franceză a diferitelor capitole, efectuată de mai mulţi traducători, a fost revizuită în întregime de G. Dumézil. Şi tot profesorul Dumézil a scris Prefaţa, după ce cartea fusese acceptată de Editura Payot.

Am avut însă o surpriză neplăcută când bătrânul Gustave Payot mi-a cerut să schimb titlul în *Traité d’histoire des religions*. Am încercat să-i explic că această carte nu este o *istorie*, ci o *morfologie* a fenomenelor religioase; că, în concepţia mea, nu se poate scrie o *Istorie* a unei categorii de creaţii spirituale înainte de a le prezenta structurile şi morfologia. I-am amintit că Darwin a putut reconstitui istoria speciilor animale pentru că, înaintea lui, Linné alcătuise o vastă morfologie zoologică, clasificând milioanele de forme în conformitate cu structurile lor (ceea ce îi permisese, bunăoară, să integreze într-o singură „familie”, cea a insectelor, specii aparent atât de diferite ca fluturii, albinele şi cărăbuşii). N-am izbutit să-l conving, şi pentru că Payot adăugase că altminteri nu va publica volumul, am acceptat titlul propus de el. Cartea a avut mare succes, şi de critică şi de public (din 1949 se retipăreşte aproape în fiecare an), şi a fost tradusă în numeroase limbi. Traducerile în italiană, spaniolă şi portugheză au păstrat titlul de *Traité*... dar versiunea engleză se intitulează *Patterns* în *Comparative Religion*, cea germană *Die Religionen und das Heilige*, iar traducerile în japoneză şi coreeană au titluri şi mai potrivite conţinutului.

Încă din lunile petrecute la Oxford ştiam că înainte de a începe redactarea *Istoriei* va trebui să scriu o serie de

monografii în legătură cu cercetările pe care le făcusem până atunci (Yoga, şamanismul, alchimia) sau pe care îmi propuneam să le fac (structura şi morfologia miturilor, simbolismul şi riturile iniţiatice, religiile arhaice etc.). Astfel că, după *Traité*... au urmat cele două volume masive despre Yoga şi Şamanism, şi alte cărţi, printre care: *Le mythe de l'eternel retour*, *Le sacré et le profane*, *Aspects du mythe* etc.

Catedra de Istoria religiilor de la Universitatea din Chicago, la care am fost chemat în toamna 1956, mi-a îngăduit să realizez, cu anumite modificări, proiectul pe care-l întrevăzusem în acea noapte din septembrie 1940. Am renunţat la volumul de bibliografie adnotată, pentru că atât în *Traité*... cât şi în *Histoire des croyances et des idées religieuses*, am întovărăşit textul fiecărui capitol de o bibliografie critică destul de bogată. În 1967 a apărut o vastă antologie (650 pagini), *From Primitives to Zen*, cuprinzând 306 texte clasate tematic: zeităţi şi fiinţe supranaturale, mituri cosmogonice, tipuri de ritualuri, concepţii despre moarte şi supravieţuire etc. Am ales documente din întreaga istorie religioasă a omenirii, cu excepţia iudaismului şi a creştinismului; pe de o parte pentru ca să nu măresc şi mai mult numărul paginilor, pe de altă parte pentru că multe din textele fundamentale sunt uşor accesibile: Vechiul şi Noul Testament, Apocrifele, Selecţii din Sfinţii Părinţi etc.

Am început redactarea primului volum din *Histoire des croyances*... prin 1955-1956, dar cele dintâi versiuni au fost modificate (mai precis concentrate) în anii următori. Luasem obiceiul să consacru, în fiecare an, cel puţin un trimestru unui capitol sau grup de capitole din *Histoire*... Cred că am prezentat în cursurile mele aproape toate religiile, cu excepţia iudaismului şi creştinismului cu care eram totuşi destul de familiarizat, nu numai prin cercetările începute în tinereţe, dar şi prin seminariile pe care le ţineam şi prin discuţiile cu colegii mei de la Universitate. Astfel că, datorită studenţilor şi colegilor, şi de asemenea faptului că, de 25 de ani, biroul meu se află

într-o bibliotecă de specialitate şi la cinci sute de metri de imensa bibliotecă a Universităţii, datorită, zic, acestor condiţii excepţionale de lucru, am avut posibilitatea de a menţine informaţia „la zi”.

Aşa cum mărturiseam şi în Prefaţa la ediţia originală, socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activităţii sale, este obligat să-şi situeze cercetările de „specialitate” în perspectiva istoriei universale. Cartea de faţă este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o *Istorie*, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă. Concepţiile sau interpretările mele personale în legătură cu structurile sacrului le-am expus în alte lucrări: cf. *Le sacré et le profane*; *Traité d’histoire des religions*v *Images et symboles*v *La nostalgie des origines* etc. Evident, aceste concepţii au orientat înţelegerea diferitelor sisteme religioase pe care le-am cercetat, şi justifică selecţia „momentelor creatoare” pe care am decis să le prezint în *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Dar nu pentru a ilustra concepţiile mele personale am scris cartea de faţă. Ci, înainte de toate, pentru a arăta *ce s-a întâmplat*, în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiţii, experienţe şi idei religioase care au contribuit la constituirea condiţiei umane, din preistorie şi până la începutul epocii noastre.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago 15 decembrie 1980

Partea I
DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS

CUVÂNT ÎNAINTE

Pentru istoricul religiilor, orice manifestare a sacrului este importantă; orice rit, orice mit, orice credinţă sau figură divină reflecta experienţa sacrului, şi prin urmare implică noţiunile *fiinţă*, *semnificaţie* şi *adevăr*. Aşa cum am observat cu altă ocazie, „este greu să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa, fără a conferi o *semnificaţie* impulsiunilor şi experienţelor omului. Conştiinţa unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens” (*La nostalgie des origines*, 1969, pp. 7 sq). Pe scurt, „sacrul” este un element în structura conştiinţei şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, *a trăi ca fiinţă umană* este în sine un *act religios*, căci alimentaţia, viaţa sexuală şi munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni *om* înseamnă a fi „religios” (*ibid.*, p. 9).

Am discutat dialectica sacrului şi morfologia sa în cărţile mele anterioare, de la *Traité d’histoire des religions* (1949) până la mica lucrare consacrată acelor *Religions australiennes* (1972). Prezenta lucrare a fost concepută şi elaborată dintr-o perspectivă diferită. Pe de o parte, am analizat manifestările într-o ordine cronologică (e important, însă, a nu se confunda „vârsta „unei concepţii religioase cu data primului document care o atestează); pe de altă parte – şi în mosura în care documentaţia a permis-

o – am insistat asupra crizelor în adâncime şi, mai ales, asupra *momentelor creatoare* ale diverselor tradiţii. Într-un cuvânt, am încercat să pun în lumină contribuţiile majore la istoria ideilor şi credinţelor religioase.

Pentru istoricul religiilor *fiecare* manifestare a sacrului este importantă; dar nu e mai puţin evident că structura zeului Anu, de exemplu, sau teogonia şi cosmogonia transmise în *Enuma eliş*, sau în legenda lui Ghilgameş, revela creativitatea şi originalitatea religioasă a mesopotamienilor, mai fericit decât, să zicem, riturile apotropaice împotriva lui Lamaştu sau mitologia zeului Nusku. Uneori, importanţa unei creaţii religioase este revelată de valorizările sale ulterioare. Există puţine informaţii asupra Misterelor din Eleusis sau a celui mai vechi orfism; totuşi fascinaţia pe care ele au exercitat-o asupra elitelor europene timp de peste douăzeci de secole constituie un *fapt religios* adânc semnificativ şi ale cărui urmări n-au fost încă evaluate. Desigur, iniţierea eleusină şi riturile secrete orfice, exaltate de unii autori tardivi, reflecta gnosa mitologizantă şi sincretismul greco-oriental. Dar mai ales *această* concepţie a Misterelor şi a orfismului a influenţat hermetismul medieval, Renaşterea italiană, tradiţiile „ocultiste” ale secolului al XVIII-lea şi romantismul; Misterele şi Orfeul literaţilor, misticilor şi teologilor alexandrini au inspirat fără încetare poezia europeană modernă, de la Rilke până la T.S. Eliot şi la Pierre Emmanuel.

Se poate discuta asupra validităţii criteriului ales pentru a circumscrie marile contribuţii în istoria ideilor religioase. Totuşi, dezvoltarea a numeroase religii îl confirmă; deoarece toctnai datorită crizelor în adâncime şi creaţiilor care rezultă din acestea tradiţiile religioase ajung să se reînnoiască. Nu avem decât să ne reamintim cazul Indiei, unde tensiunea şi deznădejdea provocate de devalorizarea religioasă a sacrificiului brahmanic au făcut să apară o serie de creaţii strălucitoare (*Upanişadele*, articularea tehnicilor Yoga, mesajul lui Gautama Buddha, devoţiunea mistică etc.), fiecare constituind, de fapt, o

rezolvare distinctă şi îndrăzneaţă a aceleiaşi crize (a se vedea capitolele IX, XVII, XVIII, XIX).

Timp de ani de zile am avut în vedere o lucrare scurtă şi concisă, care ar putea fi citită în câteva zile. Căci lectura continuă revelează, prin excelenţă, *unitatea fundamentală* a fenotnenelor religioase şi, în acelaşi timp, *noutatea* inepuizabilă a expresiilor lor. Lectorul unei atari cărţi ar fi pus în prezenţa imnurilor vedice, *a Brahmanelor* şi a *Upanişadelor*, la câteva ore după ce ar fi trecut în revistă ideile şi credinţele din paleolitic, cele din Mesopotamia şi Egipt; el ar descoperi Šañkara, tantrismul şi pe Milarepa, Islamul, pe Gioacchino da Fiore sau pe Paracelsus, după ce ar fi meditat în ajun asupra lui Zarathustra, Gautama Buddha şi a taoismului, asupra Misterelor elenistice, înfloririi creştinismului, gnosticismului, alchimiei sau mitologiei Graalului; el ar întâlni pe iluminişti şi pe romanticii germani, pe Hegel, Max Müller, Freud, Jung şi Bonhoeffer, la puţin timp după ce ar fi descoperit pe Quetzalcoatl şi-Viracocha, cei doisprezece Alvāri şi Grigore Palamas, pe primii kabbalişti, pe Avicenna sau Eisai.

Vai! Această scurtă şi concisă carte nu e încă scrisă. M-am resemnat să prezint, pentru moment, o lucrare în trei volume, în speranţa de a o reduce eventual la un volum de aproximativ 400 de pagini. Am ales această formulă de compromis, mai ales din două motive: pe de o parte, mi s-a părut oportun să citez un număr de texte importante şi insuficient cunoscute; pe de altă parte, am vrut să pun la dispoziţia celor interesaţi în studiul problemelor, bibliografii critice destul de bine puse la punct. Am restrâns deci la minimum notele din subsolul paginilor, şi am grupat în a doua parte a volumului bibliografiile şi discutarea anumitor aspecte trecute sub tăcere sau mai sumar evocate în text. În acest chip, opera poate fi citită în mod continuu, evitând întreruperile provocate de discutarea izvoarelor şi de prezentarea stadiului actual al problemelor. Cărţile de sinteză sau de popularizare prezintă de obicei o listă de titluri la sfârşitul

capitolelor. Structura acestei *Istorii a credinţelor* şi *ideilor religioase* cerea un aparat critic mai complex. În consecinţa, am divizat capitolele în subsecţiuni, notate cu o cifră şi cu un subtitlu. Cei ce studiază pot consulta, pe măsură ce înaintează cu lectură, stadiul actual al chestiunilor şi bibliografiile reunite în partea a doua a cărţii. Am încercat să stabilesc, pentru fiecare subsecţiune, esenţialul bibliografiei critice recente, fără a ignora lucrările cărora nu le împărtăşesc orientarea metodologică. Cu rare excepţii, nu am menţionat contribuţiile în limbile scandinave, slave sau balcanice. Pentru uşurarea lecturii am simplificat transliterarea numelor şi a termenilor orientali.

Cu excepţia câtorva capitole, această carte reproduce esenţialul cursurilor de Istoria religiilor pe care le-am ţinut, din 1933 până în 1938, la Universitatea din Bucureşti, la École des Hautes Études în 1946 şi 1948 şi, din 1956, la Universitatea din Chicago. Aparţin acelei categorii de istorici ai religiilor care, oricare ar fi „specialitateafţ lor, se străduiesc să urmărească progresele efectuate în domeniile învecinate şi nu ezită să-şi familiarizeze studenţii cu diferitele probleme puse de disciplina lor. Consider, într-adevăr, că orice studiu istoric implică o anumită familiarizare cu istoria universală; în consecinţa, cea mai riguroasă „specializare” nu îl dispensează pe savant de obligaţia de a situa cercetările sale în perspectiva istoriei universale. Împărtăşesc, de asemenea, convingerea celor care gândesc că studierea lui Dante sau a lui Shakespeare, ca şi a lui Dostoievski sau Proust este clarificată de cunoaşterea *Kâlidâsei*, a N6-urilor, sau a *Maimuţei-pelerin*. Nu e vorba de un pseudoenciclopedism van şi, la urma urmei, sterp. E vorba pur şi simplu de a nu pierde din vedere unitatea profundă şi indivizibilă a istoriei spiritului uman.

Conştiinţa acestei unităţi a istoriei spirituale a omenirii este o descoperire recentă, încă insuficient asimilată. Vom aprecia importanţa sa pentru viitorul disciplinei noastre în ultimul capitol final, discutând crizele

provocate de reprezentanţii reducţionismului – de la Marx şi Nietzsche până la Freud – şi contribuţiile aduse de antropologie, istoria religiilor, fenomenologie şi noua hermeneutică; vom putea să cântărim unică, dar importantă creaţie religioasă a lumii occidentale moderne. E vorba de etapa ultimă a desacralizării. Procesul prezintă un interes considerabil pentru savantul, specialist în istoria religiilor; el ilustrează, într-adevăr, camuflarea perfectă a „sacrului", mai precis, identificarea să cu „profanul".

În cincizeci de ani de studiu, am învăţat multe lucruri de la maeştrii mei, de la colegii şi de la studenţii mei. Tuturor, dispăruţi sau în viaţă, le păstrez cea mai sinceră recunoştinţa. Mulţumesc, de asemenea, dnei Michel Fromentoux, dlor Jean-Luc Benoziglio şi Jean-Luc Pidoux-Payot, care şi-au dat osteneala să revadă textul acestui prim volum. Ca toate celelalte scrieri ale mele de după 1950, această carte n-ar fi putut fi dusă la capăt fără prezenţa, afecţiunea şi devotamentul soţiei mele. Cu bucurie şi gratitudine îi înscriu numele pe prima pagină a ceea ce va fi probabil ultima mea contribuţie la o disciplină care ne este dragă.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago septembrie 1975

CAPITOLUL I

LA ÎNCEPUT... COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR

1. *Orientaţio*. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea" focului în pofida importanţei sale pentru înţelegerea fenomenului religios, nu vom discuta aici problema „hominizării". Ajunge să reamintim că poziţia verticală marchează deja depăşirea condiţiei primatelor. Nu ne putem menţine în picioare decât în stare de veghe. Graţie poziţiei verticale spaţiul este organizat într-o structură

inaccesibilă prehominienilor: în patru direcţii orizontale proiectate pornind de la un ax central „sus” –, jos”. Altfel spus, spaţiul se lasă organizat împrejurul corpului omenesc, ca întinzându-se în faţă, în spate, la dreapta, la stânga, sus, jos. Pornind tocmai de la această experienţă originară – a te simţi „azvârlit” într-un mediu de o întindere aparent nelimitată, necunoscută, ameninţătoare – se elaborează diferitele moduri de *orientaiio*v căci nu putem trăi mult timp în ameţeala provocată de dezorientare. Această experienţă a spaţiului orientat în jurul unui „centru” explică importanţa diviziunilor şi împărţirii exemplare a teritoriilor, a aglomerărilor şi a locuinţelor, şi simbolismul lor cosmologic[1] (cf. 12).

O diferenţă tot atât de decisă în raport cu modul de existenţă al primatelor este evidenţiată de folosirea uneltelor. Paleantropii nu numai că se foloseau de unelte, dar erau în stare să le şi făurească. Este adevărat că anumite maimuţe folosesc obiecte ca şi cum ar fi „unelte”, şi se cunosc chiar cazuri în care le şi prelucrează. Dar paleantropii produc, în plus, „unelte de fabricat unelte”. De altfel modul în care se folosesc de unelte este mult mai complex; ei le păstrează în preajma lor, gata să se folosească de ele în viitor. Pe scurt, întrebuinţarea uneltelor nu se limitează la o situaţie particulară sau la un anumit moment specific, cum se întâmplă cu maimuţele. E cazul, de asemenea, să fie precizat că uneltele nu prelungesc organele corpului. Cele mai vechi pietre care se cunosc au fost prelucrate în vederea unei funcţiuni care nu era prefigurată în structura corpului omenesc, în special aceea de a tăia (acţiune diferită de aceea de a sfâşia cu dinţii, sau a zgâria cu unghiile).[2] Progresele foarte lente în tehnologie nu implică o dezvoltare, asemănătoare, a inteligenţei. Se ştie că avântul

1 Experienţa spaţiului orientat este încă familiară omului societăţilor moderne, deşi el nu mai este conştient de valoarea “existenţială” a acesteia.

2 A se vedea Kari Narr, „Approaches to the Social Life of Earliest Man”, pp. 605 sq.

extraordinar al tehnologiei în ultimele două secole nu s-a tradus printr-o dezvoltare comparabilă a omului occidental. De altfel, aşa cum s-a remarcat, „orice inovaţie comporta un pericol de moarte colectivă" (André Varagnac). Imobilismul tehnologic asigura supravieţuirea paleantropilor.

„Domesticirea" focului, adică posibilitatea de a-l produce, de a-l conserva şi de a-l transporta, marchează, s-ar putea spune, separarea definitivă a paleantropilor de înaintaşii lor zoologici. Cel mai vechi „document", atestând utilizarea focului, datează de la Ciu Ku-tien (cca 600.000), dar e probabil ca „domesticirea" să fi avut loc cu mult înainte şi în mai multe locuri.

A trebuit să reamintim aceste câteva fapte binecunoscute pentru a nu pierde din vedere, citind analizele care urmează, că omul preistoric se comporta deja că o fiinţă înzestrată cu inteligenţă şi imaginaţie. Cât despre activitatea inconştientului – vise, fantezii, viziuni, fabulaţii etc. – putem presupune că ele nu se distingeau decât prin intensitate şi amploare de cele ale contemporanilor noştri. Dar trebuie să înţelegem termenii *intensitate* şi *amploare* în sensul lor cel mai puternic şi cel mai dramatic. Căci omul este produsul final al unei decizii luate „la începutul Timpului": aceea de a ucide pentru a trăi. Într-adevăr, hominienii au reuşit să-i depăşească pe „strămoşii" lor, devenind carnivori. Timp de vreo două milioane de ani paleantropii au trăit din vânătoare; fructele, rădăcinile, moluştele etc., recoltate de către femei şi copii, erau insuficiente pentru a asigura supravieţuirea speciei. Vânătoarea a determinat diviziunea muncii după sex, intensificând, în acest fel, „hominizarea"; căci la carnivore şi în toată lumea animală o astfel de diferenţă nu există.

Dar neîncetata urmărire şi doborâre a vânatului au sfârşit prin a crea un sistem *sui generis* de raporturi între vânător şi animalele masacrate. Vom reveni îndată asupra acestei probleme. Să reamintim pentru moment că „legătura mistică" între vânător şi victimele sale este

relevată prin însuşi actul de a ucide; sângele vărsat este întru totul asemănător sângelui omenesc. În ultimă instanţă „legătura mistică” cu vânatul dezvăluie înrudirea între societăţile umane şi lumea animală. A doborî animalul vânat, sau, mai târziu, animalul domesticit, echivalează cu un sacrificiu în care vânătorul şi victimă sunt interschimbabile[3]. Precizăm că toate aceste concepţii s-au constituit în timpul ultimelor faze ale procesului de „hominizare”. Ele sunt încă active – modificate, revalorizate, camuflate – la mii de ani după dispariţia civilizaţiilor paleolitice.

2. „Opacitatea” documentelor preistorice

Dacă paleantropii sunt consideraţi drept „oameni compleţi” urmează că ei posedau de asemenea un anumit număr de credinţe şi practicau anumite rituri. Căci, aşa cum am reamintit, experienţa sacrului constituie un element în structura conştiinţei. Cu alte cuvinte, dacă se pune problema „religiozităţii” sau a „nonreligiozităţii” oamenilor preistorici, susţinătorilor „nonreligiozităţii” le revine sarcina să aducă dovezi în sprijinul ipotezei lor. E probabil că teoria „nonreligiozităţii” paleantropilor s-a impus în vremea evoluţionismului, când tocmai se descopereau analogiile cu primatele. Dar e vorba de o neînţelegere, deoarece, în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleantropilor (similară, desigur, celei a primatelor), ci *operele* lor; şi acestea demonstrează activitatea unei inteligenţe care nu poate fi definită astfel decât „omenească”.

Dar dacă s-a căzut de acord, astăzi, asupra faptului că paleantropii aveau o „religie”, este greu, dacă nu practic imposibil, de a preciza care era conţinutul acesteia.

---

3 Această idee extrem de arhaică supravieţuia încă în Antichitatea mediteraneană; nu numai că se substituiau animale victimelor omeneşti (obiceiul este universal răspândit), dar oamenii înşişi erau sacrificaţi în locul animalelor. Cf. Walter Burkert, Homo necans, p. 29, n. 34.

Totuşi, cercetătorii n-au dezarmat; căci rămâne un anumit număr de „documente-martor” asupra vieţii paleantropilor, şi se speră, într-o zi, să se reuşească a se descifra semnificaţia lor religioasă. Altfel spus, se speră că aceste „documente” sunt susceptibile să constituie un „limbaj”, la fel cum, graţie geniului lui Freud, creaţiile considerate până atunci producţii absurde sau insignifiante ale inconştientului – vise, vise în stare de veghe, fantasme etc.

— Au dezvăluit existenţa unui „limbaj” extrem de preţios pentru cunoaşterea omului.

În fapt, „documentele” sunt destul de numeroase, dar „opace” şi puţin variate; oseminte umane, mai ales cranii, unelte de piatră, pigmenţi (în primul rând ocru roşu, hematit), diverse obiecte găsite în morminte. Începând doar cu paleoliticul recent dispunem de gravuri şi picturi rupestre, pietre pictate şi statuete în os şi în piatră. În anumite cazuri – înmormântări, opere de artă – şi în limitele pe care le vom examina numaidecât, suntem siguri cel puţin de o intenţionalitate „religioasă”. Dar majoritatea „documentelor” de dinaintea aurignacianului 30000), adică uneltele, nu dezvăluie nimic în afară de valoarea lor utilitară.

Şi totuşi, este de neconceput că uneltele să nu fi fost încărcate de o anumită sacralitate şi să nu fi inspirat numeroase episoade mitologice. Primele descoperiri tehnologice – transformarea pietrei în instrumente de atac şi de apărare, dominarea focului – au asigurat nu numai supravieţuirea şi dezvoltarea speciei umane, ci au produs, în egală măsură, un întreg univers de valori mitico-religioase, au incitat şi hrănit imaginaţia creatoare. E destul să examinăm rolul uneltelor în viaţa religioasă şi mitologia primitivilor rămaşi încă la stadiul vânătorii şi al pescuitului. Valoarea magico-religioasă a unei arme – de lemn, de piatră sau de metal – supravieţuieşte încă la populaţiile rurale europene şi nu numai în folclorul lor. Nu ne vom referi aici la cratofaniile şi hierofaniile pietrei, ale stâncilor, ale galeţilor; cititorul va găsi astfel de exemple într-un capitol din lucrarea noastră *Traité d’histoire des*

religions.

Mai ales „dominarea distanţei”, cucerită graţie armei-proiectil, a produs nenumărate credinţe, mituri şi legende. Reamintim mitologiile articulate în jurul lăncilor (suliţelor) care se înfig în bolta cerească şi permit înălţarea la cer, sau săgeţile care zboară prin nori, străpung demonii, sau formează un lanţ până la cer etc. Ar trebui să reamintim cel puţin câteva din credinţele şi mitologiile uneltelor, în primul rând ale armelor, pentru a înţelege mai bine tot ceea ce pietrele cioplite ale paleantropilor *nu mai pot* să *ne comunice*. „Opacitatea semantică” a acestor documente preistorice nu constituie o singularitate. Orice document, chiar contemporan, este „spiritual opac” câtă vreme nu ajungem să-l descifrăm integrându-l într-un sistem de semnificaţii. O unealtă preistorică sau contemporană nu poate să releve decât intenţionalitatea sa tehnologică: tot ceea ce producătorul sau posesorii ei au gândit, au simţit, au imaginat, au sperat în relaţie cu ea ne scapă. Dar trebuie să încercăm, cel puţin, să ne „imaginăm” valorile nonmateriale ale uneltelor preistorice. Căci, altfel, această opacitate semantică poate să ne impună o înţelegere complet eronată cu privire la istoria culturii. Riscăm, de exemplu, să confundăm apariţia unei credinţe cu data când ea este clar atestată pentru prima dată[4]. Când, în epoca metalelor, anumite tradiţii fac aluzie la „secretele profesiunii” în legătură cu mineritul, metalurgia şi făurirea armelor, ar fi imprudent să credem că e vorba de o invenţie fără precedent, deoarece aceste tradiţii prelungesc, cel puţin în parte, o moştenire a epocii de piatră.

Timp de vreo două milioane de ani, paleantropii au trăit în special din vânat, pescuit şi cules. Dar primele indicaţii arheologice privind universul religios al vânătorului paleolitic se leagă de arta parietală franco-cantabrică (30000). În plus, dacă examinăm credinţele şi

4 Aplicată riguros, această metodă ne-ar determina să considerăm ca dată a apariţiei basmelor germanice anii 1812-1822, anii publicării lor de către fraţii Grimm.

comportamentele religioase ale gintelor de vânători contemporani, ne dăm seama de imposibilitatea aproape totală de a *demonstra existenţa sau absenţa* credinţelor similare la paleantropi. Vânătorii primitivi[5] consideră animalele ca fiind asemănătoare oamenilor, dar înzestrate cu puteri supranaturale; ei cred că omul poate să se transforme în animal şi viceversa; că sufletele morţilor se pot stabili în animale; în sfârşit, că există relaţii misterioase între o persoană şi un anumit animal (e ceea ce altă dată se numea nagualism). Cât priveşte Fiinţele supranaturale atestate în religiile triburilor de vânători, distingem însoţitorii sau „spiritele păzitoare" teriomorfe, divinităţile de tip Fiinţa Supremă-Stăpânul Animalelor, proteguind atât vânatul cât şi pe vânători, spiritele junglei şi spiritele diferitelor specii de animale.

În plus, un anumit număr de comportamente religioase sunt specifice civilizaţiilor de vânători: omorârea animalului constituie un ritual, implicând credinţa că Stăpânul Animalelor veghează pentru ca vânătorul să nu ucidă decât atât cât are nevoie spre a se hrăni, şi să nu risipească hrana; oasele, în special craniul, au o valoare rituală considerabilă (probabil pentru că se credea că ele găzduiesc „sufletul" sau „viaţa" animalului şi că, pornind de la schelet, Stăpânul Animalelor va face să crească o carne nouă); de aceea craniul şi oasele lungi se expun pe crengi sau pe înălţimi; la anumite popoare, sufletul animalului ucis e trimis către „patria sa spirituală" (cf „Festivalului ursului" la comunităţile Amu şi Gilyak); există, de asemenea, obiceiul de a oferi Fiinţelor Supreme o bucată din fiecare animal doborât (pigmeii, negritoşii din Filipine etc.) sau craniul şi oasele lungi (samoyezii etc.); la anumite populaţii din Sudan, tânărul, după ce şi-a doborât primul vânat, mânjeşte cu sânge pereţii unei peşteri.

Câte din aceste credinţe şi din aceste ceremonii pot fi identificate în documentele arheologice pe care le avem la

---

5 Pentru a simplifica, folosim expunerea sintetică a lui J. Haeckel, Jäger u. Jagdritten", Religion in Geschichte urni Gegenwart (ediţia a 3-a), III, (1959), col. 511-513.

dispoziţia noastră? Cel mult ofrandele de cranii şi oase lungi. Nu vom putea insista niciodată îndeajuns asupra bogăţiei şi complexităţii ideologiei religioase a popoarelor de vânători şi asupra imposibilităţii aproape totale de a demonstra sau nega existenţa sa la paleantropi. Am repetat-o de nenumărate ori: credinţele şi ideile nu sunt fosilizabile. Anumiţi savanţi au preferat deci să nu spună nimic despre ideile şi credinţele paleantropilor, decât să le reconstituie cu ajutorul comparaţiei cu civilizaţiile vânătoreşti. O atât de radicală poziţie metodologică nu este scutită de primejdii. A lăsa necompletată o enormă parte a istoriei spiritului uman riscă a încuraja ideea că în tot acest timp activitatea spiritului se limita la conservarea şi la transmiterea tehnologiei. Or, o asemenea opinie este nu numai eronată, dar şi nefastă pentru cunoaşterea omului. *Homo faber* a fost totodată *homo ludens*, *sapiens* şi *religiosus*. Deoarece nu putem reconstitui credinţele şi practicile sale religioase, trebuie cel puţin să indicăm anumite analogii susceptibile de a le lumina indirect.

3. Semnificaţiile simbolice ale mormintelor

„Documentele" cele mai vechi şi mai numeroase sunt, evident, osemintele. Începând din musterian (70000-50000) se poate vorbi cu certitudine de morminte. Dar s-au găsit cranii şi mandibule inferioare în straturi mult mai vechi, de exemplu la Ciu-Ku-tien (la un nivel databil – 400000-300000) şi prezenţa lor a ridicat probleme. Întrucât nu e vorba de îngropări, conservarea acestor cranii ar putea să se explice prin motive religioase. Abatele Breuil şi Wilhelm Schmidt au amintit obiceiul, atestat la australieni şi la alte popoare primitive[6], de a conserva craniile rudelor moarte şi de a le duce cei vii în deplasările lor. Deşi probabilă, ipoteza n-a fost admisă de majoritatea savanţilor. Aceste fapte au mai fost interpretate ca dovezi de canibalism, ritual sau profan. Astfel a explicat A.C. Blanc mutilarea unui craniu neanderthalian, găsit într-o

6 J. Maringcr, The Gods of Prehistoric Man, pp. 18 sq.

peşteră din Monte-Circeo: omul ar fi fost doborât de o lovitură care i-ar fi zdrobit orbita dreaptă, şi apoi i s-ar fi lărgit gaura occipitală pentru a-i extrage creierul şi a-l consuma în chip ritualic. Dar nici această explicaţie nu a fost acceptată în mod unanim[7].

Credinţa într-o supravieţuire post-mortem pare demonstrată, pentru cele mai vechi timpuri, prin utilizarea ocrului roşu, substitut ritual al sângelui, deci „simb01" al vieţii. Obiceiul de a presăra cadavrele cu ocru este universal răspândit, în timp şi spaţiu, de la Ciu-Ku-tien până pe coastele occidentale ale Europei, în Africa până la Capul Bunei Speranţe, în Australia, în Tasmania, în America până în Ţara de Foc. În ce priveşte semnificaţia religioasă a sepulturilor, ea a fost viguros controversată. Nu ne putem îndoi că înhumarea morţilor *trebuia* să aibă o semnificaţie, dar care? Mai întâi, nu trebuie uitat că „abandonarea, pur şi simplu, a corpurilor în hăţişuri, dezmembrarea lor, lăsarea lor că pradă păsărilor răpitoare, fuga precipitată din locuinţe şi părăsirea în ele a corpurilor, nu înseamnă absenţa ideii de supravieţuire"[8]. Cu atât mai mult, credinţa în supravieţuire este confirmată de sepulturi; altfel nu s-ar înţelege grija pentru a înmormânta corpurile. Această supravieţuire putea să fie pur „spirituală", cu alte cuvinte, concepută ca o postexistenţă a sufletului, credinţă coroborată cu apariţia morţilor în vise. Dar unele morminte pot fi tot atât de bine interpretate ca o precauţie împotriva eventualei întoarceri a mortului; în aceste cazuri, cadavrele erau în poziţie ghemuită şi poate legate cu sfoară. Pe de altă parte, nimic nu exclude ca poziţia repliată a mortului, departe de a trăda teama de „cadavrele vii" (teamă atestată la anumite

---

7 Lcroi-Gourtian nu este convins cã omul ar fi fost ucis şi devorat (Les religions de la prehisioire, p. „). J. Maringcr, care a refuzat si recunoască antropofagia la Ciu-Ku-ticn (op. cit., p. 20). respinge, de asemenea, explicaţia lui A.C. Blanc (ibid., pp. 31 sq.). Vezi totuşi Müller-Karpc, Alhieinzeit, pp. 230 sq., 240; M.K. Ropcr, „A Survey of evidence for intrahuman killing in the Pleistocenc".

8 Leroi-Gourhan, Ies religions de la prehistoire, p. 54.

popoare), să semnifice, dimpotrivă, speranţa unei „renaşteri"; căci se cunosc numeroase cazuri de înhumare intenţionată în poziţie foetală.

Printre cele mai bune exemple de sepulturi cu semnificaţie magico-religioasă, să citǎm pe aceea de la Teşik Tash, în Uzbekistan (un copil încadrat de o pereche de coarne de capră sălbatică), pe cea de la Chapelle-aux-Saints, în Corrèze (în groapa unde era înmormântat corpul s-au găsit mai multe unelte de silex şi bucăţi de ocru roşu[9], şi pe aceea de la Ferrassie, în Dordogne (mai multe morminte monticulate, cu depozite de unelte din piatră). Trebuie adăugat cimitirul dintr-o grotă de pe Muntele Cârmei, cu zece morminte. Se discută încă asupra autenticităţii şi semnificaţiei ofrandelor alimentare sau a obiectelor depuse în morminte; exemplul cel mai familiar este acela al craniului feminin de la Mas-d'Azil[10], cu ochi artificiali, aşezat pe un maxilar şi un corn de ren.

În paleoliticul superior practica înhumării pare să se generalizeze. Corpurile presărate cu ocru roşu sunt înmormântate în gropi unde s-a găsit un anumit număr de obiecte de podoabă (cochilii, pandantive, coliere). Probabil că aceste cranii şi oseminte de animale descoperite lângă morminte sunt resturi de prânzuri rituale, adică nu chiar ofrande. Leroi-Gourhan consideră că „mobilierul funerar", adică obiectele personale ale defunctului, este „foarte discutabil" (*op. cit.*, p. 62). Problema este importantă; prezenţa unor asemenea obiecte presupune nu numai credinţa într-o supravieţuire personală, ci şi certitudinea

---

9 Descoperirile arheologice recente au arătat că hematitul se extrăgea într-o mină din Swaziland acum 29 000 de ani, şi în Rodezia acum 43 000 de ani. Exploatarea hematitului în aceste mine din Africa s-a prelungit timp de mii de ani. Descoperirea unei exploatări similare lângă lacul Balaton.în Ungaria, către - 24000 ilustrează posibilităţile tehnologice ale oamenilor din paleolitic şi măsura mijloacelor lor de comunicare. Cf. R. A. Dart, „The Antiquity of mining în South Africa"; id., „The Birth of Simbology", pp. 21 sq.

10 Leroi-Gourhan vorbeşte de „o grămadă de resturi culinare pe care se afla aşezată o relicvă umană probabil dezafectată şi în orice caz deplasată" (p. 57).

că defunctul îşi continuă activitatea specifică într-o altă lume. Idei similare sunt din abundenţă atestate la diverse niveluri de cultură, în orice caz, acelaşi autor recunoaşte autenticitatea unui mormânt aurignacian, în Liguria, unde scheletul este însoţit de patru din acele obiecte misterioase numite „sceptre" (op. cit., p. 63). Deci, cel puţin unele morminte indică în mod indubitabil credinţa într-o continuare post-mortem a unei activităţi anumite11.

Pe scurt, se poate trage concluzia că sepulturile confirmă credinţa în supravieţuire (semnalată deja prin folosirea ocrului roşu) şi aduc câteva precizări suplimentare: înhumări orientate spre răsărit, marcând intenţia de a lega soarta sufletului de traiectoria soarelui, deci speranţa unei „re-naşteri", *i.e.* A unei postexistenţe într-o altă lume; credinţa în continurea activităţii specifice; anumite rituri funerare, indicate de podoabele-ofrande şi de resturile de ospăţuri.

Dar e de ajuns să examinăm înhumarea la un popor arhaic din zilele noastre, pentru ca să ne dăm seama de bogăţia şi profunzimea simbolismului religios implicat într-o ceremonie aparent atât de simplă. C. Reichel-Dolmatoff a dat o descriere destul de detaliată a îngropării unei tinere fete, în 1966, la indienii Kogi, trib de limbă cibcea, locuind în Sierra Nevada de Santa Marta, în Columbia[11]. După ce a ales locul gropii, şamanul (máma) execută o serie de gesturi rituale şi declară: „Aici este satul Morţii; aici este casa ceremonială a Morţii; aici este uterul. Voi deschide casa. Casa este închisă; eu o voi deschide". După care anunţă: „Casa este deschisă", şi se retrage. Moartă este înfăşurată în pânză albă şi tatăl său coase giulgiul, în tot acest timp, mama şi bunica intonează un cântec lent, aproape féră cuvinte. Pe fundul gropii se pun pietricele verzi, scoici şi cochilia unui gasteropod. Apoi, şamanul încearcă zadarnic să ridice corpul simulând că e prea greu; de-abia a noua oară reuşeşte. Corpul este aşezat cu capul

11 C. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", Razon v Fabula. Revista de la Universidad de los Andes, nr. 1 (1967), pp. 55-72.

spre răsărit şi „se închide casa”, adică se umple groapa. Urmează alte mişcări rituale împrejurul mormântului, şi în cele din urmă toţi se retrag. Ceremonia a durat două ore.

Cum a remarcat C. Reichel-Dolmatoff, un arheolog al viitorului, săpând mormântul, nu va găsi decât un schelet cu capul spre răsărit şi câteva pietre şi scoici. Riturile, şi mai ales ideologia religioasă implicată, nu mai pot fi „recuperate” după rămăşiţe[12]. De altfel, pentru un observator străin contemporan care nu cunoaşte religia tribului Kogi, simbolismul ceremoniei va rămâne inaccesibil. Căci, aşa cum scrie Reichel-Dolmatoff, e vorba de „verbalizarea” cimitirului ca „sat al Morţii” şi „casă ceremonială a Morţii”, verbalizarea gropii ca „locuinţă” şi „uter” (ceea ce explică poziţia foetală a corpului, culcat pe partea dreaptă), urmată de verbalizarea ofrandelor ca „alimente pentru Moarte”, şi prin ritualul „deschiderii” şi „închiderii” „casei-uter”. Purificarea finală prin circumvalaţie rituală desăvârşeşte ceremonia.

Pe de altă parte, comunitatea Kogi identifică Lumea – uterul Mamei Universale – cu fiecare sat, fiecare casă cultuală, fiecare locuinţă şi fiecare mormânt. Când şamanul ridică de nouă ori cadavrul, el semnalează întoarcerea corpului la starea sa foetală, parcurgând, în sens invers, cele nouă luni de gestaţie. Şi pentru că mormântul este asimilat cu lumea, ofrandele funerare primesc o semnificaţie cosmică. În plus, ofrandele, „hrană pentru Moarte”, au, de asemenea, un sens sexual (în mituri, vise şi în regulile de căsătorie, actul „mâncării” simbolizează, la triburile Kogi, actul sexual) şi, prin urmare, constituie d „sământă” care o fertilizează pe Mamă. Scoicile sunt încărcate de un simbolism destul de complex, care nu este numai sexual: ele îi reprezintă pe membrii vii ai familiei, în timp ce cochilia de mele simbolizează pe „soţu1” moartei, căci dacă obiectul nu se găseşte în mormânt, tânăra, abia sosită în lumea cealaltă, va „cere un soţ”, ceea ce va provoca moartea unui tânăr al

12 De fapt, ritualul era aproape necunoscut înainte de observaţiile lui C. Reichel-Dolmatoff.

tribului…[13]

Ne oprim aici cu analiza simbolismului religios pe care îl conţine o înmormântare în comunitatea Kogi. Dar e important să subliniem că, *abordat exclusiv la nivel arheologic*, acest simbolism ne este tot atât de inaccesibil ca şi cel al unei sepulturi paleolitice. Particularitatea documentelor arheologice limitează şi sărăceşte „mesajele" pe care sunt susceptibile de a le transmite. Nu trebuie niciodată pierdut din vedere acest fapt când suntem confruntaţi cu sărăcia şi caracterul opac al izvoarelor noastre.

4. Controverse în jurul depozitelor de oase

Depozitele de oase de urs de peşteră, descoperite în Alpi şi în regiunile învecinate, constituie „documentele" cele mai numeroase, dar şi cele mai controversate, privind ideile religioase ale ultimei perioade interglaciare. În peştera din Drachenloch (Elveţia), Emil Bächler a găsit depozite de oase, mai ales de cranii şi de oase lungi; ele erau grupate şi aşezate fie în lungul peretelui, fie în nişele naturale ale stâncii, fie într-un fel de casetă de piatră. Din 1923 până în 1925, Bächler a explorat altă peşteră, la Wildenmannlisloch, unde a găsit mai multe cranii de urs, lipsite de mandibule, cu oase lungi aşezate între ele. Descoperiri asemănătoare au fost făcute şi de alţi cercetători ai preistoriei în diverse peşteri din Alpi; cele mai importante în Drachenhoetli, în Styria, la Petershoehle în Franconia, unde K. Hoermann a descoperit cranii de urşi în nişe la adâncimea de 1,20 în faţă de sol. De asemenea, în 1950, K. Ehrenberg a găsit la Salzofenhoehle (Alpii austrieci) trei cranii de urs aşezate în nişe naturale ale peretelui alături de oase lungi orientate de la est către vest.

Întrucât aceste depozite păreau intenţionale, savanţii s-au străduit să le descifreze semnificaţia. Al. Gahs le-a

13 Acest obicei este extrem de răspândit, şi el supravieţuieşte încă în Europa Orientală, unde morţii tineri sunt „căsătoriţi"

comparat cu ofrandă de jertfă a primei vânători (*Primitialopfer*) adusă de anumite populaţii arctice unei Fiinţe Supreme. Ofranda constă exact în aşezarea pe nişte platforme a craniului şi oaselor lungi ale animalului doborât; se ofereau divinităţii creierul şi măduva animalului, adică părţile cele mai apreciate de către vânător. Această interpretare a fost acceptată, între alţii, de către Wilhelm Schmidt şi W. Koppers; pentru aceşti etnologi, aceasta constituia o dovadă că vânătorii de urşi ai peşterilor din ultimul interglaciar credeau într-o Fiinţă Supremă sau un Stăpân al Animalelor. Alţi autori au comparat osuarele din cultul ursului, aşa cum este sau a fost practicat acesta în emisfera nordică, până în secolul al XIX-lea; acest cult comportă conservarea craniului şi a oaselor lungi ale ursului răpus, pentru ca Stăpânul Animalelor să-l poată reînvia în anul următor. Kari Meuli vedea numai o formă particulară de „înhumare a animalelor14, pe care el o considera cel mai vechi rit de vânătoare. Pentru savantul elveţian, acest rit punea în evidenţă un raport direct între vânător şi vânat; primul înhuma resturile animalului pentru a-i permite reîncarnarea. Nicio fiinţă divină nu era implicată.

Toate aceste interpretări au fost puse în discuţie de către un cercetător din Basel, F. Ed. Koby, după care multe „depozite” de cranii sunt rezultatul hazardului şi al urşilor înşişi, umblând şi râcâind printre oase. Leroi-Gourhan s-a declarat întru totul de acord cu această critică radicală: craniile închise în „casete” de piatră, grupate lângă perete sau suspendate în nişe şi încadrate de oase lungi, se explică prin fapte geologice şi prin comportamentul urşilor înşişi (op. cit. Pp. 31 sq.). Această critică a intenţionalităţii „depozitelor” pare convingătoare, cu atât mai mult cu cât primele săpături din peşteri erau neglijenţe. Totuşi, e surprinzător că acelaşi tip de „depozit” să se regăsească în numeroase peşteri, în nişe plasate la mai mult de un metru înălţime. De altfel, Leroi-Gourhan recunoaşte că „modificări făcute de om sunt probabile în câteva cazuri” (p. 31).

În orice caz, interpretarea depozitelor ca ofrande aduse Fiinţelor Supreme a fost abandonată, chiar de către partizanii lui W. Schmidt şi W. Koppers. Într-un studiu recent asupra sacrificiilor la paleantropi, Johannes Maringer a ajuns la concluziile următoare: 1) la nivelul paleoliticului inferior (Torralba, Ciu-Ku-tien, Lehringen), *sacrificiile* nu sunt atestate; 2) documentele paleoliticului mijlociu (Drachenloch, Petershöhle etc.) se pretează la interpretări diferite, dar caracterul lor *religios* (*i.e.* Sacrificii aduse Fiinţelor Supranaturale) nu este evident; 3) de-abia în paleoliticul târziu (Willendorf, Meierdorf, Stellmoore, Montespan etc.) se poate vorbi, „cu mai multă sau mai puţină certitudine", de sacrificii[14].

Cum era de aşteptat, cercetătorul este confruntat fie cu *absenţa* documentelor irefutabile, fie cu *opacitatea semantică* a documentelor a căror autenticitate pare asigurată. „Activitatea spirituală" a paleantropilor – ca, de altfel, aceea a „primitivilor" din zilele noastre – lăsa urme fragile. Pentru a nu da decât un exemplu, se pot invoca argumentele lui Koby şi Leroi-Gourhan contra propriei lor concluzii; faptele geologice şi comportamentul urşilor de peşteră ar fi suficiente pentru a explica *absenţa* depozitelor rituale. În ce priveşte *opacitatea semantică* a depozitelor de oase a căror intenţie rituală este în afara îndoielii, paralelele se găsesc la vânătorii arctici contemporani. Prin el însuşi, depozitul nu este decât *expresia unei intenţionalităţi magico-*religioasevsemnificaţiile specifice ale acestui act ne devin accesibile graţie informaţiilor comunicate de către membrii societăţilor respective. Se poate afla, eventual, astfel dacă oasele lungi şi craniile reprezintă ofrande aduse unei Fiinţe Supreme sau unui Stăpân al Animalelor sau, dimpotrivă, dacă ele sunt conservate în speranţa că vor fi reacoperite cu carne. Chiar această ultimă credinţă este susceptibilă de interpretări diverse: animalul „renaşte" graţie Stăpânului Animalelor, sau „sufletului" care sălăşluieşte în oase, sau, în fine, graţie faptului că

14 J. Maringer, „Dic Opfer der paläolithischen Menschen", p. 271.

vânătorul i-a asigurat un „mormânt” (pentru a evita că oasele să fie devorate de către câini).

Întotdeauna trebuie să ţinem cont de multiplicitatea interpretărilor posibile ale unui document a cărui intenţionalitate magico-religioasă este plauzibilă. Dar, pe de altă parte, nu trebuie să uităm că oricare ar fi deosebirile dintre vânătorii arctici şi cei din paleolitic, toţi aparţin aceluiaşi tip de economie şi, foarte probabil, aceleiaşi ideologii religioase specifice civilizaţiilor de vânători. Prin urmare, compararea documentelor preistorice cu faptele etnologice este justificată.

S-a propus să se interpreteze, din această perspectivă, descoperirea, în Silezia, a unui craniu fosil de urs brun tânăr, aparţinând aurignacianului timpuriu. În timp ce incisivii sau caninii erau retezaţi sau piliţi, molarii erau încă în stare excelentă. W. Koppers a amintit „sărbătoarea ursului” la triburile Giliak din insula Sahalin şi Amo din insula Yeso: înainte de a-l omorî, se taie cu un fel de ferăstrău caninii şi incisivii ursului tânăr, pentru ca animalul să nu mai poată să-i rănească în timpul ceremoniei[15]. Şi întrucât, în timpul aceleiaşi ceremonii, copiii străpung cu săgeţi ursul legat cobză, anumite gravuri parietale de la grotă Trois Frères, înfăţişând urşi atinşi de săgeţi şi de pietre, şi care par să vomite un val de sânge[16], au fost interpretate în acelaşi sens. Dar scene similare sunt susceptibile de interpretări diverse.

Importanţa unei idei religioase arhaice este confirmată, de asemenea, de capacitatea sa de a „supravieţui” în epocile ulterioare. Astfel, credinţa că animalul poate renaşte pornind de la oasele sale se întâlneşte într-un număr considerabil de culturi[17]. Acesta e

---

15 Este vorba de un ritual foarte important: sufletul ursului este trimis ca mesager al oamenilor pe lângă divinitatea protectoare, pentru ca aceasta să le asigure succesul vânătorilor viitoare.

16 Cf. J. Maringcr, The Goäs of the prehistoric mân, pp. 103 sq. şi fig. 14.

17, x Cf. M. Eliade, Le Chamanisme et Ies techniques archaïques de l'e.\tase (ediţia a 2-a), pp. 139 sq., cu bibliografia citată în note şi mai

motivul pentru care era interzis să se spargă oasele animalelor care urmau să fie consumate. E vorba de o idee proprie civilizaţiilor de vânători şi de păstori, dar care a supravieţuit în religii şi mitologii mai complexe. Un exemplu destul de cunoscut este acela al ţapilor lui Thõrr, înjunghiaţi şi consumaţi scara, dar pe care zeul îi învia a doua zi, pornind de la oasele lor[18]. Celebră este, de asemenea, o viziune a lui Iezechiel (37; 1 – 8 sq.): profetul a fost transportat într-o vale „plină de oase" şi, supunându-se cuvintelor Domnului, le vorbi: „Oase uscate, ascultaţi cuvântului Celui Etern; Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată, eu voi face să intre în voi duh şi veţi învia… S-a făcut un vuiet, şi o mişcare şi oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. Şi am privit şi eu şi iată, erau pe ele vine şi crescuse carne".

5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri?

Documentele figurative cele mai importante şi cele mai numeroase au fost furnizate de explorarea grotelor pictate. Aceste tezaure de artă paleolitică sunt repartizate pe un teritoriu relativ restrâns, între Urali şi Atlantic. Obiecte de artă mobiliară au fost găsite într-o mare parte a Europei Occidentale şi Centrale şi în Rusia până la Don. Dar arta parietală se limitează la Spania, Franţa şi Italia de Sud (cu excepţia unei grote pictate în Ural, descoperită în 1961). Ceea ce ne izbeşte de la început este „extraordinară unitate a conţinutului artistic: sensul aparent al imaginilor nu pare să fi variat de la – 30000 până la – 9000 î.Hr. Şi rămâne acelaşi în Asturii şi pe Don"[19]. După Leroi-Gourhan, e vorba de difuziunea prin contact a unui aceluiaşi sistem ideologic, în speţă, acela care marchează „*religia cavernelor*" (*ibid.*, p. 84)[20].

---

ales Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzcrbrcchens",^.v//n.

18, ly Cf. Gylfaiiinning, cap. 26.

19 A. Leroi-Gourhan, Les religions de la préhistoire, p. 83.

20 Acelaşi autor a stabilit cronologia şi morfologia operelor de artă paleolitice, pe care o împarte în cinci perioade, începând cu epoca

Întrucât picturile se găsesc destul de departe de intrare, cercetătorii sunt de acord în a considera grotele asemeni unor sanctuare. De altfel, multe din aceste peşteri erau nelocuibile, şi dificultăţile de acces accentuau caracterul lor numinos. Pentru a ajunge în faţa pereţilor pictaţi, trebuiau parcurse sute de metri, ca în cazul grotei de la Niaux sau a celei de la Trois Frères. Grota de la Cabreret constituie un veritabil labirint şi cere câteva ore ca s-o vizitezi. La Lascaux, se ajunge la galeria inferioară – unde se găseşte una din capodoperele artistice din paleolitic – coborând pe o scară de sfoară de-a lungul unui puţ de 6,30 în adâncime. Intenţionalitatea acestor opere pictate sau gravate pare în afară de îndoială. Pentru a le interpreta, majoritatea cercetătorilor au făcut apel la paralele etnologice. Anumite comparaţii nu erau convingătoare, mai ales când se încerca a se „completa" documentul paleolitic pentru ca el să semene şi mai mult analogului etnografic. Dar asemenea explicaţii imprudente îi compromit numai pe autorii lor, nu şi metoda pe care aceştia pretind că o utilizează.

Urşii, leii şi alte animale sălbatice străpunse de săgeţi, sau modelajele de argilă găsite în peştera de la Montespan, figurând lei şi un urs ciuruit de găuri adânci şi rotunde, au fost interpretate drept dovezi ale „magiei de vânătoare"[21]. Ipoteză este plauzibilă, dar unele din aceste opere ar putea fi inteiprctate ca reactualizarea unei vânători primordiale. Este, de asemenea, probabil că riturile erau celebrate în zonele cele mai profunde ale „sanctuarelor", poate înaintea unei expediţii de vânătoare

---

prefigurativă 50000), urmată de epoca primitivă 30000), în care apar figuri puternic stilizate, perioada arhaică (în jur de 20000-15000) caracterizată printr-o mare măiestrie tehnică, perioada clasică (în magdalcnian, cca ~ 15000-11000) cu un realism al formelor foarte accentuat, pentru a intra în declin si a se stinge în perioada târzie (cca ~ 10000).

21 H. Bcgoucn şi N. Castcrct au reconstruit un întreg ritual plecând de la modelajul în argilă al ursului de la Montespan; a se vedea critica lui P. Graziosi, Palaeoliihic Ari. p. 152; cf. Peter J. Ucko şi André Rosenfeld, Palaeoliihic Cave An. pp. 188-189.

sau cu ocazia a ceea ce s-ar fi putut numi „iniţierea” adolescenţilor[22]. O scenă din peştera Trois Frères a fost interpretată ca fiind reprezentarea a unui dansator mascat în bizon şi cântând dintr-un instrument care ar fi putut fi flaut. Interpretarea pare convingătoare pentru că se cunosc în arta paleolitică vreo 55 de figurări de oameni îmbrăcaţi în piei, de multe ori în poziţie de dans[23]. Este vorba, de altfel, de un comportament ritual specific populaţiilor contemporane de vânători.

Abatele Breuil a făcut celebră gravura numită „Marele Vrăjitor” din peştera Trois Frères, gravură incizată pe peretele peşterii şi măsurând 75 centimetri înălţime. Desenul lui Breuil îl arată pe „Vrăjitor” cu un cap de cerb purtând mari ramuri de coarne, dar cu faţă de bufniţă, urechi de lup şi o barbă de capră sălbatică. Braţele sale se termină cu gheare de urs şi o lungă coadă de cal îi atârnă la spate. Numai membrele inferioare, sexul şi poziţia sa de dansator indică faptul că avem de-a face cu o figură umană. Dar fotografii recente n-au arătat toate elementele descrise cu grijă de Breuil[24]. Se poate că anumite detalii să fi fost deteriorate din momentul descoperirii gravurii (de exemplu, ramură a doua), dar nu este exclus ca abatele Breuil să fi executat slab crochiul său. Aşa cum îl vedem în fotografiile recente, „Marele Vrăjitor” este mai puţin impresionant. Totuşi, el poate fi interpretat ca un „Stăpân al Animalelor” sau un vrăjitor care îl personifică. De altfel, pe o placă de ardezie gravată din Lourdes se distinge un om înfăşurat într-o piele de cerb, cu o coadă de cal şi purtând pe cap coarne de cerb.

La fel de celebră, şi nu mai puţin controversată, este faimoasa compoziţie recent descoperită la Lascaux, într-o galerie inferioară a peşterii, al cărei acces este extrem de

---

22 J. Charet a interpretat amprentele de tălpi umane din grota de la Tuc d' Aubett ca o dovadă a iniţierii băieţilor; ipotc/a a fost acceptata de unii cercetători, dar respinsă de J. Ucko şi A. Rosenfeld, op. cit., pp. 177-178.

23 Cf. J. Maringcr, op. cit., p. 145.

24 Cf. J. Ucko şi A. Rosenfeld, fig. 89 şi pp. 204,206.

dificil. Se poate vedea un bizon rănit, îndreptându-şi coarnele către un om în aparenţă mort, care zace la pământ; arma sa, un fel de ţepuşă prevăzută cu un cârlig, se sprijină de burtă animalului; lângă om (al cărui cap se termină cu un plisc), se află o pasăre pe o creangă. Scenă a fost interpretată, în general, ca un „accident de vânătoare". În 1950, Horst Kirchner a propus să se vadă aici o şedinţă şamanică; omul nu ar fi mort, ci în transă în faţa bizonului sacrificat în timp ce sufletul său ar călători în lumea de dincolo. Pasărea pe creangă, motiv specific şamanismului siberian, ar fi spiritul său protector. După H. Kirchner, „şedinţa" era întreprinsă pentru ca şamanul să ajungă, în extaz, alături de zei şi să le ceară binecuvântarea, adică succesul la vânătoare. Acelaşi autor consideră că misterioasele „sceptre de comandă" sunt beţe de tobă. Dacă această interpretare este acceptată, aceasta ar însemna că vrăjitorii paleolitici foloseau tobe comparabile cu acelea ale şamanilor siberieni[25].

Explicaţia lui H. Kirchner a fost controversată, şi nu ne reclamăm competenţa de a o judeca. Totuşi existenţa unui anumit tip de „şamanism" în epoca paleolitică pare sigură. Pe de o parte, şamanismul domină încă în zilele noastre ideologia religioasă a vânătorilor şi a păstorilor. Pe de altă parte, experienţa extatică în sine, ca fenomen originar, este constitutivă condiţiei umane; nu ne putem imagina o epocă în care omul nu a avut vise, ori vise-în-stare-de trezie şi nu intra în „transă", pierdere a conştiinţei interpretată ca o călătorie a sufletului în lumea de dincolo. Ceea ce se modifică şi se schimbă în diversele forme de cultură şi de religie este interpretarea şi valorizarea experienţei extatice. Întrucât universul spiritual al oamenilor din paleolitic era dominat de raporturile de ordin „mistic" dintre om şi animal, nu este greu să ghicim funcţiile unui specialist al extazului.

---

25 H. Kirchner, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", pp. 2" sq., 279 sq. Să reamintim că s-au găsit beţe de tobă, din os, pe insula Oleny în Marea Barenţ, într-un strat datând aproximativ din perioada ~ 500; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, p. 391.

Au fost puse, de asemenea, în legătură cu şamanismul desenele numite „la raze X”, adică figurând scheletul şi organele interne ale animalului. Aceste desene, atestate în Franţa în timpul magdalenianului (13000-6000) şi în Norvegia între – 6000-2000, se regăsesc în Siberia orientală, la eschimoşi, în America (la triburile Odjibwa, Pueblo etc.) şi, de asemenea, în India, în Malaezia, în Noua Guinee şi în Australia de Nord-Vest[26]. Este o artă specifică pentru culturile de vânători, dar ideologia religioasă care o impregnează este şamanică. Într-adevăr, numai şamanul este acela care, graţie viziunii sale supranaturale, poate fi capabil să-şi „vadă propriul schelet”[27]. În alţi termeni, el este capabil să pătrundă până la sursa vieţii animale: elementul osos. Că este vorba de o experienţă fundamentală pentru un anumit tip de „mistică” este un fapt demonstrat, între altele, prin aceea că el este cultivat încă, în buddhismul tibetan.

6. Prezenţa feminină

Descoperirea reprezentărilor plastice feminine din ultima perioadă glaciară a pus probleme care continuă să fie dezbătute. Răspândirea acestor reprezentări este destul de întinsă, din snd-vestul Franţei până la Lacul Baikal, în Siberia, şi din Italia de Nord până la Rin. Statuetele, de 5 până la 25 de centimetri înălţime, sunt sculptate în piatră, în os sau în fildeş. Ele au fost numite, destul de impropriu, „Venus41, cele mai celebre fiind „Venus” din Lespuges, din Willendorf (Austria) şi din Laussel (Dordogne)[28]. Totuşi, graţie mai cu seamă preciziei săpăturilor, cele mai instructive sunt piesele descoperite la Gagarino şi Mezin, în Ucraina. Ele provin din niveluri ale locuinţelor, prin urmare par să fie în relaţie cu religia casnică. La Gagarino s-au găsit, lângă pereţii unei locuinţe, şase figurine

26 Andreas Lommel, Shamanism: The beginnings of Ari, pp. 129 sq.

27 M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 65 sq.

28 Franz HanĆar, „Zum Problem der Venusslatuctten im eurasiatischcn Jungpaläolithikum", pp. 90 sq., 150 sq.

sculptate în os de mamut. Ele sunt sumar cioplite, cu un abdomen de proporţii exagerate şi capul fără trăsături. Piesele descoperite la Mezin sunt puternic stilizate; unele pot fi interpretate ca forme feminine reduse la elemente geometrice (acest tip este atestat de altfel în Europa Centrală); altele reprezintă, foarte probabil, păsări. Figurinele sunt decorate cu diferite desene geometrice, între altele, crucea gamată. Pentru a explica eventuala lor funcţiune religioasă, F. Hanŏar a amintit că anumite triburi de vânători din Asia septentrională fabrică mici sculpturi antropomorfe din lemn, numite *dzuli.* În triburile în care *dzuli* sunt feminini, aceşti „idoli" reprezintă strămoaşa mitică din care se presupune că au descins toţi membrii tribului: ei protejează familiile şi locuinţele, şi la întoarcerea din marile vânători li se prezintă ofrande de arpacaş şi de grăsime.

Şi mai semnificativă este descoperirea făcută de M.M. Gherasimov la Mal'ta, în Siberia. E vorba de un „sat" ale cărui case dreptunghiulare erau divizate în două jumătăţi, cea din dreapta rezervată bărbaţilor (nu s-au găsit decât obiecte de uz masculin), iar cea din stânga, femeilor; statuetele feminine provin exclusiv din această a doua jumătate. Corespondentul lor în odaia bărbaţilor reprezintă păsări, dintre care unele au fost interpretate drept falusuri[29].

Este imposibil de precizat funcţia religioasă a acestor figurine. Se poate presupune că ele reprezentau într-un fel sacralitatea feminină şi, deci, puterile magico-religioase ale zeiţelor., Misteru1" constituit de modul de a exista specific femeilor a jucat un rol important în numeroase religii, atât primitive cât şi istorice. Este meritul lui Leroi-Gourhan de a fi pus în lumină funcţia centrală a polarităţii masculin-feminin în ansamblul artei paleolitice, *i.e.* Picturi şi reliefuri rupestre, statuete sau plachete din piatră. El a putut să arate, în plus, unitatea acestui limbaj simbolic, din

29 M.M. Gherasimov, „Paleolithischeskaja stojanka Mal'ta", p. 40, rezumată de Karl Jettmar, în Les religions arctiques et finnoises, p. 292.

regiunea franco-cantabrică până în Siberia. Utilizând analiza topografică şi statistică, Leroi-Gourhan a ajuns la concluzia că *figurile* (formele, chipurile etc.) şi *semnele* sunt interschimbabile; de exemplu, imaginea bizonului posedă aceeaşi valoare – „feminină" – ca şi, jănile" sau alte semne geometrice. El a observat, apoi, că există un cuplaj de valori mascul-femelă, de exemplu, bizonul (feminin) şi calul (masculin). „Descifrată" în lumina acestui simbolism, peştera se revelă ca o lume organizată şi încărcată de semnificaţii.

Pentru Leroi-Gourhan nu e nicio îndoială că peştera era un sanctuar şi că plăcile de piatră sau figurinele constituie „sanctuare mobile", având aceeaşi structură simbolică ca şi peşterile pictate. Totuşi, acest autor admite că sinteza pe care el consideră că a reconstituit-o nu ne revelă *limbajul* religiei paleolitice. Metoda să îi interzice să recunoască „evenimentele" evocate în anumite picturi rupestre. În celebra „scenă" de la Lascaux, interpretată de alţi cercetători că un accident de vânătoare sau o şedinţă şamanică, Leroi-Gourhan nu vede decât o pasăre aparţinând unui anumit „grup topografic", „echivalentă simbolic cu omul sau cu rinocerul, care-i sunt chiar vecini de panou" (op. cit., p. 148). În afara cuplării simbolurilor cu valoare sexuală opusă (ce exprimă, poate, importanţa religioasă acordată acestei complementarităţi), tot ceea ce Leroi-Gourhan poate să avanseze este că „reprezentările ascund un sistem extrem de complex şi bogat, mult mai complex şi mult mai bogat decât s-ar fi putut imagina până atunci" (p. 151).

Teoria lui Leroi-Gourhan a fost criticată din diverse unghiuri; i s-a reproşat, mai ales, o anumită inconsistenţă în „citirea" figurilor şi semnelor, precum şi faptul că n-a raportat riturile efectuate în grote la sistemul simbolic pe care l-a stabilit[30]. Oricum, contribuţia lui Leroi-Gourhan este importantă: el a demonstrat unitatea stilistică şi ideologică a artei paleolitice şi a pus în evidenţă

30 cr. P.J. Ucko şi A. Roscnfeld, p. 220; 195 sq. Critici similare au fost aduse de cätrc Henri Lhotc.

complementaritatea valorilor religioase camuflate sub semnul „masculinului" şi „femininului". Un simbolism analog caracteriza „satu1" din Matta, cu cele două jumătăţi ale sale distincte, destinate celor două sexe. Sistemele implicând complementaritatea celor două principii sexuale şi cosmologice abundă şi în societăţile primitive, şi le vom întâlni, de asemenea, în religiile arhaice. Probabil că acest principiu al complementarităţii era invocat atât pentru a organiza lumea cât şi pentru a explica misterul creaţiei sale şi al regenerării sale periodice.

7. Rituri, gândire şi imaginaţie la vânătorii paleolitici

Descoperirile recente ale paleontologiei au în comun faptul că împing tot mai departe în timp „începuturile" omului şi ale culturii. Omul se dovedeşte mai vechi şi activitatea sa psihomentală mai complexă decât se credea chiar şi numai cu câteva decenii în urmă. Recent, Alexander Marshak a putut să demonstreze existenţa, în paleoliticul superior, a unui sistem simbolic de notare a timpului, bazat pe observarea fazelor lunare. Aceste notări, pe care autorul le numeşte *jime*-factoredv adică acumulate fără întrerupere într-o lungă perioadă, permit să presupunem că anumite ceremonii sezoniere sau periodice erau fixate cu mult timp înainte, cum se întâmplă, în zilele noastre, la siberieni şi la indienii din America de Nord. Acest „sistem" de notări s-a menţinut mai mult de 25 000 de ani, din aurignacianul timpuriu până în magdalenianul târziu. După A. Marshak, scrierea, aritmetica şi calendarul propriu-zis, care îşi fac apariţia în primele civilizaţii, se referă probabil la simbolismul care impregnează „sistemu1" de notare prin semne utilizat în paleolitic[31].

31o bserva şi desemna cu preci/.ic fazele vieţii vegetale; cf. A. Marshak, op. cil., pp. 172 sq; id.. „Le bâton de commandemcnt de Monlgaudicr

Orice s-ar spune despre teoria generală a lui A. Marshak asupra dezvoltării civilizaţiei, rămâne sigur faptul că ciclul lunar era analizat, memorizat şi folosit în scopuri practice cu cea 15 000 ani înaintea descoperirii agriculturii. Înţelegem atunci mai bine rolul considerabil al lunii în mitologiile arhaice şi mai ales faptul că simbolismul lunar a integrat într-unul şi acelaşi „sistem" realităţi atât de variate ca femeia, apele, vegetaţia, şarpele, fertilitatea, moartea, „re-naşterea" etc.[32]

Analizând meandrele gravate pe obiecte sau pictate pe pereţii peşterilor, A. Marshak a tras concluzia că aceste desene constituie un „sistem", căci ele prezintă o succesiune şi exprimă o intenţionalitate. Această structură este deja atestată în desenele gravate pe un os exhumat la Pech de l'Azé (Dordogne) şi aparţinând nivelului acheulean (cea – 135000), adică cu cel puţin 100 000 de ani înaintea meandrelor paleoliticului superior. În plus, meandrele sunt trasate împrejurul desenelor de animale şi deasupra lor, indicând un anumit ritual („act individual de participaţie", cum îl denumeşte A. Marshak). Este dificil să precizăm semnificaţia lor, dar plecând de la un anumit moment (de exemplu, desenul de la Petersfeld, Baden), meandrele sunt prezentate în „running angles" şi sunt însoţite de peşti. În acest caz, simbolismul acvatic este evident. Dar, după autorul citat, nu e vorba numai de o „imagine" a apei, nenumăratele urme lăsate de degete şi de diferite unelte indică un „act individual de participaţie", în care simbolismul sau mitologia acvatică jucau un rol bine determinat[33].

Atari analize confirmă *funcţia rituală* a semnelor şi a figurilor paleolitice. Pare acum evident că aceste imagini şi aceste simboluri se referă la anumite „istorii", adică la anumite evenimente având legătură cu anotimpurile,

---

32 Cf. M. Eliade, Traité d'histoire des religions, cap. IV.

33 A. Marshak, „The Meander as a System". Autorul consideră că tradiţia meandrelor nu se lasă explicată prin magia vânătorii sau prin simbolul sexual. Ansamblul Şarpe-Apă-Ploaie-Furtună-Nor se regăseşte în Eurasia neolitică, în Australia, în Africa şi în cele două Americi.

obiceiurile vânatului, sexualitatea, moartea, puterile misterioase ale anumitor fiinţe supranaturale şi ale anumitor personaje („specialişti ai sacrului"). Reprezentările paleolitice pot fi considerate un cod semnificând atât *valoarea simbolică* (deci „magico-religioasă") a imaginilor, cât şi *funcţia* lor în ceremoniile care se referă la anumite „istorii". Desigur, noi nu vom şti niciodată conţinutul precis al acestor „istorii". Dar „sistemele" în care se încadrează diferitele simboluri ne permit să ghicim cel puţin importanţa lor în practicile magico-religioase ale oamenilor din paleolitic. Cu atât mai mult cu cât multe din „sisteme" sunt împărtăşite şi de societăţile de vânători.

Aşa cum am remarcat mai sus (4), putem „reconstitui" anumite aspecte ale religiilor preistorice, luând în considerare riturile şi credinţele specifice ale vânătorilor primitivi. Nu e vorba numai de „paralele etnografice", metodă care a fost aplicată cu mai mult ori mai puţin succes de către toţi cercetătorii, cu excepţia lui Leroi-Gourhan şi a lui Laming-Emperair[34]. Dar, ţinând cont de toate diferenţele care separă o cultură preistorică de o cultură primitivă, putem totuşi circumscrie anumite configuraţii fundamentale. Căci numeroase civilizaţii arhaice, bazate pe vânătoare, pescuit şi cules, supravieţuiau până nu de mult la marginea spaţiului locuibil al suprafeţei terestre (în Ţara de Foc, în Africa, la hotentoţi şi boşimani, în zona arctică, în Australia etc.) sau în marile păduri tropicale (pigmeii bambuţi etc.). În ciuda influenţelor civilizaţiilor agricole vecine (cel puţin în unele cazuri), structurile originare nu erau încă dezarticulate spre finele secolului al XIX-lea. Aceste civilizaţii „oprite în loc" într-un stadiu analog paleoliticului superior constituie

34 Ceea ce a atras critica lui PJ. Ucko, op. cit., pp. 140 sq. Acest autor, după ce a reamintit unele exemple în care comparaţia etnografică a clarificat unele aspecte ale societăţilor preistorice (pp. 151 sq.), prezintă o analiză a artei rupestre paleolitice în lumina faptelor australiene şi africane (pp. 191 sq.)

întrucâtva un fel de fosile vii[35].

Desigur, nu e vorba de a atribui oamenilor din paleolitic practici religioase şi mitologii ale „primitivilor". Dar, aşa cum am remarcat deja, extazul de tip şamanic pare atestat în paleolitic. Aceasta implică, pe de o parte, credinţa într-un „suflet" capabil să părăsească trupul şi să călătorească singur în lume, iar pe de altă parte, convingerea că, într-o asemenea călătorie, sufletul poate să întâlnească anumite Fiinţe Supraumane şi să le ceară ajutorul său binecuvântarea. Extazul şamanic implică pe lângă posibilitatea de a „poseda", adică de a pătrunde în corpurile oamenilor, şi pe aceea „de a fi posedat" de către sufletul unui mort sau al unui animal, de către un spirit sau un zeu.

Pentru a aminti un alt exemplu, separarea sexelor (6) ne permite să presupunem existenţa riturilor secrete rezervate bărbaţilor şi celebrate înaintea unei expediţii vânătoreşti. Rituri asemănătoare constituie apanajul grupurilor de adulţi, analoage „asociaţiilor de bărbaţi" (*Männerbünde*) v „secretele" sunt dezvăluite adolescenţilor prin intermediul riturilor iniţiatice. Unii autori au crezut că au găsit dovada unei atari iniţieri în peştera de la Montespan, dar această interpretare a fost contestată. Totuşi, arhaismul riturilor de iniţiere este în afara oricărei îndoieli. Analogiile între numeroase ceremonii atestate la extremităţile lumii locuite (Australia, America de Sud şi de Nord)[36] dovedesc o tradiţie comună dezvoltată deja în paleolitic.

În ceea ce priveşte „dansul circular" de la Montespan (oricare ar fi interpretarea urmelor lăsate de tălpile adolescenţilor pe solul argilos al peşterii), Curt Sachs nu

35 Reamintim că conceptul de „fosile vii" a fost folosit cu succes în mai multe ramuri ale biologiei, cu deosebire în speologie. Troglobiile care populează astăzi peşterile aparţin unei faune de mult depăşite. „Ele sunt veritabile fosile vii şi reprezintă adesea stadii foarte vechi ale istoriei vieţii: terţiarul şi chiar secundarul" (dr. Racoviţă). Grotele conservă astfel o faună arhaică foarte importantă ca să înţelegem grupele zoomorfice primitive care nu sunt fosilizabile.

361 7 Vezi M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 69 sq.

se îndoieşte că această coregrafie rituală era bine cunoscută de către oamenii paleoliticului[37]. Or, dansul circular este extrem de răspândit (în toată Eurasia, în Europa Orientală, în Melanezia, la indienii din California etc.). El este practicat pretutindeni de către vânători, fie pentru a împăca sufletul animalului doborât, fie pentru a asigura înmulţirea vânatului[38].

În ambele cazuri, continuitatea cu ideologia religioasă a vânătorilor paleolitici este evidentă, în plus, „solidaritatea mistică" între grupul vânătorilor şi vânat lasă să se presupună existenţa unui anumit număr de „secrete ale meseriei" în posesiunea exclusivă a bărbaţilor; or, asemenea „secrete" sunt comunicate adolescenţilor prin intermediul iniţierilor.

Dansul circular ilustrează admirabil persistenţa riturilor şi a credinţelor preistorice în culturile arhaice contemporane. Vom întâlni îndată şi alte exemple. Pentru moment să reamintim că anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili au putut să fie „descifrate" graţie unui mit iniţiatic al păstorilor peuli, mit comunicat de un ştiutor de carte din Mâli africanistului Germaine Dieterlen, care l-a publicat[39]. Pe de altă parte, H. Von Sicard, într-o monografie consacrată lui *Luwe* şi analogilor săi onomastici, a ajuns la concluzia că acest zeu african reprezintă cea mai veche credinţă religioasă a vânătorilor euro-africani, într-o epocă pe care savantul suedez o localizează înainte de – 8000[40].

Pe scurt, pare plauzibil să se afirme că un anumit număr de mituri erau familiare populaţiilor paleolitice, în primul rând miturile cosmogonice şi miturile de origine (originea omului, a vânatului, a morţii etc.). Pentru a nu

---

37 Curt Sachs, World History of the Dance (1937), pp. 124,208.

381 9 Vezi bogata documentaţie la Evel Gasparini, II Matriarcato Slavo, pp. 667 sq.

39 G. Dieterlen, Koumen; Cf. Henri Lhote, „Les gravures et Ies peintures nipestres de Sahara", pp. 282 sq.

40 H. von Sicard, „Luwe und verwante mythische Gestalten", pp. 720 sq.

cita decât un exemplu, un mit cosmogonic pune în scenă Apele Primordiale şi Creatorul, antropomorf sau sub formă de animal acvatic, plonjând în fundul oceanului pentru a aduce materia necesară creării lumii. Enorma difuziune a acestei cosmogonii şi structura sa arhaică indică o tradiţie moştenită din cea mai veche preistorie[41].

La fel, miturile, legendele şi riturile în legătură cu urcarea la cer sau „zborul magic" (aripile, penele de păsări de pradă – vultur, şoim) sunt universal atestate, în toate continentele, din Australia şi America de Sud până în zonele arctice43. Or, aceste mituri sunt solidare cu experienţele onirice şi extatice, specifice şamanismului, şi arhaismul lor este indubitabil.

Tot atât de răspândite sunt miturile şi simbolurile curcubeului şi ale replicii sale terestre, podul, legături prin excelenţă cu lumea de dincolo. Putem, de asemenea, să presupunem existenţa unui „sistem" cosmologic articulat, pornind de la experienţa fundamentală a unui „Centru al Lumii", în jurul căruia s-a organizat spaţiul. Deja în 1914, W. Gaerte adunase un mare număr de semne şi imagini preistorice, susceptibile de a fi interpretate drept Munţi cosmici, Ombilicuri ale Pământului şi Fluvii paradigmatice care împart „lumea" în patru direcţii".

În ce priveşte miturile despre originea animalelor şi raporturile religioase între vânător, vânat şi Stăpânul Animalelor, probabil că ele sunt abundent menţionate în cod cifrat în repertoriul iconografic al oamenilor din paleolitic. Tot astfel, este greu să ne imaginăm o societate de vânători lipsită de mituri asupra originii focului, cu atât mai mult cu cât majoritatea acestor mituri pun în evidenţă activitatea sexuală. În fine, trebuie întotdeauna ţinut seamă de experienţa primară a sacralităţii Cerului şi a fenomenelor cereşti şi atmosferice. Este una din rarele experienţe care revelează spontan „transcendenţa" şi

41 Vezi analiza comparativă a tuturor variantelor sale în cartea noastră De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 81-130 [= De la Zamolxis la Genghis-Han, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, pp. 87-135 — nota trad.j.

maiestatea. În plus, ascensiunile extatice ale şamanilor, simbolismul zborului, experienţa imaginară a altitudinii ca eliberare de povara greutăţii contribuie şi ele la consacrarea spaţiului celest ca sursă şi locuinţă prin excelenţă a fiinţelor supraumane: zei, spirite, eroi civilizatori. Dar tot atât de importante şi semnificative sunt şi „revelaţiile" nopţii şi ale tenebrelor, omorârea vânatului şi moartea unui membru al familiei, catastrofele cosmice, eventualele crize de entuziasm, de nebunie sau de ferocitate homicidă ale membrilor tribului.

Un rol decisiv au valorizările magico-religioase ale limbajului. De pe acum, anumite gesturi puteau să indice epifania unei puteri sacre sau a unui „mister" cosmic. Probabil că gesturile figurilor antropomorfe erau încărcate nu numai de semnificaţie, ci şi de putere. Semnificaţia religioasă a „gesturilor-epifanii" era cunoscută încă de anumite societăţi primitive către sfârşitul secolului al XIX-lea45. Cu atât mai mult, inventivitatea fonetică a trebuit să constituie un izvor inepuizabil de puteri magico-religioase. Chiar înaintea limbajului articulat, vocea omenească era capabilă să transmită informaţii, ordine sau dorinţe, şi, de asemenea, să suscite un întreg univers imaginar prin exploziile sale sonore, prin inovaţiile sale fonice. E destul să ne gândim la creaţiile fabuloase, paramitologice şi parapoetice, dar şi iconografice, ocazionate de exerciţiile preliminare ale şamanilor pregătindu-şi călătoria lor extatică, sau de repetiţia *mantram-vxúvoī* în timpul anumitor meditaţii Yoga, implicând în acelaşi timp ritmul respiraţiei (*prãnäyãma*) şi vizualizarea „silabelor mistice".

Pe măsura perfecţionării sale, limbajul îşi mărea mijloacele magico-religioase. Cuvântul pronunţat declanşa o forţă, dificil, dacă nu imposibil, de anulat. Credinţe similare supravieţuiesc încă în numeroase culturi primitive şi populare. Le regăsim, de asemenea, în funcţia rituală a formulelor magice ale panegiricului, satirei, execraţiei şi anatemei în societăţile mai complexe.

Experienţa exaltantă a cuvântului ca forţă magico-religioasă a dus adesea la certitudinea că limbajul este

capabil să asigure rezultatele obţinute prin acţiunea rituală.

Pentru a încheia, trebuie să ţinem seama, de asemenea, de diferenţa între diversele tipuri de personalitate. Un anumit vânător se distingea prin actele sale de curaj sau prin şiretenia sa, un altul prin intensitatea transelor sale extatice. Aceste diferenţe caracterologice implică o anumită varietate în valorizarea şi interpretarea experienţelor religioase. În sfârşit, dincolo de cele câteva idei fundamentale comune, moştenirea religioasă a paleoliticului prezenta deja o configuraţie destul de complexă.

CAPITOLUL II

CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUŢIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII. MEZOLITICUL ŞI NEOLITICUL

8. Un Paradis pierdut

La sfârşitul epocii glaciare, către – 8000, climatul şi peisajul s-au schimbat în mod radical şi, ca urmare, şi flora şi fauna Europei la nord de Alpi. Retragerea gheţarilor a provocat migraţia faunei către regiunile septentrionale. Treptat, pădurea s-a substituit stepelor arctice. Vânătorii au urmărit vânatul, mai ales turmele de reni, dar rărirea faunei i-a obligat să se instaleze pe malurile lacurilor şi pe litoraluri şi să trăiască din pescuit. Noile culturi care s-au dezvoltat în mileniile ulterioare aparţin perioadei mezoliticului. În Europa Occidentală ele sunt net mai sărace decât grandioasele creaţii ale paleoliticului superior. Dimpotrivă, în Asia de Snd-Vest şi în special în Palestina, mezoliticul constituie o perioadă axială: este epoca domesticirii primelor animale şi a începuturilor agriculturii.

Se cunosc destul de puţin practicile religioase ale vânătorilor care au urmărit turmele de reni în nordul

Europei. În depozitul de nămol al unei ape stătătoare din Stellmoor, lângă Hamburg, A. Rust a găsit resturile a doisprezece reni întregi, scufundaţi, cu pietre în pântece sau în cuşca toracică. Rust şi alţi autori au interpretat acest fapt că ofrandă de jertfire a primului vânat adusă unei divinităţi, probabil Stăpânului Animalelor. Dar H. Pohihausen a amintit că eschimoşii îşi conservă proviziile de carne în apa îngheţată a lacurilor şi a râurilor[42]. Totuşi, după cum recunoaşte însuşi H. Pohihausen, această explicaţie empirică nu exclude intenţionalitatea religioasă a anumitor depozite. Într-adevăr sacrificiul prin scufundare este larg atestat, şi în epoci diferite, din Europa Septentrională până în India[43].

Lacul de la Stellmoor era probabil considerat „loc sacru" de către vânătorii din mezolitic. Rust a cules din zăcământ numeroase obiecte: săgeţi din lemn, unelte din os, topoare cioplite din coarne de ren. Probabil că ele reprezintă ofrande, cum este cazul obiectelor din epoca bronzului sau a fierului găsite în unele lacuri şi mlaştini din Europa Occidentală. Desigur, mai mult de cinci milenii despart cele două grupe de obiecte, dar continuitatea acestui tip de practică religioasă este neîndoielnică. În izvorul zis Saint-Sauveur (Pădurea din Compiègne) au fost descoperite silexuri din neolitic (sparte intenţionat în semn de *ex-voto*), obiecte din vremea galilor, a galo-romanilor, şi din Evul Mediu până în zilele noastre[44]. Trebuie de asemenea ţinut seamă de faptul că, în acest caz, practica s-a menţinut în pofida influenţei culturale a Romei imperiale şi, mai ales, în ciuda interdicţiilor repetate ale bisericii creştine. Dincolo de interesul său intrinsec, acest exemplu are o valoare paradigmatică: el ilustrează admirabil

---

42 A. Rust, Die alt- und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor; H. Müller-Karpc, Handbuch der Vorgeschichte, vol. I, pp. 224 sq; H. Pohlhausen, „Zum Motiv der Rcntierversenkung", pp. 988-989; J. Maringer, „Die Opfer der Paläolitischen Menschen", pp. 266 sq.

43 Cf. A. Closs „Das Versenkungsopfer", passim.

44 M. Eliade, Traité d'histoire des religions (ediţie nouă, 1968), p. 174.

continuitatea „locurilor sfinţite” şi a anumitor practici religioase.

Tot în stratul mezolitic de la Stellmoor, A. Rust a descoperit un stâlp din lemn de pin cu un craniu de ren în vârf. După J. Maringer, acest stâlp cultual indică probabil prânzuri rituale: era consumată carnea renilor, iar capetele lor erau oferite unei fiinţe divine. Nu departe de Ahrensburg-Hopfenbach, într-o staţiune mezolitică datată – 10000, A. Rust a degajat din fundul unui lac un trunchi de salcie de 3,50 în lungime, sculptat grosolan: se disting capul, un gât lung şi vagi trăsături incizate, care, după autorul descoperirii, reprezintă braţele. Acest „idol” fusese împlântat în lac, dar împrejur nu s-au găsit nici oseminte, nici obiecte de vreun fel. E vorba, probabil, de imaginea unei Fiinţe Supranaturale, deşi este imposibil de precizat structura acesteia[45].

Alături de sărăcia acestor puţine documente ale vânătorilor de reni, arta rupestră a Spaniei orientale oferă istoricului religiilor un material considerabil. Pictura rupestră naturalistă a paleoliticului superior s-a transformat, în „Levantul spaniol”, într-o artă geometrică rigidă şi formalistă. Pereţii stâncoşi din Sierra Morena sunt acoperiţi de figuri antropomorfe şi teriomorfe (mai ales de cerbi şi mufloni) reduse la câteva linii şi cu diferite semne (panglici şerpuitoare, cercuri, puncte, sori). Hugo Obermaier a arătat că aceste figuri antropomorfe se aseamănă desenelor specifice galeţilor pictaţi din Azilian[46]. Întrucât această civilizaţie derivă din Spania, reprezentările antropomorfe înscrise pe pereţii de stâncă şi cele de pe galeţi trebuie să aibă semnificaţii asemănătoare. Au fost explicate ca simboluri falice, ca elemente ale unei scrieri sau ca semne magice. Cea mai

---

45 A. Rusl, Die jungpaläolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg, pp. 141 sq.; J. Maringer, ‚JDie Opfer derpaläolitischen Menschen". pp. 267 sq.; H. Müller-Karpe, Handbuch d. Vorgeschichte, vol. II, pp. 496-497 (nr. 347) ezită să vadă în acest obiect un „idol".

46 Civilizaţia vânătorilor şi pescarilor, numită astfel după localitatea Mas d'Azil, grotă din Pirincii francezi.

convingătoare pare comparaţia cu *ciuring-urivc* australiene. Se ştie că aceste obiecte rituale, cel mai adesea din piatră şi ornate cu diverse desene geometrice, reprezintă corpul mistic al strămoşilor. *Ciuring*-urile sunt ascunse în peşteri sau îngropate în anumite locuri sacre, şi nu sunt comunicate tinerilor decât la terminarea iniţierii lor. La tribul Aranda, tatăl se adresează fiului în aceşti termeni: „Iată corpul tău, din care ai ieşit printr-o nouă naştere" sau: „Acesta este trupul tău. El este strămoşul care erai tu, când, în viaţa ta anterioară, peregrinai. Apoi ai coborât în peştera sfântă, pentru ca să te odihneşti ac010" 6.

În cazul în care galeţii pictaţi la Mas d' Azil ar fi avut, cum este probabil, o funcţiune analogă aceleia a *ciuring*-urilor, este imposibil de ştiut dacă autorii lor împărtăşeau idei similare cu acelea ale australienilor. Nu putem să ne îndoim totuşi de semnificaţia religioasă a galeţilor azilieni. În grota de la Birsek, în Elveţia, s-au găsit 133 de galeţi zugrăviţi, aproape toţi sparţi. Pare probabil că ei să fi fost sparţi de către duşmani sau de locuitorii ulteriori ai cavernelor, în ambele cazuri, ceea ce se urmărea era anihilarea forţei magico-religioase prezente în aceste obiecte. După toate aparenţele grotele şi locurile ornate cu picturi rupestre din Levantul spaniol constituiau locuri sfinte. Cât priveşte sorii şi alte semne geometrice care însoţesc figurările antropomorfe, semnificaţia lor rămâne misterioasă[47].

N-avem niciun mijloc pentru a preciza originea şi dezvoltarea credinţei în strămoşi, în perioadele preistorice. Judecând după paralele etnografice, acest complex religios este susceptibil să coexiste cu credinţa în Fiinţe supranaturale sau în Stăpânul Animalelor. Nu vedem de ce ideea strămoşilor mitici nu ar face parte din sistemul religios al oamenilor din paleolitic: ea este solidară cu mitologia originilor – originea lumii, a vânatului, a omului,

47 Amintim că australienii, precum şi numeroase triburi sud-americane,cred că strămoşii mitici s-au metamorfozat în astre sau au urcat la Cer pentru a locui în Soare sau stele.

a morţii – specifică civilizaţiilor de vânători. De altfel, e vorba de o idee religioasă universal răspândită şi fertilă mitologic, căci ea s-a menţinut în toate religiile, chiar cele mai complexe (cu excepţia buddhismului hinayana). Se întâmplă ca o idee religioasă arhaică să se dezvolte într-un mod neaşteptat în anumite epoci, ca urmare a unor împrejurări speciale. Dacă este adevărat că ideea de strămoş mitic şi cultul strămoşilor domină mezoliticul european, probabil că, aşa cum gândeşte J. Maringer (op. cit., p. 183), importanţa acestui complex religios se explică prin amintirea epocii glaciare, când strămoşii îndepărtaţi trăiau într-un fel de „paradis al vânătorilor", într-adevăr, australienii consideră că strămoşii mitici au trăit în epoca de aur, într-un paradis terestru, în care vânatul abunda şi în care noţiunile de bine şi rău erau practic necunoscute[48]. Exact această lume „paradisiacă" încearcă australienii s-o reactualizeze în timpul anumitor sărbători, când legile şi interdicţiile sunt suspendate.

9. Lucru, tehnologie şi lumi imaginare

Aşa cum am spus, în Orientul Apropiat, mai ales în Palestina, mezoliticul marchează o epocă creatoare, păstrându-şi, totodată, caracterul său de tranziţie între două tipuri de civilizaţie, aceea a vânătorii şi culesului şi cea bazată pe cultura cerealelor. În Palestina, vânătorii paleoliticului superior par să fi locuit în peşteri o lungă perioadă de timp. Reprezentanţii culturii natufiene[49] sunt cei care au optat pentru o existenţă net sedentară. Ei locuiau în peşteri, precum şi în locuri în aer liber (ca la Einan, unde s-a scos la iveală un cătun format din colibe circulare, prevăzute cu vetre). Natufienii descoperiseră importanţa alimentară a cerealelor sălbatice, pe care le secerau cu seceri de piatră şi cărora le zdrobeau seminţele

48 M. Eliade, Religions australiennes, p. 57.

49 Termen derivat de Wady de la Natuf, unde această populaţie mezolitică a fost recunoscută pentru prima oară.

într-o piuliţă cu ajutorul unui pisălog[50]. Era un mare pas înainte spre agricultură. Domesticirea animalelor a început şi ea în timpul mezoliticului (dar nu se generalizează decât la începutul neoliticului): oaia la Zawi Chemi-Shanidar, spre – 8000, capra la Ierihon, în Iordania, pe la – 7000, şi porcul către – 6500; câinele la Stan Carr în Anglia, către – 7500[51]. Rezultatele imediate ale cultivării gramineelor se vădesc în expansiunea populaţiei şi dezvoltarea comerţului, fenomene care caracterizează deja civilizaţia natufiană.

Spre deosebire de schematismul geometric specific desenelor şi picturilor mezoliticului european, arta natufienilor este naturalistă: s-au scos la lumina zilei mici sculpturi de animale şi figurine umane, adesea în postură erotică[52]. Simbolismul sexual al pilonilor sculptaţi în formă de falus este atât de „evident" că nu poţi să te îndoieşti de semnificaţia lor magico-religioasă.

Cele două tipuri de înmormântări natufiene – a) înhumarea întregului corp, într-o poziţie ghemuită, b) îngroparea craniilor – erau cunoscute în paleolitic şi se vor prelungi în neolitic. Cu privire la scheletele exhumate la Einan[53], s-a presupus că o victimă umană era sacrificată cu ocazia îngropării, dar nu se cunoaşte semnificaţia ritualului. Cât priveşte depozitele de cranii, s-au comparat documentele natufiene cu depozitele descoperite la Offnet,

---

50 Emmanuel Anati, Palestine before the Hebrews, pp. 49 sq.; MUller-Karpe, Handbuch, II, pp. 245 sq.; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, I, pp. 41 sq.

51 Toate aceste date au fost obţinute graţie analizelor cu radiocarbon. Despre domesticirea animalelor, vezi Müller-Kaipe, op. cit., II, pp. 250 sq. Recent s-a descoperit în valea Nilului de Sus un complex preneolitic de alimentaţie pe bază de cereale datat ~ 13000. Cf. Fred Wendorf, S. Rushdi şi R. Schild, „Egyptian Prehistory; Some new concepts" (Science, vol. 169,1970, pp. 1161-1171).

52 Vezi, de exemplu, figurina găsită la Ain Sakhri; E. Anati, op. cit., p. 160. A se vedea Jacques Cauvin, Religions néolithiques, pp. 21 sq.

53 Unul din morminte poate fi considerat drept cel mai vechi monument megalitic din lume: E. Anati, op. cit., p. 172. Despre Einan, cf. Müller-Karpe, op. cit., II, p. 349.

în Bavaria, şi în peştera de la Hohlenstern, în Württenburg: toate aceste cranii aparţineau unor indivizi care fuseseră masacraţi, poate de către vânătorii de cranii sau de canibali[54].

Şi într-un caz şi în celălalt se poate presupune că e vorba de un act magico-religios, întrucât capul (*i.e.* Creierul) era considerat drept sediu al „sufletului". De multă vreme, graţie viselor şi experienţelor extatice şi paraextatice, se recunoscuse existenţa unui element independent de corp, pe care limbile moderne îl desemnează prin termenii „suflet", „spirit", „suflu", „viaţă", „dublu" etc. Acest element „spiritua1" (nu poate fi numit altfel, pentru că era perceput ca imagine, viziune, „apariţie" etc.) era prezent în corpul întreg; el constituia întrucâtva „dublu1" său. Dar localizarea „sufletului" său a „spiritului" în creier a avut consecinţe considerabile[55]; pe de o parte, exista credinţa că se poate asimila elementul „spiritua1" al victimei, consumând creierul său; pe de altă parte, craniul, sursă de putere, devenea obiect de cult.

În afara agriculturii, alte descoperiri au avut loc în timpul mezoliticului, cele mai importante fiind arcul şi fabricarea funiilor, a plaselor, a cârligelor de undiţă şi a ambarcaţiunilor pentru călătorii destul de lungi. Ca şi celelalte invenţii anterioare (unelte din piatră, diverse obiecte lucrate în os şi în coarne de cerb, veşminte şi corturi din piei etc.), precum şi cele care vor fi executate în neolitic (în primul rând ceramică), toate aceste descoperiri au suscitat mitologii şi afabulaţii paramitologice, şi adeseori au întemeiat comportamente rituale. Valoarea empirică a acestor invenţii este evidentă.

Mai puţin evidentă este *importanţa activităţii*

---

54 E. Anati, op. cit., p. 175; J. Maringcr, The Gods of the prehistoric man, pp. 184 sq. Vezi, de asemenea, Müller-Kaipc, op. cit., I, pp. 239 sq.

55 Şi nu numai pentru credinţele epocilor preistorice. Grecii înşişi localizaseră sufletul (şi mai târziu, o dată cu Alcmeon din Crotona, sperma) în cap. Cf. R.B. Onian, Origins of European Thought, pp. 107-108,115, 134-136 etc.

imaginare declanşate de intimitatea cu diferite modalităţi ale materiei. Lucrând cu un silex sau cu un ac primitiv, legând piei de animale sau panouri de lemn, pregătind o undiţă sau un vârf de săgeată, modelând o statuetă în lut, imaginaţia decelează analogii nebănuite între diferite niveluri ale realului: uneltele şi obiectele sunt încărcate de nenumărate simbolisme, lumea lucrului – microuniversul care confiscă atenţia meşteşugarului timp îndelungat – devine un centru misterios şi sacru, bogat în semnificaţii.

Lumea imaginară creată şi continuu îmbogăţită prin contactul cu materia se lasă cu greu surprinsă din creaţiile figurative sau geometrice ale diferitelor culturi preistorice. Dar ea ne este accesibilă şi din experienţele propriei noastre imaginaţii. Mai ales această continuitate la nivelul activităţii imaginare ne poate permite să „înţelegem" existenţa oamenilor trăind în acele epoci îndepărtate. Dar activitatea imaginară a omului preistoric, spre deosebire de aceea a oamenilor din societăţile moderne, era înzestrată cu o dimensiune mitologică. Un număr considerabil de figuri supranaturale şi episoade mitologice, pe care le vom întâlni în tradiţiile religioase ulterioare, reprezintă foarte probabil „descoperiri" ale epocilor de piatră.

10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic

Progresele realizate în vremea mezoliticului pun capăt unităţii culturale a populaţiilor paleolitice şi declanşează varietatea şi divergenţele, care vor deveni de acum înainte principala caracteristică a civilizaţiilor. Rămăşiţele societăţilor de vânători paleolitici încep să pătrundă în regiunile marginale sau greu accesibile: deşertul, marile păduri, munţii. Dar acest proces de îndepărtare şi de izolare al societăţilor paleolitice nu implică dispariţia comportamentului şi spiritualităţii specifice vânătorului. Vânătoarea ca mijloc de subzistenţă se prelungeşte în societăţile de agricultori. Probabil că un anumit număr de vânători, care refuzau să participe activ

la economia cultivatorilor, au fost folosiţi ca apărători ai satelor; la început împotriva fiarelor sălbatice care îi hărţuiau pe sedentari şi distrugeau ogoarele, iar mai târziu împotriva tâlharilor. Este, de asemenea, posibil ca primele organizaţii militare să se fi constituit pornind de la aceste grupuri de vânători – apărători ai satelor. Cum vom vedea îndată, războinicii, cuceritorii şi aristocraţiile militare prelungesc simbolismul şi ideologia vânătorului exemplar.

Pe de altă parte, sacrificiile sângeroase, practicate atât de cultivatori cât şi de păstori, repetă, la urma urmei, uciderea vânatului de către vânător. Un comportament care, timp de unul sau două milioane de ani, s-a confundat cu modul uman (sau cel puţin masculin) de existenţă nu se lasă uşor desfiinţat.

După mai multe milenii de la triumful economiei agricole, *Weltanschauung*-ul vânătorului primitiv se va face din nou resimţit în istorie. Într-adevăr, invaziile şi cuceririle indo-europenilor şi ale turco-mongolilor vor fi întreprinse sub semnul vânătorului prin excelenţă, al carnasierului. Membrii confreriilor militare (*Mannerbünde*) indo-europene şi cavalerii nomazi ai Asiei Centrale se comportau faţă de populaţiile sedentare pe care le atacau asemeni carnasierelor care vânează, sugrumă şi devoră erbivorele stepei sau vitele ţăranilor. Numeroase triburi indo-europene şi turco-mongole aveau ca eponimi animale de pradă (în special lupul) şi se considerau urmaşii unui strămoş mitic teriomorf. Iniţierile militare ale indo-europenilor comportau o transformare ritualică în lup: războinicul exemplar îşi însuşea comportamentul unui carnasier.

Pe de altă parte, urmărirea şi doborârea unei sălbăticiuni devine modelul mitic al cuceririi unui teritoriu (*Lantináma*) şi al întemeierii unui stat[56]. La asirieni, iranieni şi turco-mongoli tehnicile de vânătoare şi cele de război se aseamănă până la confuzie. Pretutindeni, în lumea eurasiatică, de la apariţia asirienilor până la

56 în Africa şi în alte părţi „vânătoarea ritualică" are loc cu ocazia iniţierilor şi a instaurării unui şef nou.

începuturile epocii moderne, vânătoarea constituie totodată educaţia prin excelenţă şi sportul favorit al suveranilor şi al aristocraţiilor militare. De altfel, prestigiul fabulos al felului de existenţă al vânătorului în comparaţie cu acela al cultivatorilor sedentari se menţine încă la numeroase populaţiuni primitive[57]. Sutele de mii de ani trăite într-un fel de simbioză mistică cu lumea animală au lăsat urme indelebile. În plus, extazul orgiastic e capabil să reactualizeze comportamentul religios al primilor paleohominizi, când vânatul era devorat crud; e ceea ce s-a întâmplat în Grecia, cu adoratorii lui Dionysos (124), sau la începutul secolului al XX-lea, la populaţiile Aïssaua din Măroc.

11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine

Se ştie, din 1960 încoace, că satele au precedat descoperirea agriculturii. Ceea ce Gordon Childe numea „revoluţia neolitică" a avut loc treptat între – 9000 şi – 7000. Se ştie, de asemenea, că, spre deosebire de ceea ce se credea până de curând, cultura gramineelor şi domesticirea animalelor au precedat fabricarea ceramicii. Agricultura propriu-zisă, adică cerealicultura, s-a dezvoltat în Asia de Snd-Vest şi în America Centrală. „Vegecultura", care depinde de reproducţia vegetativă a tuberculilor, a rădăcinilor sau rizomilor, pare să fi început în câmpiile umede tropicale din America şi Asia de Snd-Est.

Se cunoaşte încă puţin antichitatea vegeculturii şi raporturile ei cu cerealicultura. Unii etnologi sunt înclinaţi să considere vegecultura mai veche decât cultura grânelor; alţii, dimpotrivă, consideră că ea reprezintă o imitaţie sărăcită a agriculturii. Una din rarele indicaţii precise a fost furnizată de săpăturile efectuate în America

57 Un exemplu caracteristic: populaţiile Desána din Columbia se proclamă vânători, deşi 75% din hrana lor provine din pescuit şi horticultură; dar în ochii lor numai viaţa vânătorilor merită să fie trăită.

de Sud. În câmpiile din Rancho Peludo, în Venezuela şi Momii, în Columbia, vestigii ale unei culturi de manioc au fost descoperite sub nivelul culturii porumbului, ceea ce înseamnă antecedenţa vegeculturii[58]. Recent, o nouă dovadă a vechimii vegeculturii a fost pusă în evidenţă în Thailanda: într-o peşteră („Grota Fantomelor'1) s-au exhumat mazăre cultivată, bob şi rădăcini de plante tropicale; analiza cu radiocarbon indică date în jur de 9000[59].

Este inutil să insistăm asupra importanţei descoperirii agriculturii pentru istoria civilizaţiei. Devenind *producătorul* hranei sale, omul a trebuit să-şi modifice comportamentul ancestral, înainte de toate el a trebuit să-şi perfecţioneze tehnica măsurării timpului, descoperită deja din paleolitic. El nu se mai putea mulţumi doar să asigure exactitatea anumitor date viitoare cu ajutorul unui rudimentar calendar lunar. De aci înainte, cultivatorul va fi obligat să-şi elaboreze proiectele cu mai multe luni înainte de punerea lor în aplicare, obligat să execute, într-o ordine precisă, o serie de activităţi complexe în vederea unui rezultat îndepărtat şi, mai ales la început, niciodată sigur: recolta. În plus, cultura plantelor a impus o diviziune a muncii altfel orientată de cum era înainte, căci principala responsabilitate în asigurarea mijloacelor de trai revenea de aci înainte femeilor.

Nu mai puţin considerabile au fost consecinţele descoperirii agriculturii pentru istoria religioasă a omenirii. Domesticirea plantelor a prilejuit o situaţie existenţială până acum inaccesibilă; ea a provocat creări şi răsturnări de valori care au modificat radical universul spiritual al omului preneolitic. Vom analiza îndată această „revoluţie religioasă" inaugurată de triumful cerealiculturii. Pentru moment să reamintim miturile care

---

581 S David R. Harris, „Agricultural systems, ecosyslems and the origins of agriculture", în The Domestication and exploitation of plants and animals, p. 12.

59 Villiam Solheim, „Relics firom Two Diggings indicate Thais were the First Agrarians", New York Times, ianuarie, 12,1970.

explică originea celor două tipuri de agricultură. Cunoscând cum explicau cultivatorii apariţia plantelor alimentare, aflăm în acelaşi timp justificarea religioasă a modurilor lor de comportare.

Majoritatea miturilor de origine au fost culese de la populaţiile primitive care practicau fie vegecultura, fie cerealicultura. (Astfel de mituri sunt mai rare şi, adesea, radical reinterpretate în culturile evoluate.) O temă destul de răspândită arată că tuberculii şi arborii cu fructe bune de mâncat (cocotierul, bananierul etc.) s-ar fi născut dintr-o divinitate jertfită. Exemplul cel mai faimos vine din Seram, una din insulele de lângă Noua Guinee: din corpul sfârtecat şi îngropat în pământ al unei tinere fete de origine semidivină, Hainuwele, cresc plante necunoscute până atunci, în primul rând tuberculi. Acest omor primordial a schimbat în mod radical condiţia umană, căci el a introdus sexualitatea şi moartea, şi a instaurat instituţiile religioase şi sociale care sunt încă în vigoare. Moartea violentă a Hainuwelei nu e numai o moarte „creatoare", ea permite zeiţei să fie continuu prezentă în viaţa oamenilor şi chiar în moartea lor. Hrănindu-se cu plante răsărite din corpul zeiţei, omul se hrăneşte, în realitate, cu substanţa însăşi a divinităţii.

Nu intenţionăm să insistăm asupra importanţei acestui mit de origine pentru viaţa religioasă şi cultura paleocultivatorilor. E suficient să spunem că toate activităţile responsabile (ceremonii de pubertate, sacrificii de animale sau sacrificii umane, canibalism, ceremonii funerare etc.) constituie, la drept vorbind, rememorarea asasinatului primordial[60]. Este semnificativ faptul că agricultorul asociază cu o crimă munca, paşnică prin excelenţă, care îi asigură existenţa; în timp ce în societăţile de vânători responsabilitatea carnajului este atribuită *altuia*, unui „străin". E de înţeles atitudinea vânătorului: el se teme de răzbunarea animalului doborât (mai exact, a „sufletului" său) sau se justifică în faţa

60 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 132 sq. (= Aspecte ale mitului. Bucureşti, Editura Univers, 1978, pp. 98 sq.

Stăpânului Animalelor. În ce priveşte pe paleocultivatori, mitul omorului primordial justifică, desigur, riturile sângeroase precum sacrificiul uman şi canibalismul, dar este greu de precizat contextul său religios iniţial.

O temă mitică analoagă explică originea plantelor nutritive – atât tuberculi cât şi cereale – ca provenind din excreţiile sau resturile unei zeităţi sau ale unui strămoş mitic. Când beneficiarii descoperă sursa, respingătoare, a alimentelor, ei doboară pe autorul lor; dar, urmând sfaturile acestuia, îi sfârtecă trupul şi îngroapă bucăţile. Plantele nutritive şi alte elemente de cultură (instrumente agricole, viermi de mătase etc.) cresc din cadavrul său[61].

Semnificaţia acestor mituri este evidentă: plantele alimentare sunt sacre, pentru că s-au născut din trupul unei divinităţi (căci excreţiile şi resturile fac şi ele parte din substanţa divină). Hrănindu-se cu ele, omul mănâncă, în ultimă instanţă, o fiinţă divină. Planta alimentară *nu este „dată" în lume* aşa cum este „dat" animalul. Ea este rezultatul unui eveniment dramatic primitiv, în cazul de faţă: *produsul unui asasinat*. Vom vedea mai târziu consecinţele acestor teologii alimentare.

Etnologul german Ad. E. Jensen consideră că mitul Hainuwelei este specific paleocultivatorilor de tuberculi. În ceea ce priveşte miturile despre originea cerealiculturii, ele pun în scenă un furt primordial: cerealele există, dar în cer, păzite cu gelozie de către zei; un erou civilizator urcă la cer, pune stăpânire pe câteva seminţe şi le dămieşte oamenilor. Jensen numea aceste două tipuri de mitologii" Hainuwele" şi „Prometeu" şi le raportă la civilizaţia paleocultivatorilor (vegecultura) şi, respectiv, la aceea a agricultorilor propriu-zişi (cerealicultura)[62]. Distincţia este, fără îndoială, reală. Totuşi, în ce priveşte cele două tipuri de mituri de origine, ea este mai puţin rigidă decât considera Jensen, căci numeroase mituri explică apariţia

61 Vezi Atsuhiko Yoshida, „Les excretions de la Dćessc et I*origine de ragriculture".

62 Cf. Ad. E. Jensen, Das religiõse Weltbild eines JrUhen Kultur, pp. 35 sq; id., Mythes et cultes chez ies peuples primitifs, pp. 188 sq.

cerealelor pornind de la o fiinţă primordială jertfită. Să adăugăm că în religiile agricultorilor originea cerealelor este, de asemenea, divină; dăruirea de cereale oamenilor este adesea pusă în relaţie cu o hierogamie între zeul cerului (sau al atmosferei) şi Mama-Pământ, sau cu o dramă mitică implicând împreunarea sexuală, moartea şi învierea.

12. Femeia şi vegetaţia. Spaţiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii

Prima, şi poate cea mai importantă urmare a descoperirii agriculturii, provoacă o criză în valorile vânătorilor paleolitici: relaţiile de ordin religios cu lumea animală sunt înlocuite cu ceea ce se poate numi *solidaritatea mistică între om* şi *vegetaţie*. Dacă oasele şi sângele reprezentau până acum esenţa şi sacralitatea vieţii, de aici înainte sperma şi sângele le întruchipează, în plus, femeia şi sacralitatea feminină sunt ridicate la rangul de primă putere. Deoarece femeile au avut un rol principal în cultivarea plantelor, ele devin stăpânele câmpurilor cultivate, ceea ce le ridică poziţia socială şi creează instituţii caracteristice, ca de pildă matrilocaţia, prin care soţul era obligat să locuiască în casa soţiei sale.

Fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină; prin urmare, femeile devin responsabile de belşugul recoltelor, căci ele cunosc „misterul" creaţiei. Este vorba de un mister religios, pentru că guvernează originea vieţii, hrana şi moartea. Glia este asimilată femeii. Mai târziu, după descoperirea plugului, munca agrară e asimilată actului sexual[63]. Dar vreme de milenii Mama-Pământ zămislea şi năştea singură, prin partenogeneză. Amintirea acestui „mister" supravieţuia încă în mitologia olimpică (Hera concepe singură şi dă naştere lui Hefaistos, lui Ares) şi se lasă descifrată în numeroase mituri şi în numeroase credinţe populare cu privire la zămislirea oamenilor din Pământ, naşterea pe sol, depunerea noului-

63 Vezi exemple în M. Eliade, Traité d'histoire des religions, § 91 sq.

născut pe pământ etc. [64]Născut din Pământ, omul, murind, se reîntoarce la mama sa, „Târăşte-te spre Pământ, mama ta”, exclamă poetul vedic (*Rig Veda*, X, 18,10).

Desigur, sacralitatea feminină şi maternă nu era ignorată în paleolitic (cf. 6), dar descoperirea agriculturii îi măreşte sensibil puterea. Sacralitatea vieţii sexuale, în primul rând sexualitatea feminină, se confundă cu enigma miraculoasă a creaţiei. Partenogeneza, *hieros gamos* şi orgia ritualică exprimă, în planuri diferite, caracterul religios al sexualităţii. Un simbolism complex, de structură antropocosmică, asociază femeia şi sexualitatea cu ritmurile lunare, cu pământul (asimilat matricei), şi cu ceea ce se poate numi „misteru1” vegetaţiei. Mister care reclamă „moartea” seminţei spre a-i asigura o nouă naştere, cu atât mai miraculoasă cu cât se manifestă printr-o uimitoare multiplicare. Asimilarea existenţei umane cu viaţa vegetativă se exprimă în imagini şi metafore împrumutate din drama vegetală (viaţa este că floarea câmpului etc.). Această imagerie a nutrit poezia şi reflexia filosofică timp de milenii şi ea rămâne încă „adevărată” pentru omul contemporan.

Toate aceste valori religioase consecutive descoperirii agriculturii au fost articulate progresiv în decursul timpului. Noi le-am amintit totuşi de pe acum pentru a reliefa caracterul specific al creaţiilor mezolitice şi neolitice. Vom întâlni mereu idei religioase, mitologii şi scenarii rituale solidare cu „misteru1” vieţii vegetale. Căci creativitatea religioasă a fost suscitată nu de *fenomenul empiric al agriculturii*, ci de *misterul naşterii*, *morţii* şi *al renaşterii* identificat în ritmul vegetaţiei. Crizele care pun în pericol recolta (inundaţiile, secetele etc.) vor fi traduse, pentru a fi înţelese, acceptate şi stăpânite, în drame mitologice. Aceste mitologii şi scenariile rituale care depind de ele vor domina timp de milenii civilizaţiile Orientului Apropiat. Tema mitică a zeilor care mor şi învie se numără printre cele mai importante. În anumite cazuri, aceste scenarii arhaice vor da naştere la noi creaţii

64 Ibid., § 86 sq; Mythes, rêves et mystères, pp. 218 sq.

religioase (de exemplu, Eleusis, Misterele greco-orientale; cf. 96).

Civilizaţiile agricole elaborează ceea ce se poate numi o *religie cosmică*, pentru că activitatea religioasă este concentrată împrejurul misterului central: *înnoirea periodică a Lumii*. La fel ca şi existenţa umană, ritmurile cosmice sunt exprimate în termeni împrumutaţi din viaţa vegetală. Misterul sacralităţii cosmice este simbolizat în Copacul Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic; cu alte cuvinte, în fiecare an, „Realitatea absolută", întinerirea, imortalitatea sunt accesibile unor privilegiaţi sub forma unui fruct sau a unui izvor lângă un arbore[65]. Arborele cosmic este socotit a fi în Centrul Lumii şi uneşte cele trei regiuni cosmice, căci el îşi afundă rădăcinile în Infern şi vârful său atinge Cerul[66].

Întrucât lumea trebuie reînnoită periodic, cosmogonia va fi reiterată prin ritualuri cu ocazia fiecărui An Nou. Acest scenariu mitico-ritual este atestat în Orientul Apropiat şi la indo-iranieni. Dar îl găsim, de asemenea, în societăţile de cultivatori primitivi, care prelungesc, întrucâtva, concepţiile religioase ale neoliticului. Ideea fundamentală – înnoirea Lumii prin repetarea cosmogoniei – e, desigur, mai veche, preagricolă. O regăsim, cu variaţii inevitabile, la australieni şi la numeroase triburi din America de Nord[67]. La paleocultivatori şi agricultori scenariul mitico-ritual de Anul Nou comportă revenirea morţilor; ceremonii asemănătoare supravieţuiesc în Grecia clasică, la vechii germani, în Japonia etc.

Experienţa timpului cosmic, mai ales în cadrul

---

65 Cf. M. Eliade, Traité d'histoire des religions, § 99 sq.

66 Este expresia cea mai răspândită a lui axis nuwdi; dar e probabil că simbolismul axei cosmice precede sau este independent de civilizaţiile agricole, întrucât el se găseşte în anumite culturi arctice.

67 A sc urmări exemplele în M. Eliade, Aspects du mythe. pp. 58 sq. [trad. românească, pp. 40 sq. — nota lrad.|. Australienii nu cunosc, la drept vorbind, o cosmogonie, dar „formarea Lumii" de către Fiinţe supraumane echivalează cu „creaţia" sa; cf. Religions australiennes, pp. 55 sq.

muncilor agricole, sfârşeşte prin a impune ideea *timpului circular* şi a *ciclului cosmic*. Deoarece lumea şi existenţa umană sunt valorizate în termenii vieţii vegetale, ciclul cosmic este conceput ca o repetare indefinită a aceluiaşi ritm: naştere, moarte, renaştere. În India postvedică această concepţie va fi elaborată în două doctrine solidare: aceea a ciclurilor *iyugá*) care se repetă la infinit şi aceea a transmigraţiei sufletelor. Pe de altă parte, ideile arhaice articulate în jurul înnoirii periodice a Lumii vor fi reluate, reinterpretate şi integrate în mai multe sisteme religioase din Orientul Apropiat. Cosmologiile eshatologiile şi mesianismele, care vor domina timp de două milenii Orientul şi lumea mediteraneană, îşi trag rădăcinile din concepţiile neoliticului.

La fel de importante au fost *valorizările religioase ale spaţiului*, adică, în primul rând, ale locuinţei şi satului. O existenţă sedentară organizează altfel lumea decât o viaţă nomadă. Pentru agricultor, spaţiul în care trăieşte: casa, satul, ogorul, constituie „adevărata lume”. „Centrul Lumii” este locul consacrat prin ritualuri şi rugăciuni, căci prin el are loc comunicarea cu Fiinţele supraumane. Nu cunoaştem semnificaţiile religioase atribuite de oamenii neoliticului din Orientul Apropiat caselor şi satelor lor. Se ştie, doar, că, începând de la un anumit moment, ei clădeau altare şi sanctuare. Dar în China se poate reconstitui simbolismul casei neolitice, pentru că există o continuitate sau o analogie cu anumite tipuri de locuinţe din Asia de Nord şi din Tibet. În cultura neolitică din Yangzhou există mici construcţii circulare (circa 5 în în diametru), cu stâlpi sprijinind acoperişul, aliniaţi împrejurul unei gropi centrale care slujea drept vatră. Acoperişul avea probabil o gaură prin care ieşea fumul din cămin. Această casă, clădită din materiale tari, ar fi avut aceeaşi structură ca şi iurta mongolă din zilele noastre[68].

---

68 R. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient", p. 168. A se vedea ibid. descrierea unui alt tip de locuinţă neolitică chineză: construcţii pătrate sau dreptunghiulare, semisubterane, prevăzute cu scări descendente.

Or, se cunoaşte simbolismul cosmologic pe care îl întruchipează iurta şi corturile populaţiilor nord-asiatice: Cerul este conceput ca un imens cort susţinut de un stâlp central: ţăruşul cortului său deschizătura superioară pentru evacuarea fumului sunt asimilate Stâlpului Lumii sau „Găurii cerului", Steaua Polară[69]. Această deschizătură este numită, de asemenea, „Fereastra Cerului". Tibetanii numesc deschiderea din acoperişul caselor lor „Soarta Cerului" său „Poarta Cerului".

Simbolismul cosmologic al locuinţei este atestat la un mare număr de societăţi primitive, în chip mai mult sau mai puţin manifest, locuinţa este considerată o *imago mundi.* Întrucât găsim exemple la toate nivelurile de cultură, nu vedem de ce primii oameni neolitici din Orientul Apropiat ar fi făcut excepţie, cu atât mai mult cu cât în această regiune simbolismul cosmologic al arhitecturii va cunoaşte cea mai bogată dezvoltare. Împărţirea locuinţei între cele două sexe (obicei atestat deja în paleolitic, 6) avea, probabil, o semnificaţie cosmologică. Diviziunile de care fac dovadă satele cultivatorilor corespund în general unei dihotomii în acelaşi timp clasificatoare şi rituală: Cer şi Pământ, masculin şi feminin etc., şi aparţin totodată la două grupe rituale antagonice. Or, cum vom vedea în numeroase ocazii, luptele rituale între două grupuri opuse joacă un rol important, mai ales în scenariile de Anul Nou. Fie că e vorba de repetiţia unei lupte mitice, ca în Mesopotamia (22), sau pur şi simplu de confruntarea dintre două principii cosmogonice (Iarnă/Vară; Zilnoapte; Viaţă/Moarte), semnificaţia profundă este în ambele cazuri aceeaşi: confruntarea, întrecerile, luptele trezesc, stimulează sau augmentează forţele creatoare ale vieţii[70]. Această concepţie bio-cosmologică, elaborată probabil de către agricultorii din neolitic, va cunoaşte în decursul vremilor multiple reinterpretări, chiar deformări. Ea este

69 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, p. 213.

70 Cf. M. Eliade „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités", în Nostalgie des origines, pp. 249-336, în special pp. 315 sq.

greu recognoscibilă, de exemplu, şi în anumite tipuri de dualism religios.

Nu pretindem că am enumerat toate creaţiile religioase suscitate de descoperirea agriculturii. Ne-am mulţumit să arătăm sursă comună, în neolitic, a câtorva idei care îşi vor cunoaşte dezvoltarea, adeseori, mii de ani mai târziu. Să adăugăm că difuziunea religiozităţii structurii agrare a avut drept rezultat, în ciuda nenumăratelor variaţii şi inovaţii, constituirea unei anumite unităţi fundamentale, care, încă în zilele noastre, apropie societăţi rurale atât de depărtate unele de altele cum sunt acelea din preajma Mediteranei, din India şi din China.

13. Religii neolitice în Orientul Apropiat

S-ar putea spune că, din neolitic până în epoca fierului, istoria ideilor şi a credinţelor religioase se confundă cu istoria civilizaţiei. Fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenţie economică şi socială este, se pare, „dublată" de o semnificaţie şi de o valoare religioasă. Când, în paginile care urmează, vom menţiona anumite inovaţii ale neoliticului, va trebui să ţinem seama în egală măsură de „ecoul" lor religios. Totuşi, pentru a nu întrerupe prea des unitatea expunerii, nu le vom scoate chiar totdeauna în relief.

Astfel, de exemplu, toate aspectele culturii de la Ierihon ar merita un comentariu religios. Ierihonul este poate *cel mai vechi oraş din lume* (cea – 6850,6770)[71], deşi nu cunoştea ceramică. Totuşi, fortificaţiile, turnul masiv, marile edificii publice – dintre care unul, cel puţin, pare a fi fost construit în vederea unor ceremonii rituale – denotă o integrare socială şi o organizare economică ce anunţă viitoarele state-cetăţi din Mesopotamia. J. Garstang şi

71 K.M. Kenyon, Archaeology in the Holy Land, pp. 39 sq. Formula — „primul oraş din lume" — a fost criticată de G. Childe şi R.J. Braidwood. După Kathleen Kenyon, primii natufieni construiseră, lângă marele izvor, un sanctuar care a ars înainte de-7800.

Kathleen Kenyon au scos la iveală mai multe clădiri având o structură puţin comună, pe care le-au numit „temple” şi „capelă de familie”. Printre documentele clar religioase, două statuete feminine şi câteva altele figurând animale indică un cult al fertilităţii. Unii autori au acordat o semnificaţie particulară resturilor a trei imagini în ipsos descoperite de J. Garstang în anii ’30: ele ar reprezenta un om cu barbă, o femeie şi un copil. Ochii sunt marcaţi cu scoici. Garstang a crezut că a putut să identifice în aceste resturi cea mai veche triadă divină cunoscută, comportând probabil o mitologie analoagă aceleia care va domina mai târziu Orientul Apropiat. Dar această interpretare este încă controversată[72].

Morţii erau îngropaţi sub pardoseală caselor. Câteva cranii exhumate de către Kathleen Kenyon[73] ne arată o pregătire specială: părţile inferioare sunt mulate în ipsos şi ochii sunt marcaţi cu scoici, astfel încât au putut fi asemuite cu nişte adevărate portrete. E vorba, desigur, de un cult al craniilor[74]. Dar s-ar putea spune, de asemenea, că e vorba de efortul de a păstra amintirea individului viu.

Regăsim cultul craniilor la Tell Ramad (în Siria, lângă Damasc) unde săpăturile au scos la lumina zilei calote craniene cu fruntea vopsită în roşu şi cu faţa supramodelată[75]. Tot din Siria (Tell Ramad şi Byblos), mai exact la niveluri datând din mileniul al cincilea, provin câteva figurine antropomorfe din lut. Cea descoperită la Byblos este bisexuală[76]. Alte statuete feminine, găsite în Palestina şi datând din jurul anilor – 4500, o prezintă pe

---

72 Cf. E. Anati, Palestine before the Hebrews, p. 256, care admite interpretarea lui Garstang. împotrivă: J. Cauvin, Religions néolithiques de Syro-Palestine, p. 51.

73 K. Kenyon, Archaeology in the Holy Land. p. 50.

74 K. Kenyon, Digging up Jericho, pp. 53 sq., 84 sq. Vezi.de asemenea, Müller-Karpe, Handbuch, II. pp. 380-381; J. Cauvin, op. cit., pp. „ sq.

753 3 Săpăturile lui H. Contenson, rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 59 sq. şi fig. 18.

76 Săpăturile lui H. Contenson (Tell Ramad) şi M. Dunand (Byblos), rezumate de J. Cauvin, op. cit., pp. 79 sq. şi fig. 26,28.

Zeiţa-Mamă sub un aspect terifiant şi demoniac[77].

Cultul fertilităţii şi cultul morţilor par deci solidare. Într-adevăr, culturile de la Hacilar şi de la Çatal Hüyük (7000), în Anatolia, cane au precedat – şi probabil au influenţat – cultura preceramică din Ierihon, indică existenţa unor credinţe similare. Cultul craniilor este amplu atestat la Hacilar. La Çatal Hüyük, scheletele erau îngropate sub pardoseală caselor, însoţite de ofrande funerare: bijuterii, pietre semipreţioase, arme, textile, vase de lemn etc.38 în cele patruzeci de sanctuare dezgropate până în 1965 s-au găsit numeroase statuete în piatră şi în argilă. Principala divinitate este zeiţa, prezentată sub trei aspecte: femeie tânără, mamă dând naştere unui copil (sau unui taur) şi bătrână (întovărăşită, adeseori, de o pasăre de pradă). Divinitatea masculină apare sub forma unui băiat sau adolescent – copil sau amant al zeiţei – şi a unui adult cu barbă, călărind uneori animalul său sacru, taurul. Varietatea picturilor pe pereţi este uimitoare; nu există două sanctuare care să fie similare. Reliefuri ale zeiţei, adesea înalte de doi metri, modelate în ipsos, în lemn sau în argilă, şi capete de tauri – epifanie a zeului – erau fixate pe pereţi. Simbolistica sexuală este absentă, dar sânul femeii şi cornul taurului – simboluri ale vieţii – se întrepătrund deseori. Un sanctuar (în jur de – 6200) conţinea patru cranii umane aşezate sub capete de taur fixate în perete. Unul din pereţi este decorat cu picturi reprezentând vulturi cu picioare de om atacând oameni fără capete. E vorba, desigur, de un complex mitico-ritual important, dar a cărui semnificaţie ne scapă.

La Hacilar, la un nivel datat – 5700, zeiţa este arătată şezând pe un leopard, sau în picioare, ţinând un pui de leopard, sau cu totul singură, în picioare, aşezată, îngenuncheată, odihnindu-se sau întovărăşită de un copil. Adesea, este reprezentată goală sau încinsă cu o cingătoare minusculă. Tot aici este înfăţişată fie tânără, fie mai în vârstă. La un nivel mai recent (5435, – 5200),

77 Vezi figurinele găsite la Munhata, Tel-Aviv şi Shaar-Ha-Golan, reproduse de către J. Cauvin, fig. 29^-30.

figurinele înfăţişând-o pe zeiţă cu copil sau întovărăşită de un animal, precum şi statuile masculine dispar. În schimb, ultimele faze ale culturii de la Hacilar sunt caracterizate printr-o ceramică admirabilă, bogat ornamentată cu desene geometrice[78].

Cultura zisă de la Tell Halaf[79] apare în momentul dispariţiei culturilor din Anatolia. Ea cunoaşte cuprul şi pare să fie creaţia unei populaţii coborând din nord, poate din fugarii de la Hacilar şi Çatal Hüyük. Complexul religios de la Tell Halaf nu diferă prea mult de culturile care ne-au reţinut până în prezent. Morţii erau îngropaţi însoţiţi de ofrande, printre care figurine din lut. Taurul sălbatic era venerat ca epifanie a fertilităţii masculine. Imagini de tauri, bucranuri motive ornamentale figurând capete de taur descărnate – nota trad., capete de berbeci şi securea dublă aveau, desigur, un rol cultual, în legătură cu zeul furtunii, atât de important în toate religiile Orientului Apropiat antic. Totuşi nu s-au găsit figurine masculine, în timp ce imagini ale zeiţei abundă; întovărăşită de porumbei, cu sâni exageraţi, reprezentată de multe ori în poziţie ghemuită, e greu să nu recunoaştem imaginea exemplară a Zeiţei-Mame[80].

Cultura halafiană a fost distrusă sau a dispărut către – „00, – 4300, în vreme ce cultura de la Obeid, originară din Irakul meridional, se răspândea în toată Mesopotamia. Ea este deja atestată la Warka (sumerianul Uruk, semitul Erech) către – 4325. Nicio cultură preistorică n-a exercitat o influenţă comparabilă. Progresul în prelucrarea metalelor este considerabil (topoare din aramă, diverse obiecte din aur). Bogăţia se acumulează prin progresul agriculturii şi prin comerţ. Un cap de bărbat aproape în

78 J. Mellaart, „Hacilar, A Neolitic Village Site", pp. 94 sq.; id., Eorliest Civilizations of the Near East, pp. 87 sq.

79 După numele locului, Tell Halaf, în satul Arpachiyah, lângă Moşul.

80 Prezentare generală şi bibliografie în Müller-Karpe, op. cit., II, pp. 59 sq. Pentni simbolismul religios al figurinelor şi al motivelor iconografice halafiene, cf. B.L. Goff, Symbols of Prehistoric Mesopotamia, pp. 11 sq.

mărime naturală şi capete de animale în marmură au, desigur, o semnificaţie religioasă. Anumite sigilii de tip Gawra reprezintă diferite scene de cult (personaje în jurul unui altar împodobit cu bucranuri, dansuri rituale, animale emblematice etc.). Figurile omeneşti sunt puternic schematizate. Tendinţa nonfiguративă caracterizează, de altfel, întreaga cultură de la Obeid. Sanctuarele desenate pe amulete nu sunt copia unor edificii particulare, ci reprezintă un fel de imagine exemplară a templului.

Statuete umane în piatră de var înfăţişează probabil preoţi. Într-adevăr, noutatea cea mai semnificativă a perioadei de la Obeid este apariţia templelor monumentale[81]. Unul din cele mai remarcabile este Templul Alb (3100), de 22,3 x 17,5 în, înălţat pe o platformă lungă de 70 în, largă de 66 în şi înaltă de 13 în. Această platformă încorporează resturile vechilor sanctuare şi constituie un *ziqqurat*, un „munte" sacru al cărui simbolism ne va reţine mai târziu (54).

14. Edificiul spiritual al neoliticului

Pentru ceea ce ne-am propus, ar fi inutil să urmărim difuziunea agriculturii şi, mai târziu, a metalurgiei, prin Egeea şi Mediterana orientală, în Grecia, în Balcani şi regiunile danubiene, şi în restul Europei; inutil, de asemenea, să urmărim difuziunea ei către India, China şi Asia de Snd-Est. Să amintim doar că, la început, agricultura a pătruns destul de lent în unele regiuni ale Europei. Pe de o parte, climatul postglaciar permitea societăţilor mezolitice din Europa Centrală şi Occidentală să subziste din produsele de vânătoare şi pescuit. Pe de altă parte, cultura cerealelor trebuie adaptată la o zonă temperată şi cu păduri. Primele comunităţi agricole se dezvoltă de-a lungul cursurilor de apă şi la liziera marilor păduri. Totuşi, propagarea agriculturii neolitice, începută în Orientul Apropiat către – 8000, se dovedeşte un proces

81 Vezi Müller-Karpe, op. cit., II, pp. 61 sq., 339,351,423; M. E. L. Mallowan, Early Mesopotamia and Iran, pp. 40 sq. (Templul Alb).

ineluctabil, în pofida rezistenţei unor populaţii, mai ales după cristalizarea păstoritului, difuziunea culturii plantelor alimentare avansa spre Australia şi Patagonia, când s-au făcut simţite efectele colonizării europene şi ale revoluţiei industriale.

Propagarea cerealiculturii vehiculează ritualuri, mituri şi idei religioase specifice. Dar nu e vorba de un proces mecanic. Chiar reduşi, cum suntem, la documente arheologice – altfel zis, necunoscând semnificaţiile religioase, în primul rând miturile şi ritualurile – constatăm diferenţe, uneori destul de importante, între culturile neolitice europene şi sursele lor orientale. E sigur, de exemplu, că cultul taurului, atestat de numeroase imagini în regiunile danubiene, provine din Orientul Apropiat. Totuşi, nu există dovezi despre un sacrificiu al taurului, aşa cum se practică în Creta sau în culturile neolitice de pe Indus. Tot astfel, reprezentări de zei sau ansamblul iconografic Zeiţa-Mamă-Copilul, figuri atât de comune în Orient, sunt destul de rare în regiunile danubiene. În plus, asemenea statuete n-au fost niciodată găsite în morminte.

Unele descoperiri recente au confirmat în mod strălucit originalitatea culturilor arhaice din Europa de Snd-Est, adică a complexului pe care Marija Gimbutas îl numeşte „Old European civilization”. Într-adevăr, o civilizaţie care cuprinde cultura grâului şi a orzului, domesticirea oilor, a vitelor mari şi a porcului, se manifestă simultan, către – 7000 sau mai înainte, pe coastele Greciei şi Italiei, în Creta, în Anatolia meridională, în Siria şi Palestina şi în Semilună Roditoare. Or, pe baza datării cu radiocarbon, nu se poate afirma că acest complex cultural şi-a făcut apariţia în Grecia *mai târziu* decât în Semilună Roditoare, în Siria, în Cilicia sau în Palestina. Nu ştim încă, deocamdată, care a fost „impulsul iniţial” al acestei culturi[82]. Dar nu există vreo dovadă arheologică pentru a indica un aflux de imigranţi veniţi din Asia Mică, în posesia plantelor cultivate şi a animalelor domestice”.

82 Marija Gimbutas, „Old Europe c. 7000-3500 B. C", p. 5.

Oricare ar fi originea sa, „civilizaţia europeană arhaică” s-a dezvoltat într-o direcţie originală, care o distinge atât de culturile Orientului Apropiat cât şi de acelea ale Europei Centrale şi Septentrionale. Între – 6500 şi – 5300 a avut loc un puternic avânt cultural în Peninsulă Balcanică şi în Anatolia centrală. Un mare număr de obiecte (sigilii cu ideograme, figuri umane şi animale, vase teriomorfe, imagini de măşti divine) indică activităţi rituale. Către mijlocul mileniului al VI-lea, se înmulţesc satele apărate de şanţuri sau ziduri şi putând să cuprindă până la 1 000 de locuitori45. Un mare număr de altare şi sanctuare şi diverse obiecte cultuale vădesc o religie bine organizată. În staţiunea neolitică de la Căscioarele, la 60 km sud de Bucureşti, s-au scos la iveală rămăşiţele unui templu ai cărui pereţi erau pictaţi cu magnifice spirale în roşu şi verde pe fond alb-gălbui. Nu s-au găsit statuete, dar o coloană de doi metri şi o alta mai mică indică un cult al stâlpului sacru, simbol al lui *axis mundi46*.

Deasupra acestui templu era altul, mai recent, în care s-a găsit modelul în lut ars al unui sanctuar. Macheta reprezintă un complex arhitectonic destul de impresionant: patru temple situate pe un piedestal înalt[83].

În Peninsulă Balcanică au fost găsite mai multe modele de temple. Adăugate la nenumărate alte documente (figurine, măşti, diverse simboluri nonfigurative etc.), ele indică bogăţia şi complexitatea unei religii al cărei conţinut rămâne încă inaccesibil[84].

Ar fi de prisos să enumerăm toate documentele neolitice susceptibile de o interpretare religioasă. Vom face uneori referiri la ele evocând preistoria religioasă a anumitor zone nucleice (Mediterană, India, China, Asia de

---

83 Hortensia Dumitrescu, „Un model de sanctuar descoperit la Căscioarele", fig. 1 si 4 (aceasta din urmă. reprodusă de M. Gimbutas, fig. I,p. 12).

84 După M. Gimbutas, „civilizaţia arhaică europeană" elaborase şi o scriere (cf. fig. 2 şi 3), deja către ~ 53(X) - 5200, adică cu 2 000 de ani înainte de Sumer (p. 12). Dezintegrarea acestei civilizaţii începe după ~ 3500, în urma invaziei populaţiilor stepei pontice (p. 13).

Snd-Est, America Centrală). Menţionăm de acum că, reduse doar la documente arheologice, şi fără luminile aduse de către textele sau tradiţiile anumitor societăţi agricole, tradiţii încă vii la începutul secolului, religiile neolitice riscă să pară simpliste şi monotone. Căci documentele arheologice ne prezintă o viziune fragmentară şi, în fond, mutilată a vieţii şi a gândirii religioase. Am văzut ce ne revelă documentele religioase ale primelor culturi neolitice: culte ale morţilor şi ale fertilităţii reprezentate prin statuetele zeiţelor şi ale zeului furtunii (cu epifaniile sale: taurul, bucranul); credinţe şi ritualuri în legătură cu „misterul" vegetaţiei; asimilarea femeie-glie-plantă, implicând omologia naştere-renaştere (iniţiere); foarte probabil, speranţa unei postexistenţe; o cosmologie comportând simbolismul unui „Centru al Lumii" şi spaţiul locuit ca o *imago mundi*. E de ajuns să luăm în considerare o societate contemporană de cultivatori primitivi ca să ne dăm seama de complexitatea şi bogăţia unei religii articulate în jurul ideilor de fertilitate chtoniană şi de ciclu viaţă-moarte-postexistenţă[85].

De altfel, îndată ce primele texte vin să se adauge la documentele arheologice din Orientul Apropiat, se constată în ce măsură ele revelează un univers de semnificaţii nu numai complexe şi profunde, ci totodată îndelung meditate, reinterpretate şi adesea pe cale de a deveni obscure, aproape de neînţeles. În anumite cazuri, primele texte care ne sunt accesibile reprezintă amintirea aproximativă a unor creaţii religioase imemoriale, devenite desuete sau pe jumătate uitate. E important să nu pierdem din vedere că grandioasa spiritualitate neolitică nu e „transparentă" prin documentaţia de care dispunem. Posibilităţile semantice ale documentelor arheologice sunt

85 O analiză comparativă a iconografiei şi simbolismului motivelor ornamentale, relevate pe vasele şi obiectele din bronz, este uneori susceptibilă să lărgească sensibil cunoaşterea unei religii preistorice; dar aceasta se verifică începând cu ceramica pictată şi mai ales cu epoca metalelor.

limitate şi primele texte exprimă o viziune a lumii puternic influenţată de ideile religioase solidare cu metalurgia, cu civilizaţia urbană, cu regalitatea şi cu un corp sacerdotal organizat.

Dar dacă edificiul spiritual al neoliticului[86] nu ne mai este accesibil în ansamblul său, fragmente răzleţe s-au păstrat în tradiţiile societăţilor ţărăneşti. Continuitatea Jocurilor sacre" (cf. 8) şi a anumitor ritualuri agrare şi funerare nu mai trebuie demonstrată. În Egiptul secolului XX, snopul ritual este legat în acelaşi chip cum se vede pe monumentele antice, care reproduc, de altfel, un obicei moştenit din preistorie. În Arabia Petraea, ultimul snop este îngropat şi se cheamă „Bătrânul", adică poartă acelaşi nume pe care-l avea şi în vremea Egiptului faraonic. Grâul fiert care este oferit la funeralii şi parastase în România şi în Balcani se cheamă *coliva*. Numele (*Kollyva*) şi ofranda sunt atestate în Grecia antică, dar obiceiul este, desigur, mai arhaic (se crede că îl regăsim în mormintele de la Dipylon). Leopold Schmidt a arătat că anumite scenarii mitico-rituale, încă în vigoare la ţăranii din Europa Centrală şi snd-orientală la începutul secolului XX, păstrează fragmente mitologice şi ritualuri dispărute, în Grecia veche, încă înainte de Homer. De prisos să continuăm. Să subliniem doar că atari rituri s-au menţinut timp de 4 000-5 000 de ani, dintre care ultimii 1 000-1 500 de ani sub vigilenţa celor două religii monoteiste cunoscute prin rigoarea lor, creştinismul şi islamul.

15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului

„Mitologiei pietrei şlefuite" i-a urmat o „mitologie a metalelor"; cea mai bogată şi mai caracteristică a fost elaborată în jurul fierului. Se ştie că „primitivii", ca şi populaţiile preistorice, au prelucrat fierul meteoritic cu mult înainte de a fi învăţat să utilizeze minereurile feroase

86 Ne referim, de bună seamă, la neoliticul arheologic din Orientul Mijlociu şi din Europa.

superficiale. Ei tratau anumite minereuri ca pietre, adică le priveau drept materiale brute pentru fabricarea de unelte litice[87]. Când Cortez i-a întrebat pe conducătorii azteci de unde şi-au făcut rost de cuţite, aceştia i-au arătat cerul. Într-adevăr, săpăturile n-au dat la iveală nicio urmă de fier terestru în zăcămintele preistorice ale Lumii Noi[88]. Popoarele paleo-orientale împărtăşeau după toate aparenţele idei asemănătoare. Cuvântul sumerian AN. BAR, cea mai veche vocabulă pentru a desemna fierul, cuprinde semnele „cei" şi „foc". E tradus în general prin „metal celest" sau „metal-stea". Timp îndelungat egiptenii n-au cunoscut decât fierul meteoritic. Aceeaşi situaţie la hittiţi: un text din secolul al XTV-lea precizează că regii hittiţi utilizau „fierul negru din cer**[89].

Dar metalul era rar (era la fel de preţios ca aurul) şi folosirea sa a fost mai degrabă ritualică. A fost necesară descoperirea topirii minereurilor pentru a se inaugura o nouă etapă în istoria omenirii. Spre deosebire de aramă şi bronz, metalurgia fierului a devenit foarte repede industrială. O dată descoperit secretul topirii magneţi tului sau a hematitului, procurarea unor cantităţi mari de metal n-a mai fost o problemă, căci zăcămintele erau foarte bogate şi relativ uşor de exploatat. Dar tratarea minereului terestru se deosebea de aceea a fierului meteoritic, ea era, de asemenea, diferită de tehnica topirii aramei şi a bronzului. Abia după descoperirea cuptoarelor, şi mai ales după punerea la punct a tehnicii „întăririi" metalului adus la incandescenţă, fierul şi-a câştigat poziţia sa predominantă. Metalurgia fierului terestru este aceea care a făcut acest metal apt pentru folosirea zilnică.

Acest lucru a avut consecinţe religioase importante. Alături de sacralitatea celestă, imanentă meteoriţilor, ne aflăm acum în prezenţa sacralităţii telurice, la care participă minele şi minereurile. Metalele „cresc" în sânul

87 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p. 20.

88 R.C. Forbes, Metallurgy in Antiquity, p. 401.

89 T. A. Rickard, Man and Metals. I, p. 149.

pământului[90]. Peşterile şi minele sunt asimilate matricei Mamei-Pământ. Minereurile extrase din mine sunt într-o anume măsură „embrioni". Ele cresc lent, ca şi cum s-ar supune altui ritm temporal decât cel al vieţii organismelor vegetale şi animale – dar cresc totuşi şi ele, se „coc" în întunecimile telurice. Extragerea lor din sânul Mamei-Pământ este deci o operaţie făcută înainte de termen. Dacă li s-ar fi lăsat timp să se dezvolte (adică *ritmul geologic* al vremurilor), minereurile ar fi devenit metale mature, „perfecte".

Peste tot în lume, minerii practică rituri comportând o stare de puritate, post, meditaţie, rugăciuni şi acte de cult. Riturile sunt cerute de natura operaţiei care se are în vedere, căci are loc o intrare într-o zonă sacră, ştiută ca inviolabilă; se intră în contact cu o sacralitate care nu participă la universul religios cunoscut, o sacralitate mai profundă şi, totodată, mai periculoasă. Există sentimentul aventurării într-un domeniu care nu mai aparţine de drept omului: lumea subterană cu misterele sale şi cu lenta gestaţie mineralogică ce are loc în măruntaiele Mamei-Pământ. Toate mitologiile minelor şi munţilor, nenumăratele zâne, genii, elfi, fantome şi spirite sunt epifaniile multiple ale *prezenţei sacre* pe care omul o înfruntă pătrunzând în nivelurile geologice ale Vieţii.

Încărcate de această sacralitate întunecoasă, minereurile sunt îndreptate apoi către cuptoare. Atunci începe operaţia cea mai grea şi cea mai aventuroasă. Meşterul se substituie Mamei-Pământ pentru a accelera şi desăvârşi „creşterea". Cuptoarele sunt într-o anumită măsură o nouă matrice, artificială, în care minereul îşi desăvârşeşte gestaţia. De aici numărul infinit de precauţii, tabuuri şi rituale care însoţesc topirea[91].

Metalurgul, ca şi fierarul, şi ca şi, mai înainte, olarul,

---

90 Vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 46 sq.

913 5 Ibid., pp. 61 sq. Unele populaţii africane împart minereurile în „bărbaţi" şi „femei"; în China antică. Marele Yu, metalurgul primordial, deosebea metalele masculine de metalele feminine; ibidp. 37. In Africa, operaţia topirii este asimilată actului sexual; ibid., p. 62.

este un „stăpân al focului”. El operează prin foc trecerea de la o stare la alta a materiei. În ce-i priveşte pe metalurg, el accelerează „creşterea” minereurilor, le face „coapte”, într-un interval miraculos de scurt. Fierul se dovedeşte a fi mijlocul de „a face mai repede”, dar şi de a face *altceva* decât ceea ce era deja în natură. Acesta este motivul pentru care în societăţile arhaice, topitorii şi fierarii sunt renumiţi ca „stăpâni ai focului”, alături de şamani, vindecători şi magicieni. Dar caracterul ambivalent al metalului – încărcat de forţe în acelaşi timp sacre şi „demonice” – se transmite metalurgilor şi fierarilor; aceştia sunt ţinuţi la înaltă cinste, dar totodată temuţi, îndepărtaţi sau chiar dispreţuiţi[92].

În numeroase mitologii, fierarii divini făuresc armele zeilor, asigurându-le astfel victoria împotriva Dragonilor şi altor Fiinţe monstruoase. Într-un mit canaanean, Kôshar-wa-Hasis (literal, „îndemânatec-şi-viclean”) făureşte pentru Baal cele două măciuci cu care îl va doborî pe Yam, Stăpânul mărilor şi al apelor subpământene (cf. 49). În versiunea egipteană a mitului, Ptah (Zeul-Olar) făureşte armele cu care Horus îl va înfrânge pe Seth. Tot astfel, faurul divin Tvastr lucrează armele lui Indra în timpul luptei sale cu Vţtra; Hefaistos făureşte fulgerul datorită căruia Zeus va triumfa asupra lui Typhon (cf. 84). Dar cooperarea între Faurul divin şi zei nu se restrânge doar la ajutorul dat în lupta decisivă pentru suveranitatea lumii. Faurul este, în egală măsură, arhitectul şi artizanul zeilor, el conduce construcţia palatului lui Baal şi înzestrează sanctuarele altor divinităţi. Mai mult decât atât, acest Zeu-Faur are legături cu muzică şi cântecul, tot astfel cum în numeroase societăţi fierarii şi căldărarii sunt, de asemenea, muzicieni, poeţi, vraci şi vrăjitori[93]. La niveluri variate de cultură (dovadă de mare vechime), se pare că există o legătură intimă între arta faurului, tehnicile oculte (şamanism, magie, practica vindecării etc.) şi arta

92 Cu privire la situaţia ambivalenţă a fierarilor în Africa, cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.

93 Ibid., pp. 101 sq.

cântecului, a dansului şi a poeziei.

Toate aceste idei şi credinţe dezvoltate în jurul meseriei minerilor, metalurgilor şi fierarilor au îmbogăţit considerabil mitologia lui *homo faber* moştenită din epoca pietrei. Dar dorinţa de a colabora la perfecţionarea Materiei a avut consecinţe importante. Asumându-şi responsabilitatea de a schimba Natura, omul s-a substituit Timpului; ceea ce ar fi avut nevoie de eoni întregi pentru a se „coace" în adâncimile subpământene, meşterul crede că o poate face în câteva săptămâni; căci cuptorul înlocuieşte matricea telurică.

Milenii mai târziu, alchimistul nu va gândi altminteri. Un personaj din piesă lui Ben Jonson, *The Alchemist*, declară: „plumbul şi alte metale ar fi fost aur *dacă ar fi avut timpul necesar ca să* devinăiar un alt alchimist adaugă: „Şi aceasta este ceea ce facem noi, prin arta noastră"[94]. Lupta pentru „stăpânirea Timpului" – care vă cunoaşte cel mai mare succes o dată cu „produsele sintetice", obţinute de chimia organică, etapă decisivă în „prepararea sintetică a Vieţii" (homunculus, vechiul vis al alchimiştilor) –, această luptă pentru a se substitui Timpului, care îl caracterizează pe omul societăţilor tehnologice moderne, era deja angajată în epoca fierului. Vom cântări mai târziu semnificaţiile sale religioase.

CAPITOLUL III

RELIGIILE MESOPOTAMIENE

16. „Istoria începe în Sumer..."

Este, după cum se ştie, titlul unei cărţi a lui S.N. Kramer. Eminentul orientalist american arăta că *primele* informaţii privind numeroase instituţii, tehnici şi concepţii religioase s-au păstrat în textele sumeriene. E vorba de

94 Ibid., pp. 54 sq., 175 sq. A se vedea, de asemenea, capitolele privind alchimia occidentală şi implicaţiile religioase ale „progresului ştiinţific" în partea a III-a a lucrării de faţă.

primele *mărturii scrise*, al căror original urcă până în mileniul al treilea. Dar aceste mărturii reflectă, desigur, credinţe religioase mai vechi.

Originea şi istoria veche a civilizaţiei sumeriene sunt încă slab cunoscute. Se presupune că o populaţie vorbind sumeriana, limbă care nu este semitică şi nu se lasă explicată prin nicio altă familie lingvistică cunoscută, a coborât din regiunile septentrionale şi s-a instalat în Mesopotamia de Jos. Foarte probabil, sumerienii i-au supus pe autohtoni, cărora nu li se cunoaşte deocamdată componenţa etnică (din punct de vedere cultural ei aparţineau civilizaţiei zisă de la Obeid, cf. 13). Destul de curând, grupuri de nomazi venind din deşertul Siriei şi vorbind o limbă semitică, akkadiana, au început să intre în teritoriile de la nord de Sumer, pătrunzând mereu, în valuri succesive, în oraşele sumeriene. Către mijlocul mileniului al III-lea, sub un conducător devenit legendar, Sargon, akkadienii şi-au impus supremaţia asupra cetăţilor sumeriene. Totuşi, chiar înainte de cucerire s-a dezvoltat o simbioză sumero-akkadiană puternic amplificată după unificarea celor două ţări. Acum 30 sau 40 de ani numai, savanţii vorbeau despre o singură cultură, babiloniană, rezultat al fuziunii acestor două ramuri etnice. Astăzi, toţi savanţii s-au pus de acord cu studierea separată a aportului sumerian şi akkadian, căci, în ciuda faptului că ocupanţii asimilaseră cultura învinşilor, geniul creator al celor două popoare era diferit.

Mai ales în domeniul religios, aceste diferenţe pot fi lesne sesizate. Din cea mai veche antichitate însemnul caracteristic al fiinţelor divine era o tiară cu două coarne. În Sumer, deci, ca peste tot în Orientul Mijlociu, simbolismul religios’al taurului, atestat din neolitic, s-a transmis fără întrerupere. Altfel spus, modalitatea divină era definită prin *forţa* şi prin *„transcendenţa” spaţiala*, *i*E. Cerul furtunos în care răsună tunetul (căci tunetul era asimilat mugetului taurului). Structura „transcendentă”, celestă, a fiinţelor divine este confirmată de semnul determinativ care precede ideogramele lor şi care

reprezenta, la origine, o stea. După vocabulare, semnificaţia proprie a acestui determinativ este „cer”. Prin urmare, orice divinitate era imaginată ca o fiinţă celestă; de aceea zeii şi zeiţele radiau o lumină foarte puternică.

Primele texte sumeriene reflectă munca de clasificare şi de sistematizare efectuată de către preoţi. Există la început triada Marilor Zei, urmată de triadă zeilor planetari. Dispunem, în plus, de liste considerabile de divinităţi de tot felul, despre care nu ştim mai nimic în afară de numele lor. În zorii *istoriei* sale, religia sumeriană se dovedeşte deja „veche”. Desigur, textele descoperite până în prezent sunt fragmentare şi interpretarea lor e deosebit de grea. Totuşi, chiar bazându-ne pe această informaţie lacunară, ne dăm seama că anumite tradiţii religioase erau pe punctul de a-şi pierde semnificaţiile dintâi. Se decelează acest proces chiar în triada Zeilor Mari, constituită de An, En-lil şi En-ki. Cum o arată însuşi numele său (*an* cer), primul este un zeu uranian. Trebuia să fie zeul suveran, prin excelenţă, cel mai important al panteonului; dar An prezintă deja sindromul unui *deus otiosus*. Mai activi şi mai actuali sunt En-lil, zeul atmosferei (numit şi „Marele Munte”) şi En-ki, „Domnul Pământului”, zeul „temeliilor[95], care a fost greşit considerat drept Zeu al Apelor, deoarece, în concepţia sumeriană, pământul era *considerat ca fiind aşezat pe ocean*.

Până în prezent nu s-a descoperit niciun text cosmogonic propriu-zis, dar câteva aluzii ne permit să reconstituim momentele decisive ale creaţiei, aşa cum o concepeau sumerienii. Zeiţa Nammu (al cărei nume este scris prin pictograma desemnând „Marea primordială”) este prezentată ca „mama care a zămislit Cerul şi Pământu1” şi „strămoaşa care a născut pe toţi zeii”. Tema Apelor Primordiale, imaginate ca o totalitate în acelaşi timp cosmică şi divină, este destul de des întâlnită în cosmogoniile arhaice. Şi în acest caz masa acvatică este

95 Am urmat interpretarea dată de R. Jestin, „La religion sumerienne", p. 170.

identificată cu Mama originară care a născut, prin partenogeneză, primul cuplu, Cerul (An) şi Pământul (Ki), încărnând principiile masculin şi feminin. Acest prim cuplu era împreunat, până la confundare, într-un *hieros gamos*. Din legătura lor s-a născut En-lil, zeul atmosferei. Un alt fragment ne informează că acesta din urmă şi-a despărţit părinţii: zeul An a urcat Cerul în înalt, iar En-lil a luat-o cu el pe mama sa, Pământu11. Tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ este de asemenea destul de răspândită. O găsim, într-adevăr, la diferite niveluri de cultură. Dar probabil că versiunile înregistrate în Orientul Mijlociu şi în Mediterana derivă, în ultimă instanţă, din tradiţia sumeriană.

Unele texte evocă perfecţiunea şi beatitudinea „începuturilor"; „zilele de demult când fiecare lucru era creat perfect" etc.2 Totuşi, adevăratul rai pare să fie Dilmun, ţara unde nu există nici boală, nici moarte. Acolo „niciun leu nu ucide, niciun lup nu răpeşte mielul... Niciun bolnav nu spune: Mă dor ochii!... Niciun paznic de noapte nu dă înconjur locuinţei sale..." 3. Însă această perfecţiune era, în fond, o stagnare. Căci zeul En-ki, Stăpânul ţării Dilmun, dormea de multă vreme lângă soţia sa, încă virgină, aşa cum Pământul însuşi era virgin. Trezindu-se, En-ki s-a împreunat cu zeiţa Nin-gur-sag, şi apoi cu fiica acesteia, şi pe urmă cu fiica fiicei acesteia – căci e vorba de o teogonie care trebuie să aibă loc în acest tărâm paradisiac. Dar o întâmplare, în aparenţă nesemnificativă, a produs prima dramă divină. Zeul mănâncă anumite plante care fuseseră chiar atunci create: or, el trebuia să le „hotărască soarta", adică să le fixeze modalitatea de a fi şi funcţia. Ultragiată de acest gest necugetat, Nin-gur-sag declară că nu-l va mai privi pe En-ki cu „privirea vieţii" până când acesta va muri. Într-adevăr, rele necunoscute îl lovesc pe zeu şi slăbirea sa progresivă îi anunţă un sfârşit apropiat. În cele din urmă, tot soţia este aceea care-l vindecă4.

Atât cât s-a putut reconstitui, acest mit trădează modificări cărora nu li se poate preciza intenţia. Tema

paradisului, completată cu o teogonie, se desăvârşeşte într-o dramă care dezvăluie rătăcirea şi pedepsirea unui zeu creator, urmate de slăbirea sa extremă, care îl meneşte morţii. Desigur, este vorba de o „eroare" fatală, pentru că En-ki *nu s-a comportai conform principiului pe care îl încărna*. Această greşeală riscă să determine o criză în structura însăşi a creaţiei sale. Alte texte ne-au transmis plângerile zeilor când cad victimă sorţii. Şi se vor vedea mai târziu riscurile înfruntate de către Inanna, atunci când a trecut dincolo de hotarele suveranităţii proprii. Ceea ce surprinde în drama lui En-ki nu este natura muritoare a zeilor, ci contextul mitologic în care aceasta se proclamă.

17. Omul în faţa zeilor săi

Există cel puţin patru naraţiuni care explică originea omului. Ele sunt atât de diferite încât trebuie să presupunem o pluralitate de tradiţii. Un mit relatează că primele fiinţe umane au ieşit din pământ aidoma ierburilor. După o altă versiune, omul a fost făurit din lut de anumiţi lucrători divini; apoi zeiţa Nammu i-a modelat inima şi En-ki i-a dat viaţa. Alte texte o arată pe zeiţa Aruru drept creatoare a fiinţelor umane. În fine, după o a patra versiune, omul a fost făcut din sângele a doi zei Lagma, jertfiţi în acest scop. Această ultimă temă va fi reluată şi reinterpretată în celebrul poem cosmogonic babilonian *Enuma eliş* (21).

Toate aceste motive sunt atestate, cu numeroase variante, mai peste tot în lume. După două din versiunile sumeriene, omul primitiv împărtăşea, întrucâtva, substanţa divină: suflul vital al lui En-ki sau sângele zeilor Lagma, ceea ce înseamnă că nu ar exista o distanţă de nestrăbătut între modul de a fi al divinităţii şi condiţia umană. Este adevărat că omul a fost creat pentru a servi pe zei, care, înainte de toate, aveau nevoie să fie hrăniţi şi îmbrăcaţi[96]. Cultul era conceput ca un serviciu al zeilor. Totuşi, chiar

96 Asupra cultului, cf. S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 140 sq.; A.L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, pp. 183 sq.

dacă oamenii sunt servitorii zeilor, ei nu sunt sclavii lor. Sacrificiul constă mai ales în ofrande şi în omagii. Cât priveşte marile sărbători colective ale cetăţii, celebrate cu prilejul Anului Nou sau al ridicării unui templu, ele au o structură cosmologică.

Raymond Jestin insistă asupra faptului că noţiunea păcatului, a elementului expiator şi ideea „ţapului ispăşitor41 nu sunt atestate în texte[97]. Aceasta presupune că oamenii nu sunt numai servitorii zeilor, ci totodată imitatorii lor şi, prin urmare, colaboratorii lor. Întrucât zeii sunt responsabili de ordinea cosmică, oamenii trebuie să le urmeze poruncile, căci ele se referă la norme, la „decretele", *me*, care asigură atât bunul mers al lumii cât şi al societăţii umane[98]. „Decretele" întemeiază, adică *determină*, destinul fiecărei fiinţe, a oricărei forme de viaţă, a oricărei acţiuni divine sau omeneşti. Hotărârea „decretelor" se înfăptuieşte prin actul de *nam-tar*, care instituie şi proclamă decizia luată. Cu prilejul fiecărui An Nou, zeii fixează destinul celor douăsprezece luni care urmează. E vorba, desigur, de o idee veche pe care o regăsim în Orientul Apropiat; dar prima expresie riguros articulată a ei este sumeriană şi arată munca de aprofundare şi sistematizare efectuată de teologi.

Ordinea cosmică este continuu tulburată; de către, fiarele Şarpe" la început, care ameninţă să reducă lumea la „haos"; de către crimele, păcatele şi erorile oamenilor, care cer să fie ispăşite şi „purificate" cu ajutorul diverselor rituri. Dar lumea este periodic regenerată, *i. e* „Re-ereată", prin serbarea Anului Nou. „Numele sumerian al acestei

---

97 R. Jestin, op. cit., p. 184. „Psalmii de penitenţă apar în literatura târzie, dar influenţa semitică tot mai marc care se decelează în ei nu ne mai permite să-i considerăm drept expresii autentice ale conştiinţei sumeriene" (ihiâ.).

98 Asupra m*-urilor diferitelor meserii, vocaţii şi instituţii, cf. Kramer, From the Tablets, pp. 89 sq.; The Sumerians, pp. 117 sq. Termenul me a fost tradus prin „fiinţă" (Jacobsen), sau „putere divină" (Landsberger şi Falkenstein) şi a fost interpretat ca o „imanenţă divină, în materia moartă şi vie, neschimbătoare, statornică, dar impersonală de care numai zeii dispun" (J. van Dijk).

sărbători *a-ki-ţil* înseamnă «forţa care face să trăiască din nou lumea» (*ţil* vrea să zică «*a trăi*» şi «*a retrăi*», astfel un bolnav «(re) trăieşte», adică se însănătoşeşte); tot ciclul legii eternei reîntoarceri este evocat"[99]. Scenariile mitico-rituale de Anul Nou, mai mult sau mai puţin analoage, sunt atestate în nenumărate culturi.

Vom avea ocazia să le vedem importanţa, analizând sărbătoarea babiloniană *akitu* (22). Scenariul comportă *hieros gamos* între două divinităţi patronatoare ale cetăţii, reprezentate de statuile lor sau de către suveranul – care primea titlul de soţ al zeiţei Inanna şi îl întrupa pe Dumuzi[100] – şi *o hierodulă*. *Acest hieros gamos actualiza comuniunea dintre zei* şi *oameni*; comuniune, desigur, pasageră, dar având consecinţe considerabile. Căci energia divină se revărsa direct asupra cetăţii – altfel zis, asupra „Pământului" –, o sanctifica şi îi asigura prosperitatea şi fericirea pentru anul care începea.

Şi mai importantă decât sărbătoarea Anului Nou era construirea templelor. Ea era, totodată, o reiterare a cosmogoniei, căci templul – „palatul" zeului – reprezintă prin excelenţă o *imago mundi*. Ideea este arhaică şi abundent răspândită. (O vom regăsi în mitul lui Baal, 50.) Conform tradiţiei sumeriene, după facerea omului unul din zei a întemeiat cele cinci cetăţi; el „le-a clădit în locuri pure, le-a dat nume şi le-a desemnat drept centre de cult"[101]. Mai apoi, zeii s-au mulţumit să comunice direct suveranilor planul cetăţilor şi al sanctuarelor. Regele Gudea o vede în vis pe zeiţa Nidaba (aceasta îi arată un tablou pe care sunt înscrise stelele benefice) şi pe un zeu care îi revelează planul templului[102]. Modelele templului şi cetăţii sunt, s-ar putea spune, „transcendentale", căci ele preexistă în Cer. Cetăţile babiloniene îşi aveau arhetipurile

---

99 R. Jestin, op. cit., p. 181.

100 Cf. S.N. Kramer, „Le Rite de Mariage sacré Dumuzi-Inanna", pp. 129 sq.; id., „The Sacred Maniage Rite", pp. 49 sq.

101 Cf. textul tradus de S.N. Kramer, From the Tablets, p. 177.

102 E. Burrows, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", pp. 65 sq.

în constelaţii: Sippar în Cancer, Ninive în Carul Mare, Assur în Arcturus etc.[103] Această concepţie este generală în Orientul antic.

Instituţia regalităţii, de asemenea, „a descins din Cer", în acelaşi timp cu însemnele sale, tiara şi tronul[104]. După potop, ea a fost pentru a doua oară coborâtă pe pământ. Credinţa într-o preexistenţă celestă a „operelor" şi a instituţiilor va avea o importanţă considerabilă pentru ontologia arhaică şi va cunoaşte cea mai celebră expresie în doctrina platoniciană a Ideilor. Ea este atestată pentru prima oară în documentele sumeriene, dar rădăcinile sale vin probabil din preistorie. Într-adevăr, teoria modelelor celeste prelungeşte şi dezvoltă concepţia arhaică, universal răspândită, după care acţiunile omului nu sunt decât repetarea (imitarea) actelor revelate de către Fiinţele divine.

18. Primul mit al Potopului

Regalitatea a trebuit adusă din nou din cer după Potop, deoarece catastrofa diluvială e echivalentă cu „sfârşitul lumii". Într-adevăr, o singură fiinţă umană, numită Zisudra în versiunea sumeriană şi Utnapiştim în versiunea akkadiană, a fost salvată. Dar, spre deosebire de Noe, acestuia nu i s-a mai permis să locuiască „noul pământ" care a apărut din ape. Mai mult sau mai puţin „divinizat", bucurându-se în orice caz de nemurire, supravieţuitorul a fost transferat în ţara Dilmun (Zisudra) sau la „gura fluviilor" (Utnapiştim). Din versiunea sumeriană ne-au parvenit doar câteva fragmente. În pofida rezervei sau a împotrivirii unor membri ai panteonului, Marii Zei au hotărât să distrugă omenirea prin Potop. Cineva invocă meritele regelui Zisudra, „modest, supus, pios". Informat de protectorul său, Zisudra înţelege hotărârea luată de An şi En-lil. Textul este întrerupt de o

103 Cf. E. Burrows, op. cit., pp. 60 sq.

104 A se vedea „Liste de Rois sumériens", traducere de S.N. Kramer, The Sumerians, pp. 328 sq.

lacună foarte mare. Probabil, Zisudra a primit indicaţii precise privind construirea arcei. După şapte zile şi şapte nopţi, soarele se arată din nou şi Zisudra se prosternează în faţa zeului solar Utu. În ultimul fragment păstrat, An şi En-lil îi conferă „viaţă de zeu" şi „suflarea eternă" a zeilor, şi îl instalează în ţara fabuloasă Dilmun[105].

Regăsim tema Potopului în *Epopeea lui Ghilgameş*. Această celebră capodoperă, destul de bine păstrată, pune şi mai bine în lumină analogiile cu naraţiunea biblică. După toate aparenţele, avem de-a face cu un izvor comun şi destul de arhaic. După cum se ştie din compilaţiile lui R. Andree, H. Usener şi J.G. Frazer, mitul Potopului este aproape universal răspândit; el este atestat în toate continentele (deşi foarte rar în Africa) şi la diverse niveluri de cultură. Un anumit număr de variante par să fie rezultatul difuziunii, pornind, la început, din Mesopotamia, şi apoi din India. E, de asemenea, posibil ca una sau mai multe catastrofe diluviale să fi stat la originea acestor naraţiuni fabuloase. Dar ar fi imprudent să se explice un mit atât de răspândit prin fenomene care n-au lăsat urme geologice. Majoritatea miturilor diluviene par să facă parte întrucâtva din ritmul cosmic: „lumea veche", populată de o umanitate decăzută, este scufundată sub Ape, şi, la câtva timp după aceea, o „lume nouă" răsare din „haosul acvatic" 15.

Într-un mare număr de variante, Potopul este rezultatul „păcatelor" (sau greşelilor rituale) ale oamenilor; câteodată el rezultă pur şi simplu din dorinţa unei Fiinţe divine de a pune capăt umanităţii. Este greu de precizat cauza Potopului în tradiţia mesopotamiană. Anumite aluzii lasă să se înţeleagă că zeii au luat această decizie din cauza „păcătoşilor". După o altă tradiţie, mânia lui En-lil a fost provocată de zgomotul insuportabil al oamenilor[106]. Totuşi, dacă se examinează miturile care, în

105 Cf. Kramer, From the Tablets. pp. 177 sq.; id.f Sumerian Mythology, pp. 97 sq.; G.R. Castellino, Mitologia. pp.140-143.

106 Vom vedea (§ 21) că tot zgomotul, şi anume vacarmul zeilor tineri care-1 împiedicau să doarmă, l-a hotărât pe Apsu să-i piardă (cf.

alte cazuri, anunţă Potopul ce va să vină, se constată că motivele principale ale diluviului se află *atât în păcatele oamenilor cât* şi *în decrepitudinea Lumii*. Prin simplul fapt că există, adică este *viu* şi *produce*, Cosmosul se degradează treptat şi sfârşeşte prin a se stinge. Acesta este motivul pentru care el trebuie re-ereat. Altfel spus, Potopul *realizează* la scară macrocosmică ceea ce, *simbolic*, se efectuează în timpul sărbătorii Anului Nou: „sfârşitul Lumii" şi al unei umanităţi păcătoase, pentru a face posibilă o nouă creaţie[107].

19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi

Triada zeilor planetari îi cuprindea pe Nanna-Suen (Luna), Utu (Soarele) şi Inanna, zeiţa stelei Venus şi a dragostei. Zeii Lunii şi ai Soarelui vor cunoaşte apogeul în epoca babiloniană. Cât despre Inanna, omologată cu Iştar, akkadiana, şi mai târziu cu Aştarte, ea se va bucura de o „actualitate" culturală şi mitologică niciodată atinsă de vreo altă zeiţă a Orientului Mijlociu. La deplinul ei apogeu, Inanna-Iştar era atât zeiţa dragostei cât şi a războiului, adică stăpânea viaţa şi moartea; pentru a indica plenitudinea puterilor sale se zicea că e hermaţrodită (*Ishtar bărbată*). Personalitatea sa era peifect conturată încă din epoca sumeriană, şi mitul său central constituie una din cele mai semnificative creaţii ale lumii vechi. Acest mit se deschide cu o poveste de dragoste: Inanna, zeiţa tutelară a cetăţii Erek, se căsătoreşte cu ciobanul Dumuzi[108], care devine astfel suveranul cetăţii. Inanna îşi

---

Enuma elif, tab. I, 21 sq.)

107 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 71 sq. |trad. românească, p. 46 sq.— nota trad.). După versiunea păstrată în Epopeea lui Atrahasis, Ea a hotărât, după Potop, crearea a şapte bărbaţi şi şapte femei; cf. A. Heidel, The Gilgamesh Epic. pp. 259-260.

108 După o altă versiune, ea l-ar fi preferat la început pe ţăranul Enkimdu, dar fratele ei, zeul-soare Utu, a făcut-o să-şi schimbe părerea; cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite. pp. 69 sq.; id., „Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-lnanna", pp. 124 sq. în lipsa vreunei indicaţii speciale, citǎm traducerile lui Kramer publicate în acest

proclamă cu glas înalt pasiunea şi fericirea: „Păşesc în bucurie!... Domnul meu este vrednic de sânul sacru!...”. Şi totuşi ea presimte destinul tragic care îl aşteaptă pe soţul său: „O, iubitule, bărbatul inimii mele... te-am târât spre o soartă funestă... gura ta mi-a atins gura, capul tău mi-a apăsat buzele, de aceea ai fost condamnat să urmezi un destin funest” (Kramer, *Le riâe de mariage*, p. 141).

Acest „destin funest” a fost decis în ziua când ambiţioasa Inanna s-a hotărât să coboare în Infern pentru a lua puterea „surorii sale mai vârstnice”, Ereşkigal. Suverană a „Marelui Regat de Deasupra”, Inanna aspiră să troneze şi asupra Lumii Inferioare. Ea reuşeşte să pătrundă în palatul zeiţei Ereşkigal, dar pe măsură ce trece prin cele Şapte Porţi, paznicul o despoaie de veşmintele şi însemnele sale. Inanna ajunge, cu desăvârşire goală – adică despuiată de orice „*putere*” – înaintea surorii sale. Ereşkigal aţinteşte asupra ei „privirea morţii” şi „trupul ei înţepeni”. La capătul a trei zile, sfetnicul ei devotat, Ninşubur, urmând poruncile pe care i le dăduse Inanna înaintea plecării, îi înştiinţează pe zeii En-lil şi Nanna-Sin. Dar ei se recuză. Căci, zic ei, pătrunzând într-un teritoriu – Ţara Morţilor – care este guvernat de legi inviolabile, Inanna „a vrut să se îndeletnicească cu lucruri interzise”. En-lil găseşte totuşi o soluţie: el făureşte doi soli şi îi trimite în Infern, înarmându-i cu „hrana vieţii” şi „apa vieţii”. Prin viclenie, ei reuşesc să readucă la viaţă „cadavrul care atârna într-un cui”, şi Inanna se pregătea să urce când cei Şapte Judecători ai Infernului (Anunaki) o reţinură zicând: „Cine dar, o dată coborât în Infern, a mai urcat vreodată la suprafaţă fără să suporte o nenorocire? Dacă Inanna vrea să iasă din Infern, ea trebuie să găsească un înlocuitor”[109]. Inanna revine pe pământ însoţită de o ceată de demoni, *galla*; aceştia trebuia s-o aducă înapoi dacă nu li se dă drept răscumpărare o fiinţă divină. Demonii vor la început să ia cu ei pe Ninşubur, dar Inanna îi opreşte. Ei se

articol.

109 Traducere de Jean Bottero. Annuaire..., 1971-1972, p. 85.

îndreaptă atunci către cetăţile Umma şi Bad-Tibira; îngrozite, zeităţile tutelare se târăsc în praf la picioarele Inannei şi zeiţa îmblânzită se hotărăşte să caute în altă parte. În cele din urmă ei sosesc la Erek. Uluită şi indignată, Inanna descoperă că Dumuzi, în loc să se tânguiască, stătea pe tron, îmbrăcat în veşminte bogate, bucuros de a fi, s-ar fi zis, unicul stăpân al cetăţii. „Ea aţinti o privire asupra lui: privirea morţii! Ea rosti un cuvânt împotrivă-i: cuvântul deznădejdii! Ea azvârli un strigăt împotriva lui: strigătul condamnării! «Acesta este (zise ea demonilor), luaţi-l» „[110].

Dumuzi îl roagă pe cumnatul său, zeul-saare Utu, să-l metamorfozeze în şarpe şi fuge spre locuinţa surorii sale Gheştinanna, apoi în ţarcul turmei de oi. Acolo îl găsesc demonii, îl torturează şi îl iau cu ei în Infern. O lacună în text ne împiedică să cunoaştem sfârşitul. „După toate aparenţele, Ereşkigal, înmuiată de lacrimile lui Dumuzi, îi îndulceşte tristul său destin, hotărând că el nu va rămâne decât o jumătate de an în Lumea Inferioară şi că sora sa, Gheştinanna, îl va înlocui în timpul celei de a două jumătăţi” (Kramer, p. 1”).

Acelaşi mit, dar cu unele deosebiri semnificative, este povestit în versiunea akkadiană a *Coborârii lui īştar în Infern*. Înainte de editarea şi traducerea textelor sumeriene, s-a putut crede că zeiţa s-a îndreptat către „Tărâmul fără întoarcere” *după* „moartea” lui Tammuz, şi anume ca să-l scoată la suprafaţă. Anumite elemente, absente în versiunea sumeriană, păreau să încurajeze o atare interpretare. În primul rând, consecinţele dezastruoase ale captivităţii lui Iştar, subliniate în versiunea akkadiană: o dată cu dispariţia zeiţei reproducerea umană şi animală sunt total întrerupte. Se

110 Traducere de J. Bottero, ibid., p. 91. într-un alt manuscris, teama e aceea care pare să explice gestul Inannei. în timp ce demonii puseseră stăpânire pe ea, amenințând-o că o vor lua în lumea de jos, „îngrozită ea îl abandonează în mâna lor pe Dumuzi! Acestui tânăr (le spune ea), legaţi-i picioarele etc." (ibid.).
_ Cf. S.N. Kramer, The Sacred Marriage Rite, pp. 63 sq; „Le Rite de Mariage Sacré", pp. 131 sq.

putea înţelege această calamitate ca fiind o urmare a întreruperii acelei *hieros gamos* dintre zeiţa dragostei şi fertilităţii şi Tammuz, soţul ei atât de iubit. Catastrofa era de proporţii cosmice şi, în versiunea akkadiană, Zeii cei Mari, îngroziţi de dispariţia iminentă a vieţii, trebuiră să intervină pentru a o elibera pe Iştar.

Ceea ce surprinde în versiunea sumeriană este justificarea „psihologică", adică umană, a condamnării lui Dumuzi: totul pare să se explice prin mânia Inannei când îşi găseşte soţul instalat glorios pe tronul ei. Această explicaţie romanescă pare să cuprindă o idee mai arhaică: „moartea" rituală şi, deci, reversibilă însoţeşte, inevitabil, orice act de creaţie sau procreaţie. Regii din Sumer ca şi, mai târziu, regii akkadieni, îl întruchipează pe Dumuzi în *hieros gamos* cu Inanna21. Aceasta presupune, mai mult sau mai puţin, acceptarea „morţii" rituale a regelui, în acest caz, trebuie să bănuim, în spatele naraţiunii transmise în textul sumerian, un „mister" instaurat de Inanna, pentru a asigura ciclul fertilităţii universale. Se poate ghici o aluzie la acest „mister" în replică dispreţuitoare a lui Ghilgameş, când Iştar îi cere să devină soţul ei. El îi reaminteşte că ea a decretat tânguirile anuale pentru Tammuz[111]. Aceste tânguiri erau rituale: se plângea coborârea tânărului zeu în Infern, în ziua a 18-a a lunii Tammuz (iunie-iulie), ştiindu-se că avea să urce din nou la suprafaţă şase luni mai târziu.

Cultul lui Tammuz se întinde aproape pretutindeni în Orientul Apropiat. În secolul al VI-lea, Iezechiel (8:14) invectivează femeile din Ierusalim care îl „tânguiau" pe Tammuz chiar lângă porţile templului. Tammuz sfârşeşte prin a-şi asuma figura dramatică şi elegiacă a zeilor tineri care mor şi învie în fiecare an. Dar probabil că prototipul său sumerian avea o structură mai complexă: regii care îl întruchipau şi, prin urmare, îi împărtăşeau soarta, celebrau în fiecare an recrearea Lumii. Or, pentru a putea să fie creată din nou, Lumea trebuia anihilată: „haosul"

111 Tableta VI, 46-47, traducere de J. Bottero: „Pentni Tammuz, primul tiu bărbat, tu ai orânduit doliu universal" (op. cir., p. 83).

precosmogonic implica, de asemenea, „moartea” rituală a regelui, coborârea sa în Infern. Cele două modalităţi cosmice – viaţă/moarte, haos/cosmos, fertilitate/sterilitate – constituiau, în fond, cele două momente ale aceluiaşi proces. Acest „mister”, sesizat după descoperirea agriculturii, devine principiul unei explicaţii unitare a lumii, a vieţii şi a existenţei umane; el transcende drama vegetală, pentru că guvernează şi ritmurile cosmice, destinul uman şi raporturile cu zeii. Mitul povesteşte *eşecul zeiţei dragostei* şi fertilităţii în încercarea de a cuceri regatul zeiţei Ereşkigal, adică de *a aboli moartea*. Prin urmare, oamenii, ca şi unii zei trebuie să accepte alternanţa viaţă/moarte. Dumuzi-Tammuz „dispare” pentru a „reapărea” şase luni mai târziu. Această alternanţă – prezenţă şi absenţă periodică a zeului – era susceptibilă să constituie „mistere” interesând „salvarea” oamenilor, destinul lor post-mortem. Rolul lui Dumuzi-Tammuz, întrupat ritualic de către regii sumero-akkadieni, a fost considerabil, căci el efectua apropierea între cele două modalităţi: divină şi umană. Ulterior, fiecare fiinţă omenească putea spera să se bucure de acest privilegiu rezervat regilor.

20. Sinteza sumero-akkadiană

Majoritatea cetăţilor-temple sumeriene au fost unite de Lugalzaggisi, suveranul din Umma, către – 2375. Este prima manifestare a ideii imperiale despre care avem cunoştinţă. O generaţie mai târziu, întreprinderea e repetată, cu mai mult succes, de către Sargon, regele Akkadului. Dar civilizaţia sumeriană şi-a păstrat toate structurile. Schimbarea îi interesa exclusiv doar pe regii cetăţilor-temple: ei se recunoşteau tributari cuceritorului akkadian. Imperiul lui Sargon se prăbuşi după un secol, ca urmare a atacurilor gutilor, „barbari” care nomadizau în regiunea Tigrului de Sus. De aici înainte, istoria Mesopotamiei pare să se repete: unitatea politică a Sumerului şi Akkadului este distrusă de „barbarii” din

afară; la rândul lor, aceştia din urmă sunt răsturnaţi de revolte interne.

Astfel dominaţia gutilor n-a durat decât un secol, şi a fost înlocuită pentru un alt secol (cea – 2050-1950) de cea a regilor Dinastiei a III-a din Ur. În timpul acestei perioade civilizaţia sumeriană atinge punctul ei culminant. Dar este şi ultima manifestare a puterii politice a Sumerului. Hărţuit la est de elamiţi şi la vest de amoriţii care proveneau din deşertul siro-arab, imperiul se va prăbuşi. Vreme de două secole, Mesopotamia va rămâne împărţită în mai multe state. De-abia către – 1700, Hammurabi, suveranul amorit al Babilonului, reuşeşte să impună unitatea. El a fixat centrul imperiului mai la nord în cetatea în cane era suveran. Dinastia fundată de Hammurabi, care părea atotputernică, a domnit mai puţin de un secol. Alţi „barbari”, kassiţii, coboară din nord şi încep să-i hărţuiască pe amoriţi. În cele din urmă, către – 1525, ei triumfă. Vor rămâne stăpânii Mesopotamiei timp de patru secole.

Trecerea de la cetăţile-temple la cetăţile-stat şi la imperiu reprezintă un fenomen de o importanţă considerabilă pentru istoria Orientului Mijlociu[112]. Pentru subiectul nostru, e important să amintim că sumeriana, deşi încetează a mai fi vorbită către – 2000, şi-a păstrat funcţia de limbă liturgică, şi, în fond, de limbă savantă, încă cincisprezece secole. Alte limbi liturgice vor cunoaşte o soartă similară: sanscrita, ebraică, latină, vechea slavă. Conservatorismul religios sumerian se prelungeşte în structurile akkadiene. Triada supremă a rămas aceeaşi: Anu, En-lil, Ea (En-ki). Triada astrală a împrumutat, în parte, numele semitice ale divinităţilor respective; Luna, Sân (care derivă din sumerianul Suen); Soarele, Şamaş; steaua Venus, Iştar (Inanna). Lumea inferioară a continuat să fie guvernată de Ereşkigal şi soţul ei, Nergal. Puţinele schimbări impuse de nevoile imperiului – ca, de exemplu, transferul la Babilon al primatului religios şi substituirea

112 Instituţii noi (ca armata regulaţi şi birocraţia) sunt atestate pentru întâia oară; cu timpul ele vor fi adoptate şi de

lui En-lil prin Marduk – „au cerut secole pentru a se realiza” 24. Cât priveşte templul, „nimic esenţial nu s-a schimbat în întocmirea generală... din faza sumeriană, doar amploarea şi numărul edificiilor” 25.

Totuşi, contribuţiile geniului religios semitic se adaugă structurilor anterioare. Să semnalăm la început doi zei „naţionali” – Marduk din Babilon şi, mai târziu, asirianul Assur – care sunt ridicaţi la rangul de divinităţi universale. La fel de semnificativă este importanţa pe care o dobândesc în cult rugăciunile personale şi psalmii de penitenţă. Una din cele mai frumoase rugăciuni babiloniene este adresată tuturor zeilor, chiar acelora pe care orantul admite smerit că nu-i cunoaşte. „O! Doamne, mari sunt păcatele mele! O, Zeu, pe care nu-l cunosc, mari sunt păcatele mele!... O! Zeiţă, pe care n-o cunosc, mari sunt păcatele mele!... Omul nu ştie nimic; nu ştie măcar când păcătuieşte sau când face binele... O! Doamne al meu, nu-l alunga pe robul tău! Păcatele mele sunt de şapte ori câte şapte... Îndepărtează păcatele mele” 26, în psalmii de penitenţă orantul se recunoaşte vinovat şi îşi mărturiseşte cu voce tare păcatele. Mărturisirea este însoţită de gesturi liturgice precise; îngenuncherea, prosternarea şi „turtirea nasului”.

Zeii cei mari – Anu, En-lil, Ea – îşi pierd treptat supremaţia în cult. Credincioşii se adresează mai degrabă lui Marduk sau divinităţilor astrale, Iştar şi, mai ales, Şamaş. Cu timpul, acesta din urmă va deveni zeul universal prin excelenţă. Un imn proclamă că zeul solar este venerat pretutindeni, chiar şi la străini; Şamaş apără dreptatea, el pedepseşte pe răufăcător şi răsplăteşte pe cel drept[113]. Caracterul „numinos” al zeilor se accentuează: ei inspiră teamă sacră, mai ales prin luminozitatea lor terifiantă. Lumina este considerată atributul prin excelenţă al divinităţii, şi în măsura în care regele împărtăşeşte condiţia divină, el însuşi radiază[114].

113 A se vedea traducerea în ANET, pp. 387-389.

114 A. Leo Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 176; E. Cassin, La splendeur divine, pp. 26 sq. şi passim.

O altă creaţie a gândirii religioase akkadiene este divinaţia. Se remarcă, de asemenea, înmulţirea practicilor magice şi dezvoltarea disciplinelor oculte (mai ales astrologia), care vor deveni mai târziu populare în toată lumea asiatică şi mediteraneană.

În fond, aportul semitic se caracterizează prin importanţa acordată elementului personal în experienţa religioasă şi prin exaltarea câtorva divinităţi la rangul suprem. Această nouă şi grandioasă sinteză mesopotamiană prezintă totuşi o viziune tragică a existenţei umane.

21. Crearea Lumii

Poemul cosmogonic cunoscut sub numele de *Enuma eliş* (după *incipit*: „Când sus…") constituie, împreună cu *Epopeea lui Ghilgameş*, cea mai importantă creaţie a religiei akkadiene. Nimic comparabil în grandoare, în tensiune dramatică, în efortul de a uni teogonia, cosmogonia şi crearea omului, în literatura sumeriană. *Enuma eliş* povesteşte originile lumii pentru a-l slăvi pe Marduk. În pofida reinterpretării lor, temele sunt vechi. Mai întâi, imaginea primordială a unei totalităţi acvatice nondiferenţiate, în care se distinge prima pereche, Apsu şi Tiamat. (Alte izvoare precizează că Tiamat reprezintă marea, şi Apsu masa de apă dulce pe întinsul căreia pluteşte pământul.) Ca atâtea alte divinităţi originare, Tiamat este conceput atât femeie, cât şi bisexuat. Din amestecul apelor dulci şi al apelor sărate s-au născut alte cupluri divine. Nu se ştie mai nimic despre cea de a doua pereche, Lakhmu şi Lakhamu (după o anumită tradiţie, ei au fost sacrificaţi pentru a crea omul). Cât despre al treilea cuplu, Anşar şi Kişar, numele lor înseamnă în sumeriană „totalitatea elementelor superioare" şi „totalitatea elementelor inferioare".

Vremea trece („zilele s-au întins, anii s-au înmulţit")[115]. Din *hieros gamos* al acestor două „totalităţi"

115 Tableta I, 13. în lipsa unei alte indicaţii, citǎm traducerea lui Paul

complementare se naşte zeul Cerului, Anu, care la rândul său îl naşte pe Nudimmud (Ea)[116]. Prin zbenguielile şi ţipetele lor, zeii cei tineri tulbură odihna lui Apsu. Acesta se plânge lui Tiamat: „De nesuferit îmi e purtarea lor. Ziua nu mă pot odihni, noaptea nu pot să dorm. Vreau să-i nimicesc ca să pun capăt agitaţiei lor. Ca liniştea să domnească pentru noi, şi (în sfârşit) să putem dormi!" (1,37-39). Se poate descifra în aceste versuri nostalgia „Materiei" (adică a modului de existenţă care corespunde inerţiei şi inconştienţei substanţei) pentru imobilitatea primordială, rezistenţa împotriva mişcării de orice natură, condiţie prealabilă a cosmogoniei. Tiamat „începu să ţipe la bărbatul ei. Ea scoase un strigăt de durere: Ce? Să distrugem ceea ce noi înşine am creat! Supărătoare, desigur, este purtarea lor, dar să-i răbdăm cu blândeţe" (1,41-46). Însă Apsu nu s-a lăsat convins.

Când tinerii zei aflară hotărârea strămoşului lor, „ei rămaseră fără cuvânt" (I, 58). Dar „atotştiutorul Ea" a luat-o înainte. Cu descântecele sale magice, el îl cufundă pe Apsu într-un somn adânc, îi „răpeşte strălucirea şi se înveşmântează cu ea", şi, după ce îl înlănţuise, îl ucide. Ea devine, astfel, zeul Apelor, care se vor numi de acum înainte *apsu.* În sânul lui *apsu*, „în cămara sorţilor, în sanctuarul arhetipurilor" (1,79), soţia sa, Damkina, îl va naşte pe Marduk. Textul exaltă gigantica maiestate, înţelepciunea şi atotputerea acestui ultim născut al zeilor. Atunci Anu reia atacul împotriva strămoşilor săi. El stârni cele patru vânturi şi „ivi valuri pentru a o tulbura pe Tiamat" (1,108). Zeii, lipsiţi de odihnă, se adresează mamei lor: „Când l-au ucis pe Apsu, soţul tău, tu nu l-ai ajutat, ci te-ai ţinut deoparte fără să spui un cuvânt" (1,113-114).

De astă dată Tiamat se decide să reacţioneze. Ea

Garelli şi Marcel Leibovici, „La naissance du monde selon Akkad", pp. 133-145. Am utilizat şi traducerile lui R. Labat, A. Heidel, E.A. Speisser şi G.R. Castellino.

116 Din marea triadă sumeriană lipseşte En-lil. Locul său a fost luat de Marduk, fiul lui Ea.

făuri monştri, şerpi, „marele leu”, „demoni furioşi”, precum şi alţii, „purtători de arme necruţătoare, neîngroziţi de luptă” (1”). Şi „dintre zei, primii ei născuţi… ea îl înălţă pe Kingu” (147 sq.) Tiamat legă de pieptul lui Kingu tăbliţa Destinelor, care îi conferea puterea supremă (155 sq). În faţa acestor pregătiri, zeii tineri pierd curajul. Nici Anu, nici Ea nu îndrăznesc să-l înfrunte pe Kingu. Numai Marduk acceptă lupta, dar cu condiţia de a fi proclamat, în prealabil, zeu suprem, ceea ce zeii se grăbesc să consimtă. Războiul dintre cele două armate este decis de duelul dintre Tiamat şi Marduk. „Când Tiamat deschise gura ca să-l înghită” (IV, 97), Marduk îi aruncă vânturi furioase care „îi umplură corpul. Pântecul ei rămase umflat şi nu-şi mai putu închide gura. El zvârle atunci săgeata care îi spintecă pântecele, îi sfâşie măruntaiele, îi străpunge inima. Stăpânind-o astfel, el îi ridică viaţa, îi aruncă jos cadavrul şi se urcă deasupra” (TV, 100-104). Ajutoarele lui Tiamat încercară să se salveze, dar Marduk „îi legă şi le sfărâmă armele” (111); el îl înlănţui apoi pe Kingu, îi luă tăbliţa Destinelor şi-o atârnă la pieptul lui (120 sq). Apoi se întoarse la Tiamat, îi crăpă ţeasta şi tăie cadavrul în două ca pe „o scoică” (137), o jumătate deveni bolta cerească, iar cealaltă jumătate pământul. Marduk înălţă la cer o copie a palatului lui *apsu* şi stabili mersul stelelor. A cincea tabletă narează organizarea universului planetar, determinarea timpului şi configuraţia pământului, plecând de la organele lui Tiamat (din ochii ei curg Eufratul şi Tigrul, „dintr-o buclă a cozii ei el făuri funia care leagă cerul cu pământul”, V, 59 etc.).

În cele din urmă, Marduk hotărăşte crearea omului, pentru că „pe el se sprijină slujirea zeilor, spre alinarea lor” (VI, 8). Zeii învinşi şi înlănţuiţi îşi aşteptau mereu pedeapsa. Zeul Ea sugerează că numai unul singur să fie sacrificat. Întrebaţi „cine a aţâţat la răzvrătire, cine a stârnit-o pe Tiamat să se răscoale?” (VI, 23-24), toţi rostesc un singur nume: Kingu. Îi tăiară vinele şi din sângele său Ea a făcut omenirea (VI, 30)[117]. Poemul

117 Adăugăm că există şi alte tradiţii paralele privind cosmologia şi

povesteşte apoi ridicarea unui sanctuar (*i.e.* A palatului zeului) în onoarea lui Marduk.

Deşi utilizează teme mitice tradiţionale, *Enuma eliş* prezintă o cosmogonie mai degrabă întunecată şi o antropologie pesimistă. Pentru a scoate în evidenţă valoarea tânărului luptător Marduk, zeii epocii primordiale, în primul rând Tiamat, sunt încărcaţi de valori „demonice". Tiamat nu înfăţişează doar totalitatea haotică primitivă care precede orice cosmogonie; ea sfârşeşte prin a se revela ca făuritor al unor monştri fără număr; „creativitatea" sa este în întregime negativă. Aşa cum îl prezintă *Enuma eliş*, procesul creaţiei este foarte devreme pus în pericol de dorinţa lui Apsu de a-i anihila pe zeii tineri, adică, în fond, de a opri în germene creaţia Universului. (O anumită „lume" existase deja, pentru că zeii se înmulţeau şi ocupau „locuinţe"; dar era un mod de existenţă pur formal.) Asasinarea lui Apsu deschide seria „morţilor creatoare", căci Ea nu numai că îi ia locul, dar schiţează o primă organizare în masa acvatică („în acel loc şi-a întemeiat lăcaşul… a hotărât aşezarea sanctuarului"). Cosmogonia este rezultatul unui conflict între două grupuri de zei, dar ceaţa lui Tiamat cuprinde şi creaturi monstruoase şi demonice. Altfel spus, „primordialitatea" ca atare este prezentată ca izvor al „creaţiilor negative". Din cadavrul lui Tiamat, Marduk făureşte cerul şi pământul. Tema, atestată şi în alte tradiţii, este susceptibilă să dea interpretări diverse. Universul, constituit din corpul unei divinităţi originare, împărtăşeşte substanţa acesteia, dar, după „demonizarea" lui Tiamat, se mai poate oare vorbi de substanţă divină?

Cosmosul participă deci la o dublă natură: o „materie" ambivalenţă, dacă nu direct demonică, şi o „formă" divină, căci ea este opera lui Marduk. Bolta cerească este alcătuită dintr-o jumătate a trupului lui Tiamat, dar stelele şi constelaţiile devin, Jocuinţe" sau imagini ale zeilor. Pământul însuşi cuprinde cealaltă jumătate a lui Tiamat şi diversele sale organe, dar el este

---

crearea omului.

sanctificat de cetăţi şi temple. În cele din urmă, lumea se dovedeşte a fi rezultatul unui „amestec” de „primordialitate” haotică şi demonică, pe de o parte, şi de creativitate, prezenţă şi înţelepciune divină, pe de alta. Este, poate, formula cosmogonică cea mai complexă la care a ajuns speculaţia mesopotamiană, căci ea uneşte într-o îndrăzneaţă sinteză toate structurile unei societăţi divine, din care unele deveniseră de neînţeles sau neutilizabile.

Cât priveşte facerea omului, ea prelungeşte tradiţia sumeriană (omul este creat spre a-l sluji pe zei), în special versiunea care explică originea pornind de la cei doi zei Lagma, sacrificaţi. Dar se adaugă acest element agravant: Kingu, în pofida faptului că a fost unul dintre primii zei, a devenit arhidemon, şeful cetei de monştri şi demoni creaţi de Tiamat. Omul este, deci, constituit dintr-o materie demonică: sângele lui Kingu. Diferenţa faţă de versiunile sumeriene este semnificativă. Se poate vorbi de un pesimism tragic, deoarece omul pare condamnat de pe acum de propria sa geneză. Singura sa speranţă este că a fost modelat de către Ea; el posedă deci o „formă” creată de un mare zeu. Din acest punct de vedere există o simetrie între crearea omului şi originea lumii. În ambele cazuri, materia primă este constituită din substanţa unei divinităţi primordiale decăzute, demonizate şi ucise de zeii tineri, victorioşi.

22. Sacralitatea suveranului mesopotamian

La Babilon, *Enuma eliş* era recitată în templu, în a patra zi a serbării de Anul Nou. Această sărbătoare, numită *zagmuk* („începutul anului”) în sumeriană şi *akitu* în akkadiană, se desfăşura în primele douăsprezece zile ale lunii Nisan. Ea cuprindea mai multe secvenţe, din care sunt de reţinut cele mai importante: 1) zi de ispăşire pentru rege, corespunzând „captivităţii” lui Marduk; 2) eliberarea lui Marduk; 3) lupte rituale şi procesiunea triumfală, sub conducerea regelui, la Bit Akitu (casa festivă

de Anul Nou) unde are loc un banchet; 4) *hieros gamos* al regelui, cu o hierodulă întruchipând zeiţa; 5) hotărârea destinelor de către zei.

Prima secvenţă a acestui scenariu mitico-ritual – umilirea regelui şi captivitatea lui Marduk – semnalează regresiunea lumii spre haosul precosmogonic. În sanctuarul lui Marduk, marele preot îl despuia pe rege de însemnele sale (sceptrul, inelul, paloşul şi coroana) şi îl lovea peste faţă. Apoi, în genunchi, regele pronunţa o declaraţie de nevinovăţie: „N-am păcătuit, o, Doamne al ţărilor, n-am fost lipsit de grijă faţă de divinitatea ta". Preotul răspundea în numele lui Marduk: „Nu te teme... Marduk va auzi rugăciunea ta. El va creşte imperiul tău...[118].

În acest timp, poporul îl căuta pe Marduk, presupus a fi „închis într-un munte", formulă cane indica „moartea" unei divinităţi. Cum am văzut cu privire la Inanna-Iştar, această „moarte" nu era definitivă; totuşi, zeiţa a trebuit să fie răscumpărată din lumea inferioară. Marduk, la fel, a fost silit să coboare „departe de soare şi de lumină"[119]. La sfârşit, el era eliberat şi zeii se reuneau (adică li se adunau statuile) pentru a hotărî destinele. (Acest episod corespunde în *Enuma eliş* promovării lui Marduk ca zeu suprem.) Regele conducea procesiunea până la Bit Akitu, clădire situată în afara cetăţii. Procesiunea reprezenta armata zeilor îndreptându-se împotriva lui Tiamat. După o înscripţie a lui Sennacherib, se poate presupune că se mima bătălia primordială, regele personificându-l pe Assur (zeu care îl înlocuise pe Marduk)[120]. Un *hieros gamos* avea loc după întoarcerea de la banchetul de la Bit Akitu.

---

118 Texte citate de H. Frankfort, Kingship and the Gods, p. 320 (= La royauté et Ies dieux, p. 409).

119 Autorii clasici vorbesc de „mormântul lui Bel" (= Marduk) la Babilon. Acesta era, foarte probabil, ziqqurat-u\ templului Etemenanki, considerat mormântul temporar al zeului.

120 Anumite aluzii lăsau să se înţeleagă că se mimau lupte între două cete de figuranţi.

Ultimul act consta în hotărârea destinelor[121] în fiecare lună a anului. „Hotărându-le”, se *crea* ritualic anul, adică se asigura şansa, fertilitatea, bogăţia noii lumi care se năştea. *Akitu* reprezintă versiunea mesopotamiană a unui scenariu initico-ritual destul de răspândit, anume festivitatea de Anul Nou considerată ca repetiţie a cosmogoniei[122]. Întrucât regenerarea periodică a Cosmosului constituie marea speranţă a societăţilor tradiţionale, ne vom referi adesea la sărbătorile de Anul Nou. Precizăm acum că mai multe episoade ale lui *akitu* se întâlnesc – pentru a ne limita la Orientul Apropiat – în Egipt, la hittiţi, în Ugarit, în Iran, la mandeeni. Astfel, de exemplu, „haosul”, actualizat ritualic în ultimele zile ale anului, era semnificat de excese „orgiastice” de tip Saturnalia, prin răsturnarea oricărei ordini sociale, prin stingerea focurilor şi întoarcerea morţilor (figuraţi prin măşti). Luptele între două grupuri de figuranţi sunt atestate în Egipt, la hittiţi şi în Ugarit. Obiceiul de a „fixa sorţile” celor 12 luni ce urmează în timpul celor 12 zile intercalare stăruie încă în Orientul Mijlociu şi în Europa Orientală[123].

Rolul regelui în *akitu* este insuficient cunoscut. „Umilirea” sa corespunde regresiunii lumii în starea de „haos” şi „captivităţii” lui Marduk în munte. Regele personifică zeul în bătălia împotriva lui Tiamat şi în *hieros gamos* cu o hierodulă. Dar identificarea cu zeul nu este întotdeauna indicată: aşa cum am văzut, în timpul „umilirii” sale regele se adresează lui Marduk. Totuşi sacralitatea suveranului mesopotamian este amplu atestată. Am făcut aluzie la căsătoria sacră a regelui sumerian, reprezentându-l pe Dumuzi cu zeiţa Inanna; acest *hieros gamos* avea loc în timpul festivităţii de Anul Nou (19). Pentru sumerieni, regalitatea era socotită

---

121 Tot astfel cum, în Enuma eliş, Marduk hotărâse legile care guvernează Universul.

122 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour (ediţie nouă, 1969), pp. 65 sq.; Aspects du mythe. pp. 56 sq. [trad. românească, p. 46 sq. — nota trad.].

123 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, pp. 86 sq.

coborâtoare din cer; ea avea o origine divină, şi această concepţie s-a menţinut până la dispariţia civilizaţiei asiro-babiloniene.

Sacralitatea suveranului era proclamată în multe feluri. Era numit „regele ţării" (adică, al lumii) sau al „celor patru regiuni ale Universului", titluri rezervate la început zeilor[124]. Ca şi la ceilalţi zei, o lumină supranaturală radia împrejurul capului său[125]. Încă înainte de a se naşte, zeii îi predestinaseră suveranitatea. Regele, deşi i se recunoştea naşterea terestră, era considerat drept „fiu al zeului" (Hammurabi se declară născut din Sân, iar Lipitiştar din En-lil). Această dublă descendenţă îl făcea intermediarul, prin excelenţă, dintre zei şi oameni. Suveranul reprezenta poporul în faţa zeilor şi el ispăşea păcatele supuşilor săi. Adesea, el trebuia să moară pentru crimele poporului său; acesta e motivul pentru care asirienii aveau un „locţiitor de regett40. Textele proclamă că suveranul a trăit în intimitatea zeilor, în grădina fabuloasă în care se află Arborele Vieţii şi Apa Vieţii[126]. (în fapt, el şi suita consumau mâncărurile oferite zilnic statuilor zeilor.) Regele este trimisul zeului, „păstorul poporului", chemat de Zeu[127] ca să instaureze dreptatea şi pacea pe pământ. „Când Anu şi En-lil l-au chemat pe Lipitiştar la conducerea ţării ca să orânduiască dreptatea în ţară... atunci eu, Lipitiştar, umilul păstor din Nippur... am orânduit dreptatea în Sumer şi Akkad, aşa cum a spus En-li1"[128].

S-ar putea spune că regele împărtăşea modalitatea

---

124 Cf. H. Frankfort, Kingship, pp. 227 sq. (= La royauté, pp. 303 sq.).

125 Această lumină, numită melammu în akkadiană, corespunde acelei xvarena a iranienilor; cf. Oppenheim, Ancient Mesopotamia, p. 206; Cassin, La splendeur divine, pp. 65 sq.

126 Regele era cel care, în calitate de grădinar, îngrijea de Arborele Vieţii; cf. G. Widengren, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, în special pp. 22 sq., 59 sq.

127 Cf. Introducerea la Codul lui Hammurabi (1,50), în ANET, p. 164.

128 Prolog la codul lui Lipitiştar, ANET, p. 159. A se vedea textele citate şi traduse de J. Zandee, „Le Messie", pp. 13,

divină, dar fără a deveni zeu. El *reprezenta* zeul, ceea ce în stadiile arhaice ale culturii implica, de asemenea, că el *era* într-o măsură cel pe care îl figura. În orice caz, ca mijlocitor între lumea oamenilor şi lumea zeilor, regele mesopotamian efectua, în propria sa persoană, o unire ritualică între cele două modalităţi de a fi, divină şi umană. Graţie acestei duble naturi, regele era, cel puţin metaforic, un creator al vieţii şi al fertilităţii. *Dar el nu era zeu*, *un nou membru al panteonului* (cum era faraonul egiptean: cf. 27). Credincioşii nu-i adresau rugăciuni; dimpotrivă, ei erau cei care îi rugau pe zei să le binecuvânteze regele. Căci suveranii, în ciuda intimităţii lor cu lumea divină, în ciuda *hieros gamos*ului cu anumite zeiţe, nu ajungeau să îndeplinească transmutarea condiţiei umane. În cele din urmă, ei rămâneau muritori. Nu era uitat faptul că însuşi fabulosul rege al Unikului, Ghilgameş, a eşuat în tentativa să de a cuceri nemurirea.

23. Ghilgameş în căutarea nemuririi

Epopeea lui Ghilgameş este, desigur, cea mai celebră şi mai populară creaţie babiloniană. Eroul, Ghilgameş, regele Urukului, era deja celebru în epoca arhaică, şi au fost regăsite şi câteva episoade din versiunea sumeriană a vieţii sale legendare. Dar, în ciuda acestor antecedente, *Epopeea lui Ghilgameş* este opera geniului semitic; a fost compusă în limba akkadiană, pornindu-se de la diverse episoade izolate. Este una din cele mai emoţionante legende despre căutarea nemuririi sau, mai exact, despre insuccesul final al unei întreprinderi care părea să aibă toate şansele de reuşită. Această *şagă*, care debutează cu excesele erotice ale unui erou dublat de un tiran, dezvăluie, în ultimă instanţă, inaptitudinea virtuţilor pur „eroice” de a transcende radical condiţia umană.

Şi totuşi Ghilgameş era într-o proporţie de două treimi o fiinţă divină, fiul zeiţei Ninsun şi al unui muritor”. De la început, textul exaltă omniscienţa sa şi marile construcţii pe care le-a făcut. Dar imediat după aceea ni se

prezintă imaginea unui despot care violează femeile şi fetele, şi-i extenuează pe bărbaţi în munci grele. Locuitorii îi imploră pe zei şi aceştia hotărăsc să creeze un uriaş, în stare să-l înfrunte pe Ghilgameş. Acest semisălbatic, care primeşte numele de Enkidu, trăieşte în pace cu fiarele; toţi se adapă la acelaşi izvor. Ghilgameş află de existenţa lui, la început în vis şi apoi din spusele unui vânător care îl zărise. El trimite o curtezană care să-l seducă prin farmecele sale şi să-l aducă la Uruk. Aşa cum prevăzuseră zeii, cei doi luptători se măsoară de îndată ce se întâlnesc. Ghilgameş iese victorios, dar el se împrieteneşte cu Enkidu şi face din acesta tovarăşul său. La urma urmei, planul zeilor n-a eşuat; de acum înainte Ghilgameş îşi va arăta puterea în isprăvi eroice.

Întovărăşit de Enkidu, el se îndreaptă către o pădure îndepărtată şi fabuloasă de cedri, păzită de o fiinţă monstruoasă şi atotputernică, Huwawa. Cei doi eroi îl doboară, după ce i-au tăiat, în prealabil, cedrul sacru. Revenind în Uruk, Ghilgameş este remarcat de Iştar. Zeiţa îl invită să se căsătorească cu ea, dar el refuză cu insolenţă. Umilită, Iştar îşi imploră tatăl, Anu, să creeze „Taurul ceresc”, pentru a-l distruge pe Ghilgameş şi cetatea lui. Anu la început refuză, dar se înclină atunci când Iştar îl ameninţă că va da drumul morţilor din Infern să urce la lumină. „Taurul ceresc” se năpusteşte asupra Urukului şi mugetul său doboară sute de oameni de-ai regelui. Enkidu reuşeşte totuşi să-l prindă de coadă şi Ghilgameş îi împlântă spada în ceafă. Furioasă, Iştar se urcă pe zidurile cetăţii şi îl blestemă pe rege. Îmbătat de victoria lor, Enkidu smulge o coapsă a „Taurului ceresc” şi o azvârle în faţa zeiţei, acoperind-o de injurii. Este momentul culminant al destinului celor doi eroi; dar, totodată, prologul unei tragedii. În aceeaşi noapte, Enkidu visează că a fost condamnat de zei. A doua zi cade bolnav şi se stinge după douăsprezece zile.

O schimbare neaşteptată pune stăpânire pe Ghilgameş şi îl face de nerecunoscut. Timp de şapte zile şi şapte nopţi el îşi plânge prietenul şi refuză să-l

înmormânteze, sperând că tânguirile sale vor sfârşi prin a-l învia. De-abia când corpul lui Enkidu începe să se descompună, Ghilgameş se înduplecă şi Enkidu este îngropat cu mult fast. Regele părăseşte cetatea şi rătăceşte în deşert, gemând: „Nici eu, murind, n-am să mai fiu, precum Enkidu? 4 (tab. IX, col. I, r. 4)[129]. El este terorizat de ideea morţii. Aventurile eroice nu-l mai pot alina. De acum înainte, singurul său ţel este să scape de destinul oamenilor, să câştige nemurirea. El ştie că renumitul Utnapiştim, scăpat din potop, trăieşte încă, şi se hotărăşte să meargă în căutarea lui.

Călătoria sa abundă în încercări de tip iniţiatic. El soseşte la muntele Maşu şi găseşte poarta prin care Soarele trecea zilnic. Poarta este vegheată de o pereche de oameni-seorpioni, pe care, numai „văzându-i, omul moare” (IX, II, 7). Neînvinsul erou este paralizat de groază şi se prosternează supus. Dar oamenii-seorpioni recunosc partea divină din Ghilgameş şi îi dau voie să pătrundă în tunel. După douăsprezece ore de mers prin întuneric, Ghilgameş răzbate de cealaltă parte a muntelui, într-o grădină miraculoasă. La o anumită distanţă, la malul mării el o întâlneşte pe nimfa Siduri şi o întreabă unde se află Utnapiştim. Siduri încearcă să-l facă să-şi schimbe hotărârea: „Când zeii i-au făurit pe oameni, ei au hărăzit oamenilor moartea, viaţa au păstrat-o pentru ei. Tu, Ghilgameş, satură-ţi pântecele, fii vesel ziua şi noaptea. Fă sărbătoare din fiecare zi, cântă şi joacă ziua şi noaptea…” 46.

Dar Ghilgameş persistă în hotărârea să şi atunci Siduri îl îndreaptă spre Urşanabi, corăbierul lui Utnapiştim, care se afla în vecinătate. Ei traversează Apele morţii şi ajung pe malul unde trăia Utnapiştim. Ghilgameş îl întreabă cum a dobândit nemurirea. El află cu acest prilej legenda potopului şi hotărârea zeilor de a-l face pe Utnapiştim şi pe soţia lui „rude” ale zeilor, aşezându-i la „gurile fluviilor”. Dar, îl întreabă Utnapiştim pe Ghilgameş,

129 Citǎm, dacă nu există o altă indicaţie, traducerea lui G. Contenau, Epopeea lui Ghilgameş.

„pentru tine cine va chema pe zei în adunare, ca să poţi să găseşti viaţa pe care tu o cauţi?” (XI, 198). Urmarea cuvântului său este neaşteptată: „Vino, încearcă să nu te culci şi să nu dormi şase zile şi şapte nopţi” (XI, 199). E vorba, desigur, de cea mai dură probă iniţiatică; a învinge somnul, a rămâne „treaz” echivalează cu o transmutare a condiţiei umane[130]. Trebuie să înţelegem că Utnapiştim, ştiind că zeii nu-i vor dărui nemurirea, îi sugerează lui Ghilgameş să o cucerească prin intermediul unei iniţieri? Eroul trecuse deja prin unele „încercări”: călătoria prin tunel, „ispitirea” Sidurei, traversarea Apelor morţii. Erau într-o anume măsură încercări de tip eroic. De data aceasta este vorba de o probă de ordin „spiritua1”, căci numai o forţă excepţională de concentrare poate să-l facă pe un om capabil să rămână „treaz” şase zile şi şapte nopţi. Dar Ghilgameş adoarme îndată şi Utnapiştim exclamă sarcastic: „Priviţi-l pe omul cel tare care caută nemurirea: somnul, ca un vânt puternic, a năvălit asupra-i!” (203-204). El doarme şase zile şi şapte nopţi fără întrerupere, şi când Utnapiştim îl trezeşte, Ghilgameş îl mustră că l-a trezit după ce abia a aţipit. Cedează însă în faţa evidenţei şi începe să se vaite: „Ce să fac, Utnapiştim, încotro să mă duc? Un demon a pus stăpânire pe trupul meu; în camera în care dorm locuieşte moartea, şi oriunde aş pleca moartea e lângă mine!” (230-234).

Ghilgameş se pregăteşte acum să plece înapoi, dar în ultima clipă, la sugestia nevestei sale, Utnapiştim îi revelează un „secret al zeilor”: locul unde se află plantă care redă tinereţea.

Ghilgameş coboară în fundul mării, o culege[131] şi, întru totul fericit, reia drumul întoarcerii. După câteva zile de mers, zăreşte un izvor cu apă proaspătă şi se pregăteşte să se scalde. Atras de mireasma plantei, un şarpe iese din apă, o mănâncă şi îşi schimbă pielea[132]. În hohote,

130 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. „ sq.

131 Ne putem întreba de ce n-a mâncat-o pe loc, dar Ghilgameş şi-a păstrat-o pentni mai târziu; cf. A. H'îidel, op. cit., p. 92. n. 211.

132 E vorba de o temă folclorică bine cunoscută: despuindu-se de

Ghilgameş se plânge lui Utnapiştim de nenorocul său. Se poate citi în acest episod eşecul unei noi probe iniţiatice: eroul n-a ştiut să profite de un dar nesperat; pe scurt, i-a lipsit „înţelepciunea”. Textul se termină abrupt: sosit la Uruk, Ghilgameş îl pune pe Urşanabil să urce pe zidurile cetăţii şi să-i admire clădirile[133].

S-a văzut în *Epopeea lui Ghilgameş* o ilustrare dramatică a condiţiei umane, definită prin inevitabilitatea morţii. Totuşi, prima capodoperă a literaturii universale lasă, de asemenea, să se înţeleagă că, fără ajutorul zeilor, unele fiinţe ar fi susceptibile să obţină nemurirea, cu condiţia să iasă victorioase din anumite probe iniţiatice. Văzută din această perspectivă, legenda lui Ghilgameş ar fi, mai degrabă, povestea dramatizată a unei iniţieri ratate.

24. Destinul şi zeii

Din nefericire, nu cunoaştem contextul ritual al iniţierii mesopotamiene, presupunând că ar fi existat. Semnificaţia iniţiatică a căutării nemuririi se lasă descifrată în structura specifică a încercărilor suferite de Ghilgameş. Romanele arthuriene prezintă o situaţie analogică: simbolurile şi motivele iniţiatice abundă, dar este imposibil de hotărât dacă ele sunt solidare cu un scenariu ritual, reprezintă amintiri ale mitologiei celtice sau ale gnosei hermetice sau sunt simple produse ale activităţii imaginare. Cel puţin, în cazul romanelor arthuriene cunoaştem tradiţiile iniţiatice care le-au precedat redactarea, în timp ce protoistoria eventualului scenariu iniţiatic, implicat în aventurile lui Ghilgameş, nu o cunoaştem.

S-a insistat, pe bună dreptate, asupra faptului că gândirea religioasă akkadiană pune accentul pe om. În ultimă instanţă, legenda lui Ghilgameş devine exemplară: ea proclamă precaritatea condiţiei umane, imposibilitatea

---

pielea sa cea veche, şarpele îşi înnoieşte viaţa.

133 Tableta XII, redactată în sumeriană, a fost adăugată mai târziu; întâmplările relatate nu au raporturi directe cu naraţiunea

– chiar pentru un erou – de a cuceri nemurirea. Omul a fost creat muritor, şi el a fost creat exclusiv pentru a-i sluji pe zei. Această antropologie pesimistă fusese deja formulată în *Enuma eliş*. O regăsim în alte texte religioase importante. „Dialogul între stăpân şi sclav" pare produsul nihilismului agravat de o nevroză: stăpânul nu ştie nici el ce vrea. E obsedat de zădărnicia oricărui efort uman: „Urcă-te pe movilele vechilor ruine – spune sclavul – şi plimbă-te în jur: contemplă craniile oamenilor morţi de demult şi ale celor morţi de curând: care este al răufăcătorului şi care al celui ce face binele?"[134].

Un alt text celebru, „Dialog despre mizeria umană", care a fost numit „Ecleziastul babilonian", este şi mai deznădăjduit: „Oare leul cel mândru, care sfâşie carnea cea mai bună, oferă tămâie ca să potolească mânia zeiţei? … Cât despre mine, am întârziat eu oare să aduc ofrandă? Dimpotrivă, m-am rugat zeilor, am adus jertfele cuvenite zeiţei…" (r. 51 sq.) Din copilăria sa, omul drept s-a străduit să înţeleagă gândirea zeului, cu umilinţă şi pietate a căutat-o pe zeiţă. Totuşi „zeul mi-a adus lipsă în loc de bogăţie" (r. 71 sq.). Dimpotrivă, nelegiuitul şi necredinciosul a strâns bogăţii (r. 236). „Mulţimea laudă vorbirea omului meşter în ucideri, dar înjoseşte pe cel umil, care n-a urgisit pe nimeni". „Răufăcătorul este dezvinovăţit şi urmărit este cel drept. Tâlharului i se dă aur, iar cel fără ajutor e lăsat flămând. Tăria răufăcătorului ei o sporesc, iar pe cel slab îl ruinează, pe cel umil îl doboară" (r. 267 sq.)52.

Această disperare nu rezultă dintr-o meditaţie asupra zădărniciei existenţei umane, ci din experienţele injustiţiei generale: răii triumfă, rugăciunile nu sunt ascultate; zeii par indiferenţi la treburile oamenilor. Începând cii mileniul al doilea, crize spirituale izbucnesc în alte părţi (Egipt, Israel, India, Iran, Grecia), cu urmări diferite, căci răspunsurile la acest tip de experienţă nihilistă s-au dat potrivit geniului religios specific fiecărei culturi. Dar în

134 „A Pessimistic Dialogue between Maşter and Servant", r. 84, traducere de R.H. Pfeiffer, ANET, p. 438.

literatura sapienţială mesopotamiană zeii nu se arată întotdeauna indiferenţi. Un text prezintă suferinţele fizice şi mentale ale unui inocent care a fost comparat cu Iov. Este un adevărat om drept, care suferă, căci nicio divinitate nu pare a-l ajuta. Nenumărate infirmităţi l-au adus în starea de a fi „murdărit de propriile sale necurăţii”. Era deja jelit ca mort de către ai săi, când o serie de vise îi relevă faptul că Marduk e pe cale de a-l salva. Într-un fel de transă extatică, el vede pe zeu nimicindu-i pe demonii bolii şi smulgându-i, apoi, durerile din corp, ca şi cum ar fi dezrădăcinat o plantă, în cele din urmă, sănătos, cel drept aduce mulţumiri lui Marduk, traversând în mod ritualic cele 12 porţi ale templului său din Babilon53. În fine, punând accentul asupra omului, gândirea religioasă akkadiană scoate în evidenţă limitele posibilităţilor umane. Distanţa dintre oameni şi zei se dovedeşte de netrecut. Şi totuşi omul nu este izolat în solitudinea sa. Mai întâi, el împărtăşeşte un element spiritual care poate fi socotit divin; este vorba de „spiritul său, *ilu* (literal, „zeu”)54. Apoi, cu ajutorul riturilor şi al rugăciunilor el speră să obţină binecuvântarea zeilor. Dar, mai ales, el ştie că face parte dintr-un univers unificat de omologii; el trăieşte într-un oraş care constituie o *imago mundi*, ale cărui temple şi *ziqqurate* reprezintă „centre ale lumii” şi, prin urmare, asigură comunicarea cu cerul şi cu zeii. Babilonul era un Bab-ilani, o „Poartă a zeilor”, căci pe acolo zeii coborau pe pământ. Numeroase cetăţi şi sanctuare se numeau „Legătura Cerului cu Pământu1” 55. Cu alte cuvinte, omul nu trăieşte într-o lume închisă, despărţită de zei, complet izolată de ritmurile cosmice. Mai mult, un sistem de corespondenţe între Cer şi Pământ făcea posibilă atât înţelegerea realităţilor terestre şi „influenţarea” lor de către prototipurile celeste respective. Un exemplu: întrucât fiecărei planete îi corespunde un metal şi o culoare, tot ceea ce era colorat se găsea sub „influenţa” unei planete. Dar fiecare planetă aparţinea unui zeu, care, prin însuşi faptul acesta, era „reprezentat” prin metalul respectiv56. Aşadar, mânuind în chip ritualic

un anume obiect de metal sau o piatră semipreţioasă de o anume culoare, omul se considera sub protecţia unui zeu.

În sfârşit, numeroase tehnici ale divinaţiei, majoritatea lor dezvoltate în epoca akkadiană, permiteau cunoaşterea viitorului. Se considera deci că anumite întâmplări nefericite puteau fi evitate. Diversitatea tehnicilor şi numărul considerabil al documentelor scrise care ne-au parvenit ne arată prestigiul de care se bucura mantica în toate straturile sociale. Metoda cea mai elaborată era extinspicina, adică examinarea măruntaielor victimelor; cea mai puţin costisitoare, lecanomanţia, consta în a vărsa puţin ulei în apă, sau invers, şi a interpreta „semnele" care se puteau citi în formele produse de cele două lichide. Astrologia, dezvoltată mai târziu decât celelalte tehnici, era practicată mai ales în anturajul regilor. Cât despre interpretarea viselor, ea a fost completată, începând cu mileniul al doilea, cu metode de a îndepărta prevestirile funeste57.

Toate tehnicile divinatorii urmăreau descoperirea „semnelor", care se decriptau după anumite reguli tradiţionale. *Lumea se dezvăluia, aşadar, ca fiind înzestrată de structuri* şi *guvernată de legi*. Descifrând „semnele", se putea cunoaşte viitorul, altfel spus, *se „stăpânea" timpul*, căci se prevedeau evenimente care urmau să se realizeze numai după o anumită durată temporală. Atenţia acordată „semnelor" a dus la descoperiri de o reală valoare ştiinţifică. Unele din aceste descoperiri au fost reluate şi perfecţionate mai târziu de către greci. Dar ştiinţa babiloniană a rămas o „ştiinţă tradiţională", în sensul că cunoaşterea ştiinţifică a păstrat o structură „totalitară", adică implicând presupuneri cosmologice, etice şi „existenţiale" 58.

Către – 1500, perioada creatoare a gândirii mesopotamiene pare definitiv închisă. În cele zece secole care urmează, activitatea intelectuală pare absorbită de erudiţie şi de lucrări de compilaţie. Dar tradiţia culturii mesopotamiene, atestată din cele mai vechi timpuri, continuă şi se dezvoltă. Idei, credinţe şi tehnici de origine

mesopotamiană circulă din Mediterana occidentală până în Hindukuş. Este semnificativ faptul că descoperirile babiloniene menite să se răspândească larg implică, mai mult sau mai puţin, corespondenţele Cer-Pământ, sau macrocosm-microcosm.

37 J. Nougayrol, „La divination babylonienne”, în special pp. 39 sq.

38 Ca de pildă, medicina şi alchimia în China.

CAPITOLUL IV

IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC

25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară...”

Naşterea civilizaţiei egiptene n-a încetat să-i uimească pe istorici. În timpul celor două milenii care au precedat formarea „Regatului Unit”, culturile neolitice au continuat să se dezvolte, dar fără modificări profunde. În mileniul al IV-lea, însă, contactele cu civilizaţia sumeriană provoacă o adevărată mutaţie. Egiptul împrumută sigiliul-cilindru, arta de a zidi cu cărămizi, tehnica construirii corăbiilor, numeroase motive artistice şi, mai ales, scrierea, care apare brusc, fără antecedente, la începutul primei Dinastii (în jurul anilor – 3000)[135].

Dar, foarte repede, civilizaţia egipteană a elaborat un stil caracteristic manifestat în toate creaţiile sale. Desigur, condiţiile geografice înseşi impuneau o dezvoltare diferită de aceea a culturilor sumero-akkadiene. Căci, spre deosebire de Mesopotamia, vulnerabilă invaziilor din toate părţile, Egiptul – mai exact Valea Nilului – era izolată şi apărată de deşert, Marea Roşie şi Mediterana. Până la năvălirea hiksoşilor (1674), Egiptul n-a cunoscut pericolul

135 H. Frankfort, The Birth ofCivilization in the Near-East, pp. 100-111; E.J. Baumgartcl, The Culture of Prehistoric Egypt. pp. 48 sq.

din exterior. Pe de altă parte, navigabilitatea Nilului permitea suveranului să guverneze ţara prin intermediul unei administraţii din ce în ce mai centralizate. În plus, Egiptul n-a cunoscut marile oraşe de tip mesopotamian. S-ar putea spune că ţara era constituită dintr-o masă rurală condusă de către reprezentanţii unui zeu-întrupat, Faraonul.

Religia şi mai cu seamă dogma divinităţii au contribuit, de la început, la modelarea structurii civilizaţiei egiptene. După tradiţie, unificarea ţării şi fondarea statului au fost opera primului suveran, cunoscut sub numele de Menes. Venit din sud, Menes clădi noua capitală a Egiptului unificat la Memfis, lângă actualul Cairo. Acolo el celebră pentru prima oară ceremonia încoronării. Apoi, timp de mai mult de trei mii de ani, faraonii au fost încoronaţi la Memfis; foarte probabil, ceremonia culminantă o repeta pe aceea inaugurată de Menes. Ea nu era o comemorare a isprăvilor lui Menes, ci *reînnoirea sursei creatoare prezente în evenimentul originar*[136].

Întemeierea statului unificat echivala cu o cosmogonie. Faraonul, zeu întrupat, instaura o lume nouă, o civilizaţie infinit mai complexă şi superioară aceleia a oraşelor neolitice. Esenţialul era de a asigura permanenţa acestei opere efectuate după un model divin; altfel spus, de a evita crizele susceptibile de a zgudui fundamentele noii lumi. Divinitatea faraonului constituia cea mai bună garanţie. Întrucât faraonul era nemuritor, decesul său însemna numai translaţia sa la Cer. Continuitatea de la un zeu întrupat la alt zeu întrupat şi, prin urmare, continuitatea ordinii cosmice şi sociale era asigurată.

Este remarcabil faptul că cele mai importante creaţii socio-politice şi culturale avuseseră loc în timpul primelor Dinastii. Aceste creaţii au fixat modelele pentru cele cincisprezece secole următoare. După Dinastia a V-a 2500-2300), aproape nimic important nu s-a adăugat la patrimoniul cultural. Acest „imobilism”, care caracterizează civilizaţia egipteană, dar care se regăseşte

136 H. Frankfort, La royauté et les dieux, p. 50.

în miturile şi nostalgiile altor societăţi tradiţionale, este de origine religioasă. Fixitatea formelor hieratice, repetiţia gesturilor şi a isprăvilor efectuate în zorii timpurilor sunt consecinţa logică a unei teologii care considera ordinea cosmică drept operă divină prin excelenţă şi vedea în orice schimbare riscul unei regresiuni în haos şi, deci, triumful forţelor demonice.

Tendinţa desemnată de savanţii europeni ca „imobilism" se străduia să menţină intactă prima creaţie, căci ea era perfectă din toate punctele de vedere – cosmologic, religios, social, etic. Fazele succesive ale cosmogoniei sunt evocate în diverse tradiţii mitologice. Într-adevăr, miturile se referă exclusiv la evenimente care au avut loc în timpurile fabuloase ale începuturilor. Această epocă numită *Ţep zepi*, „Prima Oară", a durat de la apariţia zeului creator de-asupra Apelor Primordiale până la întronarea lui Horus. Tot ceea ce există, fenomene naturale precum şi realităţi religioase şi culturale (planuri de temple, calendar, scriere, ritualuri, însemne regale etc.), îşi află validitatea şi justificarea în faptul că au fost create în timpul epocii iniţiale. Evident, „Prima Oară" este Vârsta de Aur a perfecţiunii absolute, „înainte ca mânia, ori zgomotul, ori lupta, ori dezordinea să-şi fi făcut apariţia". Nici moartea, nici boala nu existau în timpul vârstei miraculoase desemnate ca „Vremea lui Ră", sau a lui Osiris şi Horus[137]. La un anumit moment, ca urmare a intervenţiei răului, a apărut dezordinea, punând capăt Vârstei de Aur. Dar epoca fabuloasă a lui „Prima Oară" nu s-a retras între relicvele unui trecut definitiv închis. Întrucât ea constituie suma modelelor care trebuie imitate, această epocă este reactualizată continuu, în fond, s-ar putea spune că riturile, urmărind deruta forţelor demonice, au drept scop restaurarea perfecţiunii iniţiale.

26. Teogonii şi cosmogonii

137 Cf. Rundle Clark, Myth and Symbol in Ancient Egypt, pp. 363-364. Este vorba de un motiv mitic destul de cunoscut: „perfecţiunea începuturilor'4.

Ca în toate religiile tradiţionale, cosmogonia şi miturile de origine (originea omului, a regalităţii, a instituţiilor sociale, a ritualurilor etc.) constituiau esenţialul ştiinţei sacre. Natural, existau mai multe mituri cosmogonice, punând în evidenţă zei diferiţi şi localizând începutul Creaţiei într-o multitudine de centre religioase. Temele se numără printre cele mai arhaice: apariţia unei movile, a unui lotus sau a unui ou la suprafaţa Apelor primordiale. Cât despre zeii creatori, fiecare oraş important îl situa pe al său pe primul plan. Schimbările dinastice erau de multe ori urmate de schimbarea capitalei. Atari evenimente îi obligau pe teologii noii capitale să integreze mai multe tradiţii cosmogonice, identificând zeul lor local principal cu demiurgul. Când era vorba de zeii creatori, asimilarea era uşurată de asemănarea lor structurală. Dar teologii au elaborat, pe deasupra, sinteze îndrăzneţe, asimilând sisteme religioase eterogene şi asociind figuri divine net antagonice[138].

Asemeni atâtor altor tradiţii, cosmogonia egipteană începe cu apariţia unei coline din Apele Primordiale. Apariţia acestui „Loc dintâi” deasupra imensităţii acvatice semnifică ivirea pământului, dar totodată a luminii, a vieţii şi a conştiinţei[139]. La Heliopolis, locul numit „Colina de Nisip”, care făcea parte din templul Soarelui, era identificat cu „Colina Primordială”.

Hermopolis era celebru pentru lacul său din care a răsărit Lotusul cosmogonic. Dar şi alte localităţi îşi revendicau acelaşi privilegiu[140]. Într-adevăr, fiecare oraş, fiecare sanctuar era considerat un „Centru al Lumii”, locul

138 Miturile nu erau povestite într-un mod continuu şi coerent, pentru a constitui, ca să zicem aşa, „versiuni canonice". Prin urmare, suntem obligaţi să le reconstituim plecând de la episoade şi aluzii aflate în cele mai vechi culegeri, în special în Textele Piramidelor 2500-2300), în Textele Sarcofagelor (cca 2300-2000) şi în Cartea Morţilor (după 1500).

139 Cf. Rundle Clark, op. cit., p. 36.

140 A se vedea textele citate şi comentate de H. Frankfort, La royauté, pp. 206 sq.

unde începuse Creaţia. Movila iniţială devenea adeseori Muntele cosmic pe care Faraonul urca pentru a se întâlni cu Zeul-Soare.

Alte versiuni vorbesc despre Oul Primordial care conţine „Pasărea luminii” (*Textele Sarcofagelor* IV, 181 sq.) sau despre Lotusul originar purtând Soarele copil[141] sau, în fine, despre Şarpele primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum. (într-adevăr, capitolul 175 din *Cartea Morţilor* arată că atunci când lumea se va reîntoarce la starea de Haos Atum va deveni din nou Şarpe. Putem recunoaşte în Atum pe Zeul suprem şi ascuns, în timp ce Ră, Soarele, este, prin excelenţă, Zeul manifest; cf. 32.) Etapele creaţiei – cosmogonie, teogonie, creaţia fiinţelor vii etc.

— Sunt diferit prezentate. După teologia solară de la Heliopolis, oraş situat în vârful Deltei, zeul Ra-Atum-Khepri[142] a creat un prim cuplu divin, Şu (Atmosfera) şi Tefnut, părinţii zeului Geb (Pământul) şi ai zeiţei Nut (Cerul). Demiurgul a efectuat Creaţia masturbându-se sau scuipând. Expresiile sunt naiv grosolane, dar sensul lor este clar: divinităţile se nasc din substanţa însăşi a Zeului Suprem. Ca şi în tradiţia sumeriană (16), Cerul şi Pământul erau unite într-un *hieros gamos* neîntrerupt, până în momentul în care au fost separaţi de către Şu, zeul atmosferei[143]. Din unirea lor au venit pe lume Osiris şi Isis, Seth şi Neftis, protagonişti ai unei drame patetice care ne va reţine mai departe.

La Hermopolis, în Egiptul Mijlociu, teologii au elaborat o doctrină destul de complexă în jurul Ogdoadei, grupul de opt zei, cărora li s-a adăugat Ptah. În lacul primordial de la Hermopolis a răsărit un Lotus, din care a

---

141 Sauneron şi Yoyote, în La naissance du Monde, p. 37 şi referinţele citate în S. Morenz, La religion égyptienne, pp. 234 sq.

142 E vorba de trei forme de soare: Khepri, Soarele răsărind, Ra, Soarele la zenit, şi Atum, Soarele care apune.

143 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, pp. 46-47. Adăugăm că rolul de separator nu-i este rezervat exclusiv lui Şu, a se vedea textele citate de S. Morenz, op. cit., p. 228, în care autorul separaţiei este Ptah.

ieşit „copilul sacrosanct, moştenitorul perfect zămislit de Ogdoadă, sămânţa divină a primilor Zei Anteriori”, „cel care a înnodat sămânţa zeilor cu a oamenilor”[144].

Dar teologia cea mai sistematică a fost articulată în jurul zeului Ptah, la Memfis, capitala faraonilor Primei Dinastii. Textul capital a ceea ce s-a numit Teologia memfită” a fost gravat pe piatră în timpurile faraonului Şabaka (cea 700), dar originalul fusese redactat cu vreo două mii de ani mai devreme. Este surprinzător că cea mai veche cosmogonie egipteană cunoscută până în prezent este şi cea mai filosofică: Ptah creează prin spirit („inima” sa) şi verb („limba” sa). „Cel care s-a manifestat ca inimă (spirit), cel care s-a manifestat ca limbă (verb), sub aparenţa lui Atum, este Ptah, cel foarte vechi…”. Ptah este proclamat cel mai mare zeu, Atum fiind considerat numai ca autor al primului cuplu divin. Ptah „a făcut să existe zeii”. Mai apoi, zeii au pătruns în corpurile lor vizibile, intrând „în fiecare fel de plantă, în fiecare piatră, în toată argila, în orice lucru care creşte din stratul său (*ieĕ* pe Pământ), şi în care ei se pot manifesta” 11.

În fapt, teogonia şi cosmogonia sunt efectuate de către puterea creatoare a gândirii şi a cuvântului unui singur zeu. E vorba, desigur, de expresia cea mai elevată a speculaţiei metafizice egiptene. După cum remarcă John Wilson (ANET, p. 4), *la începutul* istoriei egiptene găsim o doctrină care poate fi apropiată de teologia creştină a Logosului.

Comparate cu teogonia şi cosmogonia, miturile asupra originii omului se dovedesc destul de şterse. Oamenii (*erme*) s-au născut din lacrimile (*erme*) zeului solar, Ră. Într-un text compus mai târziu (cea 2000), în perioada de criză, se scrie: „Oamenii, turma zeului, au fost dăruiţi cu tot ce le trebuia. El (*i.e.* Zeul Soare), a făurit cerul şi pământul spre folosul lor… El a făcut aerul ca să le

144 A se vedea textele citate de Sauneron-Yoyote, p. 59. A se vedea alte texte, traduse şi comentate de S. Morenz şi J. Schubert, Der Gott auf der Blume, pp. 32 sq.; cf., de asemenea, S. Morenz, La religion égiptienne, pp. 229 sq.

învioreze nările, căci ei sunt imaginile lui, ieşiţi din carnea lui. El străluceşte în cer, el creşte pentru ei vegetaţia şi animalele, păsările şi peştii, pentru a-i hrăni..."[145].

Totuşi, când Ră descoperă că oamenii au complotat împotriva lui, hotărăşte să-i distrugă. Hathor este aceea care se angajează să îndeplinească masacrul. Dar întrucât zeiţa ameninţă să nimicească total rasa umană, Ră recurge la un şiretlic şi reuşeşte să o îmbete[146]. Revolta oamenilor şi consecinţele ei au avut loc în timpul epocii mitice. Evident, „oamenii" erau primii locuitori ai Egiptului, întrucât Egiptul era prima ţară apărută, deci Centrul Lumii[147]. Egiptenii erau singurii locuitori cu drept deplin; fapt ce explică interdicţia pentru străini de a pătrunde în sanctuare, care sunt imagini microcosmice ale ţării[148]. Unele texte târzii reflectă tendinţa spre universalism. Zeii (Horus, Sekhmet) îi protejează nu numai pe egipteni, ci şi pe palestinieni, nubieni şi libieni[149]. Totuşi istoria mitică a primilor oameni nu joacă un rol important. În epoca miraculoasă a lui „Prima Oară", cele două momente hotărâtoare au fost cosmogonia şi suirea pe tron a faraonului.

27. Răspunderile unui zeu întrupat

După cum remarcă Henri Frankfort[150], cosmogonia este evenimentul cel mai important pentru că ea

---

145 învăţăturile pentru Meri-ka-re, pasaj tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 75-76. A se vedea traducerea integrală de John Wilson, ANET, pp. 414-418.

146 Cf. textul tradus de J. Wilson, ANET, pp. 10-11. Tradiţia canaaneană cunoaşte un mit analog; cf. § 50.

147 A se vedea exemplele citate de S. Morenz, Rel. égiptienne, pp. 70 sq. E vorba de o concepţie specifică civilizaţiilor tradiţionale; cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, pp. 17 sq.

148 A se vedea exemple la S. Morenz, op. cit., pp. 78 sq.

149 Le livre des Portes, fragment tradus de Sauneron-Yoyote, pp. 76-77. A se vedea alte referinţe la S. Morenz, op. cit., p. 80.

150 H. Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 49 sq.

reprezintă *singura schimbare reală*: apariţia Lumii. De atunci încoace, numai schimbările implicate în ritmurile vieţii cosmice sunt investite cu semnificaţie. Dar în acest caz este vorba de momente succesive articulate în cicluri diferite care le asigură periodicitatea: mişcările astrelor, cercul anotimpurilor, fazele lunii, ritmul vegetaţiei, fluxul şi refluxul Nilului etc. Or, exact această periodicitate a ritmurilor cosmice constituie perfecţiunea instituită în vremea lui „Prima Oară". Dezordinea implică o schimbare inutilă şi, prin urmare, supărătoare în ciclul exemplar al schimbărilor perfect ordonate.

Deoarece ordinea socială reprezintă un aspect al ordinii cosmice, regalitatea este considerată ca existând de la începutul lumii. Creatorul a fost primul Rege[151]; el a transmis această funcţie fiului şi succesorului său, primul Faraon. Acest transfer de putere a consacrat regalitatea ca instituţie divină. Într-adevăr, gesturile faraonului sunt descrise în aceiaşi termeni ca aceia folosiţi pentru a descrie gesturile zeului Ră sau epifaniile solare. Ca să citǎm doar două exemple: crearea lui Ră este rezumată adesea într-o formulă precisă: „JE1 a pus ordinea (*ma'aï*) în locul Haosului". Şi în aceiaşi termeni se vorbeşte despre Tutankamon, după ce a restaurat ordinea în urma „ereziei" lui Akhenaton (cf. 32), sau despre Pepi II: „el a pus *ma'at* în locul minciunii (a dezordinii)". De asemenea verbul *khay*, „a străluci", este întrebuinţat atât pentru a zugrăvi emergenţa Soarelui în momentul Creaţiei, sau în fiecare dimineaţă, cât şi apariţia Faraonului la ceremonia încoronării, la festivităţi, sau în Consiliul privat[152].

Faraonul este întruparea lui *ma'at*, termen care se traduce prin „adevăr", dar a cărui semnificaţie generală

151 în Cartea Morţilor (cap. 17), Zeul proclamă: „Eu sunt Atum, când eram singur în Num (Oceanul Primordial). Eu sunt Ra în prima sa manifestare, când el a început să domnească asupra Creaţiei sale". O glosă adaugă următoarea explicaţie: „Aceasta înseamnă că Ra începea să apară ca rege, ca cel care exista înainte ca Şu să ridice Cerul deasupra Pământului" (Frankfort, Ancient egypt. religion, pp. 54-55).

152 H. Frankfort, ibid., pp. 54 sq. A se vedea alte exemple în La royauté et les dieux, pp. 202 sq.

este „ordinea cea bună” şi, prin urmare, „dreptul”, „justiţia”. *Ma'at* aparţine Creaţiei originare: ea reflectă deci perfecţiunea Vârstei de Aur. Întrucât ea constituie temelia însăşi a Cosmosului şi a vieţii, *ma'at* poate fi cunoscută de fiecare individ în parte, în texte de origini şi epoci diferite se găsesc declaraţii precum: „Jndeamnă-ţi inima să o cunoască pe *ma'at*” v „Eu fac astfel ca tu s-o cunoşti pe *ma'at* în inima ta; fie să poţi face ceea ce este drept pentru tine!”. Sau: „Eram un om care o iubea pe *ma'at* şi ura păcatul. Căci ştiam că (păcatul) este o nelegiuire în faţa lui Dumnezeu”. Într-adevăr Dumnezeu este acela care dăruieşte necesară cunoaştere. Un prinţ este desemnat ca „unul care cunoaşte adevărul (*ma'at*) şi pe care Dumnezeu îl instruieşte”. Autorul unei rugăciuni către Ră exclamă: „să o poţi da pe *Ma'at*, inimii mele!”[153].

Ca întrupare a lui *ma'at*, faraonul constituie modelul exemplar pentru toţi supuşii săi. Cum se exprimă vizirul Rekhmire: „El este un zeu care ne face să respirăm prin acţiunile sale”[154]. Opera faraonului asigură stabilitatea Cosmosului şi a statului şi prin urmare continuitatea vieţii, într-adevăr, cosmogonia este reluată în fiecare dimineaţă, când zeul solar îl „alungă” pe şarpele Apophis, fără a reuşi totuşi să-l nimicească; deoarece Haosul (Tenebrele) reprezintă virtualitatea; el este deci indestructibil. Activitatea politică a faraonului repetă fapta lui Ră; el însuşi îl „alungă” pe Apophis, altfel spus el veghează ca lumea să nu se reîntoarcă în Haos. Când duşmanii apar la frontieră, ei vor fi asimilaţi lui Apophis şi victoria faraonului va reproduce triumful lui Ră. (Această tendinţă de a traduce viaţa şi istoria în termeni de modele exemplare şi categorii este proprie culturilor tradiţionale.)22 Faraonul era singurul protagonist al evenimentelor istorice particulare, nerepetabile: campanii

153 Texte traduse de S. Morenz, op. cit., pp. 167-170.

154 După H. Frankfort, o concepţie asemănătoare explică absenţa totală a răzmeriţelor populare. în timpul tulburărilor politice ale Perioadelor Intermediare (cca 2250-2040; 1730-1562) instituţia monarhiei n-a fost pusă în discuţie (Ancient egyptian religion, p. 43).

militare în diferite ţări, victorii împotriva diferitelor popoare etc. Şi totuşi, când Ramses HI şi-a construit mormântul, el a reprodus numele oraşelor cucerite înscrise pe templul funerar al lui Ramses II. Chiar în epoca Vechiului Imperiu, libienii, „care apar ca victime ale cuceririlor lui Pepi II, poartă aceleaşi nume individuale ca şi cei figurând pe reliefurile templului de la Şahuri, cu două secole înainte”[155]. E imposibil să recunoaştem trăsăturile individuale ale faraonilor după felul cum sunt înfăţişaţi pe monumente şi în texte. În multe detalii caracteristice, ca, de pildă, iniţiativa şi curajul lui Turmosis HI în timpul bătăliei de la Megiddo, A. De Buck a recunoscut elementele convenţionale ale portretului unui suveran ideal. Aceeaşi tendinţă către impersonal se constată în reprezentarea zeilor. Cu excepţia lui Osiris şi Isis, ceilalţi zei, în pofida formelor şi funcţiilor lor distincte, sunt evocaţi în imnuri şi în rugăciuni aproape în aceiaşi termeni[156].

În principiu, cultul trebuia să fie celebrat de către faraon, dar acesta îşi delega funcţiile preoţilor diferitelor temple. Direct sau indirect, ritualurile aveau drept scop apărarea, deci stabilitatea, „creaţiei originare”. De fiecare An Nou cosmogonia era reiterată[157] într-o manieră şi mai exemplară decât victoria zilnică a lui Ră, căci era vorba de un ciclu temporal mai mare. Întronarea faraonului reproducea episoadele vechii *gesâa* a lui Menes: unificarea celor două ţări. Pe scurt, se repeta ritualic întemeierea

---

155 H. Frankfort, La royauté et les dieux, p. 30, nr. 1.

156 Cf. comparaţia între Min şi Sobek, la Frankfort, Ancient egyptian religion, pp. 25-26. Recunoscând importanţa viziunii statice a Universului, interpretat ca o mişcare ritmică în interiorul unei totalităţi imuabile, Frankfort a propus o explicaţie a manifestărilor zeilor în forme animale: în timp ce la oameni trăsăturile individuale contrabalansează structura morfologică a figurii, animalele nu se schimbă,ele îşi reproduc întotdeauna speţa. Astfel, în ochii egiptenilor, viaţa animală părea supraumană, pentru că ea împărtăşea viaţa statică a Universului, ibid., pp. 13-14.

157 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, pp. 65 sq.; H. Frankfort, La royauté, p. 205.

statului (cf. 25). Ceremonia sacră era reluată cu prilejul sărbătorii *şed*, săvârşită la treizeci de ani după întronare şi urmărind învierea energiei divine a suveranului[158]. În ceea ce priveşte sărbătorile periodice ale anumitor zei (Horus, Min, Anubis etc.) suntem destul de slab informaţi. Preoţii purtau în procesiune, pe umeri, statuia zeului sau barca sacră; procesiunea cuprindea cântece, muzică şi dansuri, şi se desfăşura în mijlocul aclamaţiilor credincioşilor.

Marea sărbătoare a lui Min, una dintre cele mai populare din tot Egiptul, ne este mai bine cunoscută datorită faptului că a fost asociată mai târziu cultului regal. La origine era o sărbătoare a secerişului; regele, regina şi un taur alb participau la procesiune. Regele secera un snop de grâu şi îl întindea taurului; dar urmarea ritului este obscură[159].

Ceremoniile de punere a temeliei şi de inaugurare a templelor erau prezidate de către faraon. Din nefericire nu se cunosc decât unele gesturi simbolice: în şanţul săpat pentru amplasarea viitorului templu, regele introducea „depozitele de temelie" (o cărămidă modelată de către suveran, lingouri de aur etc.); la inaugurare, el consacra monumentul ridicând braţul drept etc.

Cultul divin zilnic se adresa statuii zeului păstrată în naos. O dată îndeplinită purificarea rituală, oficiantul se apropia de naos, spărgea sigiliul de lut şi deschidea uşa. El se prosterna în faţa statuii, declarând că a pătruns în Cer (naos) ca să-l contemple pe zeu. Statuia era apoi purificată cu natron, pentru „deschiderea gurii" zeului. La sfârşit, oficiantul reînchidea uşa, sigila zăvorul şi se retrăgea cu faţa la naos[160].

Informaţiile privind cultul funerar sunt sensibil mai abundente. Moartea şi lumea de dincolo i-au preocupat pe

---

158 Cf. H. Frankfort, La royauté, pp. 122-136; J. Vandier, La religion égiptienne, pp. 200-201.

159 După Gardiner, oficiul comporta.de asemenea, o împreunare ceremonială a cuplului regal; cf. H. Frankfort, ć//>. cit., p. 260.

160 A. Moret, Le rituel du culte divin journalier en Egypte, passim.; J. Vandier, op. cit., pp. 164 sq.

egipteni mai mult decât pe alte popoare din Orientul Apropiat. Pentru faraon, moartea constituia punctul de plecare al călătoriei sale celeste şi al „imortalizării" sale. Pe de altă parte, moartea implica direct pe unul dintre cei mai populari zei egipteni: Osiris.

28. Ascensiunea Faraonului la Cer în măsura în care se pot reconstrui, cele mai vechi credinţe privitoare la existenţa post-mortem se aseamănă cu două tradiţii amplu atestate în lume: lăcaşul morţilor era fie subteran, fie celest, mai exact stelar. După moarte, sufletele se uneau cu stelele şi le împărtăşeau eternitatea. Cerul era imaginat că o Zeiţă-Mamă, iar moartea echivalată cu o nouă naştere, altfel zis, cu o renaştere în lumea siderală. Maternitatea cerului implica ideea că mortul trebuia să fie născut a doua oară: după renaşterea sa celestă, el era alăptat de către Zeiţa-Mamă (reprezentată sub forma unei vaci)[161].

Localizarea subterană a lumii de dincolo fusese o credinţă predominantă în culturile neolitice, încă în epoca predinastică (*i.e.* La începutul mileniului IV), anumite tradiţii religioase solidare agriculturii au fost articulate în complexul mitico-ritual osirian. Or, Osiris, singurul zeu egiptean care suferă o moarte violentă, era de asemenea prezent în cultul regal. Vom examina mai departe consecinţele acestei întâlniri între un zeu care moare şi teologia solară care explicita şi validă imortalizarea faraonului.

Textele Piramidelor exprimă aproape exclusiv concepţiile privind soarta post-mortem a regelui. În ciuda eforturilor teologilor, doctrina nu este perfect sistematizată. Se decelează o anumită opoziţie între concepţii paralele şi uneori antagonice. Majoritatea formulelor repetă cu putere că faraonul, fiu al lui Atum (-Ra), născut de către Marele Zeu înainte de crearea lumii, nu poate să moară; dar alte texte îl asigură pe rege că

161 Această idee justifică unirea incestuoasă a faraonului mort, numit „Taurul care îşi fecundează Mama". Cf. H. Frankfort, La royauté, pp. 2" sq.

trupul său nu se va descompune. E vorba, desigur, de două ideologii religioase distincte, încă insuficient integrate[162]. Totuşi, majoritatea formulelor se referă la călătoria cerească a faraonului. El îşi ia zborul sub forma unei păsări – şoim, bâtlan, gâscă sălbatică (P/r., 461-463,890-891,913,1048), a unui scarabeu (366) sau a unei lăcuste (890-891 etc.). Vânturile, norii, zeii trebuie să-i vină în ajutor. Câteodată regele urcă la cer căţărându-se pe o scară (365,390,971 sq., 2083). În timpul ascensiunii sale, regele este deja un zeu, de o esenţă total diferită de seminţia oamenilor (650, 809)[163].

Totuşi, înainte de a sosi la lăcaşul ceresc din răsărit, numit „Câmpiile ofrandelor", faraonul trebuia să treacă prin câteva încercări. Intrarea era apărată de un lac cu „ţărmuri sinuoase" (P/r., 2061) şi luntraşul avea puterea unui judecător. Pentru a fi admis în barcă, trebuia să fi îndeplinit toate purificările rituale (*Pir.*, 519,1116) şi, mai ales, să răspundă unui interogatoriu de structură iniţiatică, adică să replice prin formule stereotipe care serveau drept „parole" de trecere. Câteodată regele recurge la apărare verbală (1188-1189), sau la magie (492 sq.), sau chiar la ameninţare. El imploră zeii (mai ales pe Ră, Thot şi Horus) sau cere celor doi sycomori, dintre care răsare soarele în fiecare zi, să-l treacă în „Câmpiile de trestii"[164].

---

162 Anumite texte (Pir., 2007-2009) arată că trebuie adunate oasele regelui, iar membrele sale eliberate de bandaje pentru a se asigura înălţarea; J. Vandier a arătat că e vorba despre un complex mitico-ritual osirian (op. cit., p. 81).

163 Texte citate de J. Vandier, op. cit., p. 78. A se vedea, de asemenea, pasajele traduse de către J.H. Breasted (Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, pp. 109-115,118-120,122,136) şi reproduse în antologia noastră, From Primitives toZen, pp. 353-355.

164 J. Vandier, p. 72. Un expozeu mai detaliat la J.H. Breasted, op. cit.,pp. 103 sq. şi la R. Weill, Le champ des roseaux et le champ des ojffrandes, pp. 16 sq. Asemenea încercări sunt cunoscute în numeroase tradiţii arhaice. Ele presupun o iniţiere prealabilă, comportând anumite ritualuri şi anumite învăţături (mitologie şi geografie funerară, formule secrete etc.). Cele câteva aluzii care se găsesc în Textele Piramidelor constituie cele mai vechi documente scrise privind obţinerea unei soarte privilegiate graţie anumitor

Sosit în Cer, faraonul este primit triumfal de către Zeul-Soare, şi mesageri sunt zoriţi către cele patru unghiuri ale lumii pentru a anunţa victoria lui asupra morţii. Regele îşi prelungeşte în Cer existenţa sa terestră: aşezat pe tron el primeşte omagiile supuşilor săi şi continuă să judece şi să dea porunci[165]. Căci, deşi el este singurul care se bucură de imortalitatea solară, faraonul este înconjurat de un anumit număr de supuşi ai săi, în primul rând de membrii familiei sale şi de înalţii funcţionari[166]. Aceştia sunt identificaţi cu stelele, numiţi „slăviţii". După Jacques Vandier (p. 80): „Pasajele stelare, ale textelor Piramidelor sunt pătrunse de o poezie de o calitate excepţională: regăsim aici imaginaţia simplă şi spontană a unui popor primitiv care se mişcă cu uşurinţă în mister..."

După cum am remarcat, doctrina soteriologică a *Textelor Piramidelor* nu este întotdeauna coerentă. Identificându-l cu Ră, teologia solară insistă asupra regimului privilegiat al faraonului: acesta nu cădea sub jurisdicţia lui Osiris, Suveranul morţilor. „Îţi deschizi locul tău în Cer printre Stelele din Cer, căci tu eşti o stea... Te uiţi peste umărul lui Osiris, comanzi celor decedaţi, te ţii departe de dânşii, nu eşti din ai lor" (*Pir.*, 251). „Ra-Atum nu te dă lui Osiris, care nu-ţi judecă inima şi nu are putere asupra inimii tale... Osiris, tu nu vei pune stăpânire pe el, fiul tău Horus nu va pune stăpânire pe el..." (*Pir.*, 145-146; traducere de R. Weill, p. 116). Alte texte sunt chiar agresive; ele reamintesc că Osiris este un zeu mort, căci el

---

cunoştinţe secrete. E vorba, desigur, de o moştenire imemorială, împărtăşită şi de culturile neolitice predinastice. în ideologia regală egipteană aceste aluzii iniţiatice constituie mai degrabă o relicvă inutilă: într-adevăr, în calitate de fiu al zeului şi de zeu întrupat, faraonul nu avea nevoie de probe iniţiatice pentru a obţine dreptul de a pătrunde în Paradisul ceresc.

165 P/>.. 1301, 1721; 134-135,712-3, 1774-1776, citate de J. Vandier, p. 79. Vezi alte texte traduse şi comentate de J.H. Breasted, op. cit., pp. 118 sq.

166 Adică aceia care au fost îngropaţi în vecinătatea mormintelor regale.

fost asasinat şi aruncat în apă. Totuşi, unele pasaje fac aluzie la identificarea faraonului cu Osiris. Sunt prezente asemenea formule: „Tot aşa cum Osiris trăieşte, la fel acest rege Unas trăieşte, tot aşa cum Osiris nu moare, nici regele Unas cu moare” (*Pir.*, 167 sq.).

29. Osiris, zeul asasinat

Pentru a estima semnificaţia unor asemenea formule, trebuie să prezentăm pe scurt miturile şi funcţiunea religioasă a lui Osiris. Să amintim pentru început că versiunea cea mai completă a mitului osirian este cea transmisă de Plutarh (secolul al II-lea, d. Hr.) în tratatul său *De Iside et Osiride*. Căci, aşa cum am remarcat cu privire la cosmogonie (26), textele egiptene se referă numai la episoade izolate. În ciuda anumitor incoerenţe şi contradicţii, explicabile prin tensiunile şi sincretismele care au precedat victoria finală a lui Osiris, mitul său central se lasă cu uşurinţă reconstituit. După toate tradiţiile, el era un Rege legendar, celebru prin vigoarea şi dreptatea cu care guverna Egiptul. Seth, fratele său, îi întinde o cursă şi reuşeşte să-l asasineze. Soţia lui Osiris, Isis, „marea magiciană”, izbuteşte să se facă fecundată de către Osiris mort. După ce i-a îngropat trupul, Isis se refugiază în Deltă; acolo, ascunsă printre hăţişurile de papirus, ea aduce pe lume un fiu, Horus. Ajuns adult, Horus îşi face recunoscute drepturile sale în faţa zeilor Enneadei şi îl atacă pe unchiul său Seth.

La început, Seth reuşeşte să-i scoată un ochi (*Pir.* 1463), dar lupta continuă şi în final Horus triumfă. El îşi recuperează ochiul şi îl oferă lui Osiris. (Astfel Osiris îşi recapătă viaţa; *Pir.*, 609 sq. Etc.) Zeii îl condamnară pe Seth să-şi poarte propria victimă35. (De exemplu, Seth este transformat în barca ce-i transportă pe Osiris pe Nil.) Dar, ca şi Apophis, Seth nu poate fi definitiv nimicit, căci şi el încărnează o forţă ireductibilă. După victorie, Horus coboară în ţara morţilor şi anunţă ştirea cea bună; recunoscut drept succesor legitim al tatălui său, el este

încoronat rege. În acest mod el îl „trezeşte" pe Osiris: conform textelor, „el îi pune sufletul în mişcare".

Mai ales acest ultim act al dramei clarifică modalitatea de existenţă proprie lui Osiris. Horus îl găseşte într-o stare de torpoare inconştientă şi reuşeşte să-l reanime: „Osiris! Priveşte! Osiris! Ascultă! Ridică-te! Înviază!" (*Pir.*, 258 sq.). Osiris nu este niciodată reprezentat mişcându-se; ne e arătat întotdeauna neputincios şi pasiv[167]. După încoronarea să, adică după ce a pus capăt perioadei de criză („haosul"), Horus îl învie: „Osiris! Tu erai plecat, dar ai revenit; dormeai, dar te-ai trezit; ai murit, dar trăieşti din nou" (*Pir.*, 1004 sq.). Totuşi, Osiris este resuscitat ca „persoană spirituală" (suflet) şi energie vitală. El este cel care va asigura de acum înainte fertilitatea vegetală şi toate forţele de reproducere. El este descris ca fiind Pământul întreg sau e comparat cu Oceanul care înconjură lumea. Către anul – 2750, Osiris simbolizează deja izvoarele fecundităţii şi ale creşterii[168]. Altfel spus, Osiris, Regele asasinat (faraonul decedat), asigură prosperitatea regatului condus de către fiul său Horus (reprezentat de faraonul nou instalat).

Se ghicesc, în linii mari, raporturile dintre Ră, Faraon şi cuplul Osiris-Horus. Soarele şi mormintele regilor constituiau cele două izvoare principale de sacralitate. După teologia solară, faraonul era fiul lui Ră; dar deoarece succeda suveranului decedat (Osiris), Faraonul era de asemenea Horus. O tensiune între aceste două orientări ale spiritului religios egiptean, „solarizarea" şi „osirianizarea" 38, apare în funcţia regalităţii. Aşa cum am văzut, civilizaţia egipteană este rezultatul unirii Egiptului de Sus şi de Jos într-un singur regat. La început, Ră fusese considerat suveran al Vârstei de Aur, dar după Imperiul de Mijloc (cea 2040-1730), acest rol i-a fost transferat lui Osiris. În ideologia regală, formula osiriană sfârşi prin a se

167 De-abia în textele din Dinastiile IX-X el începe să vorbească în numele său însuşi; cf. Rundle Clark, op. cit., p. 110.

168 Cf. H. Frankfort, La royauté, pp. 256 sq. (Osiris în sămânţă şi în Nil.)

impune, căci filiaţia Osiris-Horus garanta continuitatea dinastiei şi, în plus, ea asigură prosperitatea ţării. Ca sursă a fertilităţii universale, Osiris făcea înfloritoare domnia fiului şi succesorului său.

Un text din Imperiul de Mijloc exprimă admirabil exaltarea lui Osiris ca sursă şi temei al oricărei Creaţii: „Fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Osiris! Eu pătrund în tine şi reapar dincolo de tine; pier în tine şi cresc în tine… Zeii trăiesc în mine pentru că eu trăiesc şi cresc în grâul care îi susţine. Eu acopăr pământul; fie că trăiesc, fie că mor, eu sunt Orzul, nu pot fi nimicit. Am pătruns Ordinea… Am devenit Stăpânul Ordinii… Răsar din trupul Ordinii…” 39.

Avem de-a face cu o îndrăzneaţă valorizare a morţii, asumată de acum înainte ca o transmutare exaltantă a existenţei întrupate. Moartea desăvârşeşte trecerea de la sferă neînsemnatului la sferă semnificativului. Mormântul este locul unde se împlineşte transfigurarea (*sakh*) a omului, căci mortul devine un *Akh*, un „spirit transfigurat” 40. Ceea ce contează pentru noi este faptul că Osiris devine progresiv modelul exemplar nu numai al suveranilor, ci şi al fiecărui individ. Desigur, cultul său era popular deja în Imperiul Vechi; aşa se explică prezenţa lui Osiris în *Textele Piramidelor*, în ciuda rezistenţei teologilor heliopolitani. Dar o primă criză gravă, pe care o vom relata îndată, a pus brusc capăt epocii clasice a civilizaţiei egiptene. O dată ordinea restabilită, îl găsim pe Osiris în centrul preocupărilor etice şi al speranţelor religioase. Este începutul unui proces care a fost descris drept „democratizarea lui Osiris”.

Într-adevăr, alături de faraoni, mulţi alţii îşi declară participarea rituală la drama şi apoteoza lui Osiris. Textele înscrise cândva pe pereţii cavourilor ascunse în piramidele ridicate pentru faraoni sunt reproduse acum în interiorul sarcofagelor nobililor şi chiar ale oamenilor lipsiţi de privilegii. Osiris devine modelul tuturor celor care speră să înfrângă moartea. Un *Text al Sarcofagelor* (IV, 276 sq.) proclamă: „Tu eşti acum fiul unui Rege, un prinţ, atâta

vreme cât inima ta (*i.e.* Spiritul) va fi cu tine”. Urmând exemplul lui Osiris, şi cu ajutorul său, răposaţii reuşesc să se transforme în „suflete”, adică în fiinţe spirituale perfect integrate şi, deci, indestructibile. Asasinat şi dezmembrat, Osiris a fost „reconstituit” de Isis şi reînsufleţit de Horus. Astfel el a inaugurat un nou mod de a exista: dintr-o umbră lipsită de putere, el a devenit o „persoană” care „ştie”, o fiinţă spirituală iniţiată exemplar[169]. Probabil că Misterele elenistice ale lui Isis şi Osiris au dezvoltat idei similare. Osiris reia de la Ră funcţia de judecător al morţilor; el devine Stăpânul Dreptăţii, instalat într-un palat sau pe Colina Primordială, adică în „Centrul Lumii”. Totuşi, aşa cum vom vedea (33), tensiunea Ra-Osiris va găsi o soluţie în vremea Imperiului Mijlociu şi a Imperiului Nou.

30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea” vieţii de dincolo de mormânt

Pepi II a fost ultimul faraon al Dinastiei a Vi-a. La puţin timp după moartea sa, către – 2200, Egiptul a fost grav zguduit de un război civil, şi statul s-a prăbuşit. Slăbirea puterii centrale încurajase ambiţiile dinaştilor. Câtva timp anarhia pustii ţara. La un anumit moment, Egiptul a fost scindat în două regate, cel din nord, cu capitala la Herakleopolis, şi cel din sud, a cărui capitală era Teba. Războiul civil s-a terminat cu victoria tebanilor, şi ultimii regi ai Dinastiei a XI-a reuşiră să reunifice ţara. Perioada de anarhie, numită de istorici prima Perioadă Intermediară (sau primul Interregn), a luat sfârşit în – 2050 cu venirea Dinastiei a XII-a. Restaurarea puterii centrale a marcat începerea unei adevărate renaşteri.

În timpul Perioadei Intermediare s-a produs „democratizarea” existenţei post-mortem: nobilii recopiau pe sarcofagele lor *Textele Piramidelor*, redactate exclusiv

169 Când Horus a coborât în lumea de dincolo şi 1-a înviat pe Osiris, el 1-a gratificat cu puterea „cunoaşterii". Osiris a fost o victimă uşoară pentru că „nu ştia", el nu cunoştea adevărata natură a lui Seth; cf. textele traduse şi comentate de R. Clark, op. cit., pp. 114 sq.

pentru faraoni. Este singura epocă din istoria egipteană în care faraonul a fost acuzat de slăbiciune şi chiar de imoralitate. Graţie mai multor compoziţii literare de un foarte mare interes se pot urmări profundele transformări care au avut loc în timpul crizei. Textele cele mai importante sunt cunoscute sub titlurile: *învăţături pentru regele Meri-ka-revmustrarea Profetului Ipu*-werv *Cântecul Harpistului*v *Dialogul unui om dez*/*iădăjduit cu sufletul său*. Autorii lor evocă dezastrele provocate de prăbuşirea autorităţii tradiţionale şi mai ales nedreptăţile şi crimele care mână la scepticism şi disperare, şi chiar la sinucidere. Dar aceste documente indică în acelaşi timp o schimbare de ordin interior. Anumiţi demnitari, cel puţin, îşi pun întrebări asupra responsabilităţii lor în catastrofă şi nu şovăie să se recunoască vinovaţi.

Un anume Ipu-wer se prezintă în faţa faraonului pentru a-i raporta proporţiile dezastrului. „Iată, ţara este despuiată de regalitate de către câţiva indivizi iresponsabili!... Iată, oamenii se răzvrătesc împotriva Uraeusului regal!... care a pacificat cele Două Ţări... Reşedinţa regală poate fi rasă într-o oră!” Provinciile şi templele nu mai plătesc taxele din pricina războiului civil. Mormintele Piramidelor au fost sălbatic jefuite. „Regele a fost luat de săraci. Iată, cel care fusese înmormântat ca un şoim (divin) zace acum pe un (simplu) dric; ascunzătoarea piramidei e acum goală”. Totuşi, pe măsură ce vorbeşte, „profetul” Ipu-wer devine mai îndrăzneţ şi sfârşeşte prin a-l condamna pe faraon pentru anarhia generală. Căci regele trebuia să fie păstorul poporului său şi totuşi domnia sa făcea să troneze moartea. „Autoritatea şi justiţia sunt cu tine; dar pretutindeni în ţară tu instalezi confuzia şi zgomotul certurilor. Iată, fiecare se aruncă asupra vecinului său; oamenii execută ceea ce le-ai ordonat tu. Totul arată că actele tale au creat această situaţie şi că ai proferat minciunil” 2

Unul din regii aceleiaşi perioade a compus un tratat pentru fiul său Meri-ka-re. El îşi recunoaşte cu umilinţă păcatele: „Egiptul luptă chiar în necropole... şi eu am făcut

la fel!” Nenorocirile ţării „au avut loc din cauza faptelor mele, şi am luat cunoştinţă (de răul pe care l-am făcut) numai după ce l-am săvârşit”. El recomandă fiului său „să acţioneze cu dreptate (*ma’at*) atâta timp cât va trăi pe pământ”. „Nu te bizui pe lungimea anilor, căci judecătorii (care te vor judeca după moarte) privesc vremea vieţii tale ca pe un ceas…” Numai faptele omului rămân cu el. Prin urmare „nu fă răul”. În loc de a ridica un monument de piatră „acţionează astfel încât monumentul tău să dureze prin dragostea pentru tine”. „Iubeşte întreaga lume!” Căci zeii preţuiesc dreptatea mai mult decât ofrandele. „Consolează-l pe cel care plânge; nu urgisi văduva. Nu despuia pe nimeni de averea tatălui său… Nu pedepsi pe nedrept. Nu ucide!…”[170]

Un anumit vandalism îi consternase întotdeauna pe egipteni: oamenii distrugeau mormintele strămoşilor, azvârleau trupurile şi răpeau pietre pentru propriile lor morminte. Aşa cum arăta *Ipu-wer*: „numeroşi morţi sunt îngropaţi în Fluviu. Fluviul a devenit un mormânt…”. Şi regele îl sfătuia pe fiul său Meri-ka-re: „Nu strica mormântul altuia… Nu construi mormântul tău din sfărâmături”. *Cântecul Harpistului* evocă jaful şi distrugerea mormintelor, dar din motive cu totul diferite. „Zeii care au trăit odinioară (*i.e.* Regii) şi odihneau în piramidele lor, şi, de asemenea, morţii beatificaţi (*i.e.* Nobilii) îngropaţi în piramidele regilor – lăcaşurile lor nu mai există! Priveşte ce au devenit!… Zidurile sunt sparte, şi casele lor nu mai există, ca şi cum nu ar fi fost nicicând!” Dar pentru autorul poemului, aceste nelegiuiri nu fac decât să reconfirme misterul impenetrabil al morţii. „Nimeni nu se întoarce de dincolo, ca să ne povestească cum o duc ei, să ne spună de ce au ei nevoie, să ne liniştească inimile până când vom lua şi noi calea către locul în care ei s-au dus”. Prin urmare, conchide harpistul, „Dă urmare dorinţei tale, atât timp cât vei trăi… Nu-ţi lăsa inima să tânjească…” „.

---

170 4 1 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 414-418; Erman-Blackman, pp. 72 sq.

Prăbuşirea tuturor instituţiilor tradiţionale se traduce prin agnosticism şi pesimism, şi totodată printr-o exaltare a bucuriei de a trăi care nu reuşeşte să ascundă o profundă disperare. Sincopa regalităţii divine aduce fatalmente devalorizarea religioasă a morţii. Dacă faraonul nu se mai comportă ca un zeu-întrupat, totul este repus în discuţie; în primul rând semnificaţia vieţii şi, deci, realitatea postexistenţei de dincolo de mormânt. *Cântecul Harpistului* aminteşte alte crize de deznădejde – în Israel, în Grecia, în vechea Indie –, crize provocate de prăbuşirea valorilor tradiţionale.

Textul cel mai emoţionant este, desigur, „Disputa asupra sinuciderii[171]. Este un dialog între un om copleşit de deznădejde şi sufletul său (*ba*). Omul se străduieşte să-şi convingă sufletul de oportunitatea sinuciderii. „Cu cine să mai stau de vorbă acum? Fraţii s-au umplut de cruzime, prietenii de ieri s-au fócut vrăjmaşi… Inimile sunt lacome: fiecare apucă bunul aproapelui său… Nu mai există drepţi. Ţara este abandonată lucrătorilor nedreptăţii… Păcatul care dă târcoale pe pământ nu are sfârşit”. Evocată în mijlocul acestor flageluri, moartea îi apare mai mult decât binevenită: ea îl copleşeşte de beatitudini uitate sau puţin cunoscute. „Moartea e pentru mine, astăzi, ca vindecarea pentru un bolnav… ca parfumul de mirt… ca mireasma florilor de lotus… ca aroma (câmpurilor) după ploaie… ca dorul unui om de a se întoarce acasă, după o robie lungă şi grea…” Sufletul său (*ba*) îi aminteşte întâi că sinuciderea îi va interzice îngroparea şi slujbele funerare; el se străduie apoi să-l convingă să-şi uite grijile căutând plăcerile senzuale. În cele din urmă, sufletul îl asigură că va rămâne alături de el chiar în cazul în care se va hotărî să se sinucidă[172].

Operele literare ale Epocii Intermediare au continuat

---

171 Traducere de Wilson, ANET, p. 467; cf., de asemenea, H. Breasted, Development of Religion and Thought, p. 183; Erman-Blackman. pp. 132 sq.

172 Traducere de J. Wilson, ANET, pp. 405-407; cf. Breasted, op. cit., pp. 189 sq; Erman-Blackman, pp. 86 sq.

să fie citite şi recopiate mult timp după restaurarea unităţii politice sub faraonii Imperiului Mijlociu 2040-1730). Aceste texte reprezentau mai mult decât mărturii fără egal ale marii crize; ele ilustrau în plus o tendinţă a spiritului religios egiptean care n-a încetat să se amplifice de atunci. E vorba de un curent de gândire greu de descris pe scurt, dar a cărui principală caracteristică este importanţa acordată *persoanei umane* ca replică virtuală a modelului exemplar, persoana faraonului.

31. Teologia şi politica „solarizării”

Imperiul de Mijloc a fost condus de o serie de suverani excelenţi, aparţinând aproape toţi Dinastiei a XII-a. Sub domnia lor, Egiptul a cunoscut o epocă de expansiune economică şi de mare prestigiu internaţional[173]. Numele alese de către faraoni în timpul încoronării exprimă voinţa lor de a se purta cu dreptate (*ma'at*) faţă de oameni şi de zei[174]v în timpul Dinastiei a XII-a, Amon, unul dintre cei opt zei adoraţi la Hermopolis, a ajuns la rangul suprem sub titlul de Amon-Ra (Fondatorul Dinastiei se numea Amenemhat, „Amon este cel dintâi”). Zeul „ascuns” (cf. 26) a fost identificat cu soarele, zeu „manifestat”, prin excelenţă. Graţie „solarizării”, Amon a devenit zeul universal al Noului Imperiu.

În mod paradoxal, acest Imperiu – singurul care merită acest nume, de altfel –, a fost consecinţa, întârziată, dar ineluctabilă, a unei a două crize, declanşată după stingerea Dinastiei a XII-a. Un mare număr de suverani se succedară rapid până la invazia hiksoşilor, în – 1674. Nu cunoaştem cauzele dezintegrării statului, cu două generaţii

173 Rezultat cu atât mai meritoriu dacă se ţine cont de faptul că guvernatorii diferitelor regiuni îşi păstraseră integral suveranitatea locală.

174 A se vedea exemplele citate de J. Wilson, The Culture of Ancient Egypt, p. 133. E adevărat că egiptenii se considerau încă drept singurele flinte cu adevărat umane; străinii erau asimilaţi cu animalele, şi în anumite cazuri ci puteau fi sacrificaţi (cf. Wilson, ibid., p. 140).

încă înaintea atacului hiksoşilor. Dar, oricum, egiptenii n-ar fi putut rezista mult timp împotriva asaltului acestor războinici redutabili, care foloseau calul, armura, carul de luptă şi arcul compus. Se cunoaşte destul de puţin istoria hiksoşilor[175]; totuşi, avântul lor spre Egipt era, desigur, consecinţa migraţiilor care zguduiseră Orientul Apropiat în secolul al XVÜ-lea î.Hr.

După victorie, cuceritorii s-au instalat în Deltă. Din capitala lor Avaris, ei guvernează prin intermediul vasalilor cea mai mare parte a Egiptului de Jos; dar ei comit eroarea de a tolera în schimbul unui tribut succesiunea faraonilor în Egiptul de Sus. Hiksoşii au importat anumiţi zei sirieni în primul rând pe Baal şi Teşub, pe care i-au identificat cu Seth. Promovarea la rangul suprem a ucigaşului lui Osiris constituia, desigur, o grea umilire pentru egipteni. Trebuie să precizăm totuşi că, încă din Dinastia a IV-a, cultul lui Seth era practicat în Deltă.

Pentru egipteni, invazia hiksoşilor reprezenta o catastrofă greu de înţeles. Încrederea în poziţia lor privilegiată, predeterminată de zei, a fost grav atinsă. În plus, în timp ce Delta era colonizată de către asiatici, cuceritorii, întăriţi în taberele lor fortificate, ignorau cu dispreţ civilizaţia egipteană. Dar egiptenii au priceput lecţia. Treptat, ei au învăţat să mânuiască armele învingătorilor. La un secol după dezastru (i.e. Pe la – 1600), Teba, în care domnea un faraon al Dinastiei a XVII-a, declanşă războiul de eliberare. Victoria finală[176] coincide

---

175 Sursa etimologică a termenului este egipteană: hikau khasut, „guvernatorul ţărilor străine". Majoritatea numelor cunoscute este de origine semitică, dar s-au identificat şi cuvinte hurrite. Hiksoşii nu sunt menţionaţi în nici un document egiptean din epocă. Găsim o aluzie la oraşul lor fortificat, Tanis, într-un text din Dinastia a XIX-a şi într-o povestire populară redactată cam în aceeaşi epocă. Aşa cum era de aşteptat, cuceritorii („barbarii" în ochii egiptenilor) au fost asimilaţi cu şarpele Apofis, simbolul Haosului.

176 Nici un document oficia) nu înregistrează izgonirea hiksoşilor. Singura mărturie este scurta autobiografie a unui modest combatant din războiul de eliberare; textul a fost tradus de H. Breasted, Ancient Records of Egypt, II, pp. 1 sq; a se vedea, de asemenea, John Wilson,

cu venirea Dinastiei a XVIII-a 1562-1308) şi întemeierea Imperiului Nou.

Eliberarea s-a tradus printr-un avânt al naţionalismului şi xenofobiei. A fost nevoie de cel puţin un secol pentru a se stinge setea de revanşă împotriva hiksoşilor. La început, suveranii întreprindeau raiduri de pedepsire. Dar în – 1470 Turmosis IE deschide seria campaniilor militare în Asia printr-o expediţie împotriva vechilor fortificaţii ale hiksoşilor. Sentimentul de nesiguranţă născut de ocupaţia străină s-a stins greu. Pentru a face Egiptul invulnerabil la agresiunile externe, Turmosis HI a procedat la o serie de cuceriri care au dus la Imperiu. Probabil că frustraţiile suferite în primii 22 de ani de domnie au exacerbat ambiţiile sale militare. Căci în tot acest timp adevăratul suveran fusese mătuşa şi soacra sa, Hatşepsut. Această regină deosebit de înzestrată prefera expansiunea culturală şi comercială războaielor de cucerire. Dar la cincisprezece zile după căderea lui Hatşepsut, Turmosis era de acum în drum spre Palestina şi Siria – pentru a-i supune pe „rebeli". La puţin timp după asta, el triumfă la Megiddo. Din fericire pentru viitorul Imperiului, Turmosis s-a arătat generos cu învinşii.

Acesta era sfârşitul izolaţionismului egiptean, dar şi declinul culturii tradiţionale egiptene, în ciuda duratei relativ scurte a Imperiului, urmările sale au fost ireversibile. Ca urmare a politicii sale internaţionale, Egiptul s-a deschis progresiv spre o cultură cosmopolită. Un secol după victoria de la Megiddo, prezenţa masivă a „asiaticilor" este atestată peste tot, chiar în administraţie şi în reşedinţele regale[177]. Numeroase divinităţi străine erau nu numai tolerate, dar şi asimilate zeităţilor naţionale. În plus, zeii egipteni încep să fie adoraţi în ţările străine şi Amon-Ra devine un zeu universal.

Solarizarea lui Amon uşurase atât sincretismul religios cât şi restaurarea zeului solar în rangul întâi. Căci

---

op. cit., pp. 164-165.

177 A se vedea J. Wilson, op. cit., pp. 189 sq.

Soarele era Zeul Universal accesibil[178]. Cele mai frumoase imnuri închinate lui Amon-Ra, exaltându-l ca pe un creator universal şi cosmocrat, au fost compuse la începutul epocii „imperiale”. Pe de altă parte, adorarea zeului solar ca Zeu Suprem prin excelenţă, pregătea o anumită unitate religioasă: supremaţia unuia şi aceluiaşi principiu divin se impunea progresiv, din valea Nilului, până în Siria şi în Anatolia. În Egipt, această teologie solară de tendinţă universalistă se găsea fatal implicată în tensiunile de ordin politic. În timpul Dinastiei a XVIII-a, templele lui Amon-Ra au fost considerabil mărite şi veniturile lor înzecite. Ca urmare a ocupaţiei hiksoşilor şi mai ales a eliberării Egiptului de către un faraon din Teba, zeii au fost puşi să conducă într-un chip mai direct treburile statului. Aceasta însemna că zeii – în primul rând Amon-Ra – îşi comunicau sfaturile prin intermediul corpului sacerdotal. Marele Preot al lui Amon a câştigat o autoritate considerabilă; el se situa imediat după Faraon. Egiptul era pe punctul de a deveni o teocraţie; ceea ce, de altfel, nu reducea lupta pentru putere între Marele Preot şi Faraoni. Această excesivă politizare a ierarhiei sacerdotale a ridicat tensiunea dintre diferitele orientări teologice la nivelul unor antagonisme adeseori ireductibile.

32. Akhenaton sau Reforma ratată

Ceea ce s-a numit „Revoluţia de la Amarna” (1375-1350), adică promovarea lui Aton, discul solar, ca unic Zeu Suprem, se explică, în parte, prin voinţa faraonului Amenhotep IV de a se elibera de sub dominaţia Marelui Preot. Într-adevăr, la puţin timp după întronare, tânărul suveran i-a ridicat Marelui Preot al lui Amon dreptul de a administra bunurile zeului, retrăgându-i astfel izvorul puterii. Apoi, Faraonul şi-a schimbat numele („Amon este mulţumit”) în Akh-en-Aton („Cel care îl slujeşte pe Aton”),

178 Pentru motive pe care le-am analizat în altă parte (§ 20; a se vedea şi Traité, §§ 14,30), zeii celeşti deveniseră dii otiosi.
_ fn principiu, căci el i-a păstrat pe Ra, Ma'at şi Harakhti.

a abandonat vechea capitală, Teba, „oraşul lui Amon” şi a clădit un altul la 500 km mai la nord, pe care l-a numit Akhetaton (actualmente TeII-el-Amarna) şi unde a ridicat palatele şi templele lui Aton. Spre deosebire de sanctuarele lui Amon, acelea ale lui Aton nu erau acoperite; Soarele putea fi adorat în toată splendoarea sa. Nu a fost singura inovaţie a lui Akhenaton. În artele figurative, el a încurajat stilul numit apoi „naturalismu1” de la Amarna; pentru prima oară limbajul popular a fost introdus în înscripţiile regale şi în decretele oficiale; în plus, Faraonul a renunţat la convenţionalismul rigid impus de etichetă şi a lăsat să domnească spontaneitatea în relaţiile cu membrii familiei sale şi cu intimii săi.

Toate aceste inovaţii se justifică prin valoarea religioasă pe care Akhenaton o acorda „adevărului” (*ma'at*), deci la tot ce era „natura1”, conform cu ritmurile vieţii. Pentru că acest faraon bolnăvicios şi aproape diform, care urma să moară foarte tânăr, descoperise semnificaţia religioasă a „bucuriei de a trăi”, beatitudinea de a primi creaţia inepuizabilă a lui Aton, în primul rând lumină divină. Pentru a-şi impune, reforma”, Akhenaton l-a înlăturat pe Amon şi pe toţi ceilalţi zei52 în favoarea lui Aton, Zeu Suprem, identificat cu discul solar, sursă universală a vieţii; acesta era reprezentat cu raze care se terminau prin nişte mâini aducând credincioşilor simbolul vieţii (*ankh*-ul). Esenţialul teologiei lui Akhenaton se găseşte în două imnuri adresate lui Aton, singurele care s-au păstrat. E vorba, desigur, de una din cele mai nobile expresii religioase egiptene. Soarele „este începutul vieţii”, razele sale „sărută toate ţările”. „Deşi foarte departe, razele tale sunt pe pământ; deşi eşti pe feţele oamenilor, urmele tale nu se văd53. Aton este „creatorul sămânţei în femeie”, el e cel care dă viaţă embrionului şi veghează naşterea şi creşterea copilului, aşa cum dă viaţă şi puilor de pasăre şi apoi îi ocroteşte. „Cât de diferite sunt operele tale! Ele sunt ascunse înaintea oamenilor O! unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul.” 54 Aton a creat toate ţările, bărbaţii şi femeile, le-a pus pe toate la locul

lor, având grijă de nevoile lor. „Lumea trăieşte prin tine!…” „Fiecare îşi are hrana sa”.

Pe bună dreptate acest imn a fost comparat cu Psalmul 104. S-a vorbit chiar de caracterul „monoteist” al reformei lui Akhenaton. Originalitatea şi importanţa celui ce a fost „primul individ al istoriei”, cum îl caracteriza Breasted, sunt încă mult discutate. Dar nu ne putem îndoi de fervoarea sa religioasă. Rugăciunea găsită în sarcofagul său conţinea aceste rânduri: „O să respir dulcea răsuflare a gurii tale. În fiecare zi îţi voi contempla frumuseţea… Dă-mi mâinile tale, pline de spiritul tău, ca să te primesc şi să trăiesc prin el. Cheamă numele meu de-a lungul veşniciei: niciodată nu va lipsi la chemarea ta!” După treizeci şi trei de secole, această rugăciune îşi păstrează încă forţa emoţională.

În timpul domniei lui Akhenaton şi tocmai din cauza pasivităţii lui politice şi militare, Egiptul şi-a pierdut imperiul asiatic. Succesorul său, Tut-Ankh-Amon (1357-1349), a reluat raporturile cu Marele Preot al lui Amon şi s-a reîntors în Teba. Urmele „reformei atoniste” au fost în cea mai mare parte şterse. La puţin timp după aceasta, moare ultimul faraon al lungii şi glorioasei Dinastii a XVIII-a.

După opinia comună a savanţilor, stingerea Dinastiei a XVIII-a marchează, totodată, sfârşitul creativităţii geniului egiptean. În ceea ce priveşte creaţiile religioase, ne putem întreba dacă modicitatea lor până la întemeierea Misterelor lui Isis şi Osiris nu se explică prin grandoarea şi eficacitatea sintezelor puse la punct în timpul Imperiului Nou[179]. Căci, dintr-un anumit punct de vedere, aceste sinteze reprezintă vârful gândirii religioase egiptene: ele constituie un sistem perfect articulat care nu mai încurajează decât inovaţii stilistice.

Pentru a aprecia mai exact importanţa acestor sinteze teologice, să revenim o clipă asupra „monoteismului atonian”. Trebuie să precizăm de la

179 Ne gândim, evident, la elitele religioase cărora le erau accesibile profundele semnificaţii ale acestor creaţii.

început că expresia utilizată de Akhenaton în imnul său – „singurul Zeu, în afara căruia nu există altul” – era aplicată, cu o mie de ani înaintea reformei de la Amarna, lui Amon, lui Ră, lui Atum şi altor zei. În plus, aşa după cum remarcă John Wilson[180], existau cel puţin *doi* zei, căci Akhenaton era el însuşi adorat ca o divinitate. Rugăciunile credincioşilor (adică a grupului restrâns de funcţionari şi de demnitari de la Curte) erau adresate nu lui Aton, ci chiar lui Akhenaton. În admirabilul său imn, faraonul declară că Aton este *zeul său personal*: „Tu eşti în inima mea şi nimeni altul nu te cunoaşte în afară de fiul tău (i.e. Akhenaton), pe care l-ai iniţiat în planurile şi în puterea ta!” Aceasta şi explică dispariţia aproape instantanee a „atonismului” după moartea lui Akhenaton. La urma urmei, era o devoţiune limitată la familia regală şi la curteni.

Să adăugăm că Aton era cunoscut şi adorat cu mult timp înainte de reformă de la Amarna[181]. În *Cartea despre ceea ce este în lumea de dincolo*, Ră este numit „Stăpânul Discului (Aton)”, în alte texte din Dinastia a XVIII-a, Amon („zeul ascuns”) este ignorat, în vreme ce Ră este descris că zeul a cărui „faţă este acoperită” şi care „se ascunde în cealaltă lume”. Altfel spus, caracterul misterios şi invizibilitatea lui Ră sunt declarate aspecte complementare ale lui Aton, zeul deplin manifestat în discul solar[182].

33. Sinteza finală: asocierea Ra-Osiris

Teologii Imperiului Nou insistă asupra complementarităţii zeilor opuşi, şi chiar antagonici, în *Litania lui Ră*, zeul solar este numit „Unul-adunat-împreună”; el este reprezentat sub forma lui Osiris mumie, purtând coroana Egiptului de Sus. În alţi termeni, Osiris este pătruns de spiritul lui Ră[183]. Identificarea celor doi zei

180 Op. cit., pp. 223 sq.

181 Cf. Wilson, op. cit., pp. 210 sq.; A Piankoff, Les Shrines de Tut-Ankh-Amon, pp. 5 sq.

182 A. Piankoff, op. cit., p. 12.

183 Cf. A. Piankoff, The Utany ofRa, p. 11.

se împlineşte în persoana faraonului mort: după procesul de osirizare, Regele învie ca tânăr Ră. Căci călătoria soarelui reprezintă modelul exemplar al destinului omului: trecerea de la un mod de a exista la altul, de la viaţă la moarte şi, apoi, la o nouă naştere. Coborârea lui Ră în lumea subterană semnifică moartea şi învierea sa. Un anumit text îl evocă pe „Ră care se va odihni în Osiris şi Osiris care se va odihni în Ră”[184]. Numeroase aluzii mitologice subliniază dublul aspect al lui Ră: solar şi osirian. Coborând în cealaltă lume, Regele devine echivalentul binomului Osiris-Ra.

După unul din textele citate mai sus, Ră „se ascunde în lumea cealaltă”. Mai multe invocaţii din *Litanie* (20-23) subliniază caracterul acvatic al lui Ră şi identifică pe zeul solar cu Oceanul primordial. Dar unirea contrariilor este exprimată mai ales prin solidaritatea ocultă între Ră şi Osiris, sau între Horus şi Seth[185]. Sau, reluând o formulă fericită a lui Rundle Clark (p. 158), *Ră ca zeu transcendent* şi *Osiris ca zeu emergent constituie manifestările complementare ale divinităţii.* În ultimă instanţă este vorba despre acelaşi „mister”, şi anume multiplicitatea formelor emanate de o singură Divinitate[186]. După teogonia şi cosmogonia efectuată de Atum (26), divinitatea este *în acelaşi timp* una şi multiplă; creaţia constă în multiplicarea numelor şi a formelor sale.

Asocierea şi coalescenţa zeilor sunt operaţii familiare gândirii religioase egiptene din cea mai îndepărtată antichitate. Originalitatea teologiei Imperiului Nou este, pe de o parte, postulatul dublului proces al osirizării lui Ră şi al solarizării lui Osiris; pe de altă parte, convingerea că acest dublu proces revelează semnificaţia secretă

---

184 Cf. Piankoff, Ramesses, VI. p. 35.

185 Cf. exemplele citate de A. Piankoff, Litany, p. 49, n. 3.

186 încă în Textele Piramidelor, Atum emană zeii din propria sa fiinţă. Sub forma sa primordială din Şarpe (cf. § 26), Atum, de asemenea, a fost identificat cu Osiris (ceca ce presupune că el însuşi poate să „moară") şi, prin urmare, cu Horus; cf. textele citate şi comentate de A. Piankoff, Litany, p. 11, n. 2.

existenţei umane, şi anume *complementaritatea între viaţă* şi *moarte*[187]. Dintr-un anume punct de vedere, această sinteză teologică confirmă victoria lui Osiris, acordindu-i şi o nouă semnificaţie. Triumful zeului asasinat era total încă de la începutul Imperiului Mijlociu. Începând cu Dinastia a XVIII-a, Osiris devine Judecătorul morţilor. Cele două acte ale dramei de dincolo de mormânt – „procesul" şi „cântărirea inimii" – se desfăşurau înaintea lui Osiris. Distincte în *Textele Sarcofagelor*, „procesul" şi „cântărirea inimii" tind să se confunde în *Cartea* Morţiloraceste texte funerare editate în timpul Noului Imperiu, dar conţinând materiale mai vechi, se vor bucura de o popularitate neegalată până la finele civilizaţiei egiptene. *Cartea Morţilor* este ghidul prin excelenţă al sufletului în lumea de dincolo. Rugăciunile şi formulele magice pe care le conţine au drept scop să uşureze călătoria sufletului şi, mai ales, să-i asigure succesul în încercările „procesului" şi „cântăririi inimii".

Printre elementele arhaice ale *Cărţii Morţilor*, să relevăm primejdia „morţii a doua" (cap. „, 130, 135-136, 175-176) şi importanţa de a păstra memoria (cap. 90) şi de a-şi reaminti numele (cap. 25); credinţe amplu atestate la „primitivi", dar şi în Grecia şi India veche. Lucrarea reflectă totuşi sintezele teologice ale Imperiului Nou. Un imn al lui Ră (cap. 15) descrie călătoria cotidiană a soarelui; când pătrunde în lumea subterană, el răspândeşte acolo bucuria. Morţii „se bucură când străluceşti acolo pentru marele zeu Osiris, domnul veşniciei". Nu mai puţin semnificativă este dorinţa mortului de a se identifica cu o divinitate: Ră, Horus, Osiris, Anubis, Ptah etc. Aceasta nu exclude deloc folosirea de formule magice. Într-adevăr, a cunoaşte numele unui zeu echivalează cu a obţine o anumită putere asupra lui. Valoarea magică a numelui şi, în general, a cuvântului era, desigur, cunoscută încă din preistorie. Pentru egipteni, magia era o armă făurită de zei pentru apărarea omului. În

187 Un proces analog, desi urmărind alte obiective, a fost efectuat în India începând cu epoca textelor Brŭhmana; cf. cap. IX.

epoca Imperiului Nou, magia este personificată de un zeu care îl întovărăşeşte pe Ră în barca să, ca un tribut al zeului solar[188]. În fond, călătoria nocturnă a lui Ră în lumea subterană, coborâre periculoasă, semănată de numeroase obstacole, constituie modelul exemplar al călătoriei fiecărui mort către locul de judecată[189].

Unul din capitolele cele mai importante ale *Cărţii Morţilor*, capitolul 125, este consacrat judecăţii sufletului în marea sală zisă a celor „Două *Ma'at'61*. Inima mortului este pusă pe un taler al balanţei; pe un altul se află o pană, sau un ochi, simboluri ale lui *ma'at.* În timpul operaţiei, mortul recită o rugăciune, rugându-şi inima să nu mărturisească împotriva lui. Apoi, el trebuie să pronunţe o declaraţie de nevinovăţie, impropriu denumită „confesiune negativă":

„Nu am săvârşit nedreptatea faţă de oameni…
Nu l-am blestemat pe Zeu…
Nu l-am sărăcit pe cel sărac…
Nu am ucis…
Nu am pricinuit nimănui durere şi suferinţă…
Nu am micşorat ofrandele de hrană aduse în temple etc.
Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur. Sunt pur".

Mortul se adresează celor patruzeci şi doi de zei care constituie tribunalul: „Salut vouă, zeilor de aici! Eu vă cunosc, vă ştiu numele. Nu voi cădea sub loviturile voastre. Nu veţi vorbi de rău despre mine Zeului pe care îl însoţiţi… Veţi spune că *ma'at* îmi revine, în prezenţa Stăpânului Universului, căci eu am practicat *ma'at* în Egipt". El îşi rosteşte propriul elogiu: „Am mulţumit pe Zeu cu faptele-pe care le îndrăgeşte. Am dat pâine celui înfometat, apă celui însetat, veşminte celui gol, o barcă

188 Dar, progresiv, rolul formulelor magice devine suprem mai ales în mediile populare.

189 Alte culegeri funerare — Cartea despre ceea ce este tn lumea de dincolo. Cartea Porţilor etc. — descriu într-un mod sistematic regatul morţilor pe care Ra îl parcurge în timpul celor douăsprezece ore ale nopţii.

celui ce nu avea… De aceea, mântuiţi-mă, apăraţi-mă! Nu mărturisiţi împotriva mea în faţa marelui Zeu!”. Apoi se întoarce către Osiris: „O, zeu care şezi pe locul tău înalt… tu poţi să mă ocroteşti împotriva solilor care seamănă nenorocirea şi trezesc necazurile… căci eu am săvârşit *ma’at* în numele Stăpânului lui ma’at. Sunt pur!” 68 în plus, mortul este supus unui interogatoriu de ordin iniţiatic. El trebuie să demonstreze că ştie numele secrete ale diferitelor părţi ale porţii şi ale pragului, ale pazniculuisălii şi ale zeilor[190].

Meditând asupra misterului morţii, geniul egiptean a realizat ultima sinteză religioasă, singura care şi-a menţinut supremaţia până la sfârşitul civilizaţiei egiptene. E vorba, desigur, de o creaţie susceptibilă de interpretări şi de aplicaţii multiple. Sensul profund al binomului Ra-Osiris sau al continuităţii viaţă-Anoartetransfigurare nu era în chip necesar accesibil credincioşilor convinşi de infailibilitatea formulelor magice; totuşi, acestea din urmă reflectau aceeaşi gnosă eshatologică. Dezvoltând vechea concepţie despre moarte ca transmutaţie spirituală, teologii Imperiului Nou au identificat modelele acestui „mister” atât în acţiunile zilnice ale lui Ră, cât şi în drama primordială a lui Osiris. În acest mod ei au articulat într-un singur sistem ceea ce părea prin excelenţă etern şi invulnerabil – cursa soarelui –, ceea ce era doar un episod tragic şi, la urma urmei, întâmplător – uciderea lui Osiris –, şi ceea ce părea prin definiţie efemer şi fără sens: existenţa umană. În articularea acestei soteriologii, rolul lui Osiris a fost esenţial. Graţie lui, fiecare muritor putea să spere de acum înainte un „destin rega1” în cealaltă lume. În ultimă instanţă, faraonul constituia modelul universal.

Tensiunea între „privilegiu”, „înţelepciune iniţiatică” şi „fapte bune” este rezolvată într-un mod care poate să decepţioneze uneori. Căci dacă „dreptatea” era întotdeauna asigurată, „înţelepciunea iniţiatică” putea să

190 Ibid., pp. 56-57. în epoca Vechiului Imperiu, faraonul, de asemenea, trebuia să suporte un interogatoriu initiatic; cf. § 28.

fie redusă la posesia formulelor magice. Totul depindea de perspectiva în care se situa omul în raport cu ansamblul eshatologic, stângaci articulat în *Cartea Morţilor* şi în alte opere similare. Aceste texte solicitau mai multe „lecturi", efectuate la niveluri diferite. „Lectura magică" era desigur cea mai uşoară: ea nu implica decât credinţa în atotputernicia verbului. În măsura în care, graţie unei noi eshatologii, „destinul rega1" devine universal accesibil, prestigiul magiei nu va înceta să crească. Amurgul civilizaţiei egiptene va fi dominat de credinţe şi practici magice[191]. Se cuvine să amintim totuşi că în teologia memfită (cf. 26) Ptah crease zeii şi lumea prin puterea Verbului...

CAPITOLUL V

MEGALIŢI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI

34. Piatra şi banana

Construcţiile megalitice din Europa Occidentală şi Septentrională fascinează pe cercetători de mai bine de un secol. Într-adevăr, nu putem privi o bună fotografie a aliniamentelor de la Carnac sau a triliţilor gigantici de la Stonehenge, fără să nu ne întrebăm despre scopul şi semnificaţia lor. Rămâi încremenit în faţa măiestriei tehnologice a acestor agricultori din epoca pietrei şlefuite. Cum au reuşit să înalţe la verticală blocuri de 300 de tone şi să ridice lespezi de 100 de tone? În plus, asemenea monumente nu sunt izolate. Ele fac parte dintr-un întreg complex megalitic, întinzându-se de la coasta mediteraneană a Spaniei, acoperind Portugalia, jumătate din Franţa, coastele occidentale ale Angliei, şi prelungindu-se în Irlanda, în Danemarca şi pe coastele

191 A se vedea partea a II-a a prezentei lucrări.

meridionale ale Suediei. Desigur există variaţii morfologice semnificative. Dar două generaţii de preistorici s-au străduit să demonstreze continuitatea tuturor culturilor megalitice europene. Continuitate care nu se poate explica decât prin difuziunea complexului megalitic pornind de la un centru situat la Los Milares în provincia Almeria.

Complexul megalitic cuprinde trei categorii de construcţii: 1) menhirul (din bretona târzie *men* piatră şi *hir* lungă) este o piatră mare, uneori destul de înaltă[192] implântată vertical în sol; 2) cromlehul (de la *crom* cerc, curbă şi *leh* loc) desemnează un ansamblu de menhiri, dispuşi în cerc sau în semicerc (cel mai monumental este cromlehul de la Stonehenge, lângă Salisbury); uneori menhirii sunt aliniaţi în mai multe şiruri paralele, ca la Carnac în Bretania[193]; 3) dolmenul (*doi* masă şi *men* piatră) este constituit de o imensă dală susţinută de mai multe pietre ridicate, aranjate astfel încât să formeze un fel de îngrăditură sau cameră. La început dolmenul era acoperit de o movilă.

Dolmenele constituie la drept vorbind monumente funerare. (Mai târziu, în anumite regiuni – Europa Occidentală, Suedia, – dolmenul a fost transformat în „alee acoperită", adăugându-i-se, ca un fel de vestibul, un lung culoar acoperit de dale.) Există dolmene gigantice cum e acela de la Soto (lângă Sevilla), de 21 în lungime, având ca fronton un bloc de granit de 3,40 în înălţime, 3,10 în lărgime şi O, 72 în grosime, care cântăreşte 21 de tone. La Los Millares, s-a dezgropat o necropolă cu vreo sută de „alei acoperite". Majoritatea mormintelor sunt situate sub movile enorme. Unele morminte conţin până la 100 de morţi, reprezentând mai multe generaţii ale aceleiaşi *gens*. Câteodată camerele mortuare au un stâlp central şi pe pereţi se disting încă urme de pictură. Dolmenele se găsesc de-a lungul Atlanticului, mai ales în Bretania, până

192 Menhirul situat lângă Locmariaquer măsura peste 20 de m înălţime. în Bretania, anumiţi menhiri izolaţi sunt asociaţi

193 Aliniamentele de la Carnac cuprind 2 935 menhiri dispuşi pe un teren de 3 900 m lungime.

în Ţările de Jos. În Irlanda, camerele funerare, destul de înalte, au pereţii împodobiţi cu sculpturi.

E vorba, desigur, de un foarte important cult al morţilor. În timp ce casele ţăranilor neolitici care ridicaseră monumentele erau modeste şi efemere (în fapt, de aproape n-au lăsat urme), locuinţele morţilor au fost clădite în piatră. Este evident că se dorea construirea unor monumente impunătoare şi solide, capabile să învingă timpul. Se cunoaşte complexitatea simbolismului litic şi valenţele religioase ale pietrelor şi ale stâncilor[194]. Stânca, lespedea, blocul de granit revelă durata infinită, permanenţa, incoruptibilitatea, în ultimă instanţă un mod de a *exista* independent de devenirea timpului.

Contemplând grandioasele monumente megalitice ale primilor agricultori ai Europei Occidentale, nu putem să nu ne amintim un mit indonezian: La început, când cerul era foarte aproape de pământ, Dumnezeu a binecuvântat prima pereche de oameni cu toate darurile sale, lăsându-le în jos la capătul unei frânghii. Într-o zi, el le-a trimis o piatră, dar strămoşii, surprinşi şi supăraţi, o refuzară. După câtva timp, Dumnezeu a coborât din nou frânghia; de astă dată cu o banană, care a fost acceptată imediat. Atunci strămoşii auziră vocea creatorului: deoarece aţi ales banana, viaţa voastră va fi scurtă precum a acestui fruct. Dacă aţi fi ales piatra, viaţa voastră ar fi fost asemeni existenţei pietrei: imuabilă şi nemuritoare[195].

Am văzut (12) că descoperirea agriculturii a schimbat radical concepţia despre existenţa umană: aceasta s-a revelat la fel de fragilă şi efemeră ca şi viaţa plantelor. Dar, pe de altă parte, omul împărtăşea destinul ciclic al vegetaţiei: naştere, viaţă, moarte, renaştere. S-ar putea interpreta sensul monumentelor megalitice ca un răspuns la mitul indonezian: deoarece viaţa oamenilor este asemănătoare vieţii cerealelor, forţa şi perenitatea devin

194 Cf. M. Eliade: Traité d'histoire des religions, pp. 74 sq.

195 A.C. Kruijit, citat de J.G. Frazer, The Beliefin Immortality (1913), I, pp. 74-75. Am comentat acest mit în „Mythologies of Death" (Occultism, Witchcrafi and Cultural Fashions, cap. III).

accesibile *prin moarte*. Morţii se reîntorc în sânul Mamei Pământ, cu speranţa de a împărtăşi soarta seminţelor; în plus, ei sunt asociaţi mistic blocurilor de piatră şi, prin urmare, devin puternici şi indestructibili că stâncile.

Într-adevăr, cultul megalitic al morţilor pare să comporte nu numai certitudinea supravieţuirii sufletului, ci mai ales încrederea în puterea strămoşilor şi speranţa că ei vor ocroti şi-i vor ajuta pe cei vii. O asemenea încredere se distinge radical de concepţiile atestate la alte popoare ale Antichităţii (mesopotamieni, hittiţi, evrei, greci etc.) pentru care morţii erau sărmane umbre nenorocite şi neputincioase. În plus, în vreme ce pentru constructorii megaliţilor, din Irlanda până în Malta şi în insulele egeene, *comuniunea rituală cu strămoşii* constituia cheia de boltă a activităţii lor religioase, în culturile protoistorice ale Europei Centrale, ca şi în Orientul Apropiat antic, *separarea dintre cei morţi* şi *cei vii* era prescrisă în modul cel mai strict.

Cultul megalitic al morţilor implica, în afară de diferite ceremonii (procesiuni, dansuri etc.), ofrande (alimente, băuturi etc.), şi sacrificii săvârşite lângă monumente şi prânzuri rituale deasupra mormintelor. Un anumit număr de menhiri au fost ridicaţi independent de sepulturi. Foarte probabil, aceste pietre constituiau un fel de „substitute ale corpurilor", în care se întrupau sufletele morţilor[196]. La urma urmei, *un „substitut" de piatră era un trup clădit pentru eternitate*. Uneori se află menhiri împodobiţi cu figuri umane; altfel spus, ei sunt „locuinţa", „trupu1" morţilor. Tot astfel, figurile stilizate, desenate pe pereţii dolmenelor, precum şi micii idoli exhumaţi din mormintele megalitice ale Spaniei, reprezentau, probabil, strămoşi. În anumite cazuri, se poate descifra o credinţă paralelă: sufletul strămoşului este capabil să părăsească, din când în când, mormântul[197]. Pietrele găurite care

196 Horst Kirchner, „Die Menhire in Mitteleuropa und der Menhir gedanke", pp. 698 (= 90) sq.

197c ă o credinţă asemănătoare a fost răspândită în întreg bazinul mediteranean şi în Europa Occidentală" (J. Maringer, L'homme

astupă unele morminte megalitice şi care sunt, de altfel, numite „găuri ale sufletelor”, permiteau comunicarea cu cei vii.

Trebuie, de asemenea, să ţinem seama de semnificaţia sexuală a menhirilor, căci ea este universal atestată la diferite niveluri de cultură. Ieremia (2:27) evocă pe cei „care zic lemnului: «Tu eşti tatăl meu!» şi pietrei: «Tu m-ai născut!» „[198]. Credinţa în virtuţile fertilizante ale menhirilor era încă împărtăşită de către ţăranii europeni la începutul secolului actual. În Franţa, pentru a avea copii tinerele femei practicau „glisada” (lăsându-se să alunece de-a lungul unei pietre) şi „frecarea” (aşezându-se pe monoliţi sau frecându-şi burta de anumite stânci)[199].

Această funcţie genezică nu trebuie explicată prin simbolismul falie al menhirului, deşi un asemenea simbolism este atestat în anumite culturi. Ideea primă şi fundamentală era „transmutarea” strămoşilor în piatră; fie prin intermediul unui menhir „substitut al corpului”, fie integrând în structura însăşi a construcţiei un element esenţial al mortului: scheletul, cenuşa, „sufletul”. În ambele cazuri, mortul „însufleţea” piatra, el sălăşluia într-un corp, mineral, deci imperisabil. Prin urmare, menhirul sau mormântul megalitic constituia un rezervor inepuizabil de vitalitate şi putere. Graţie proiecţiei lor în structurile pietrelor funerare, morţii deveneau stăpâni ai fertilităţii şi ai prosperităţii. În limbajul mitului indonezian, ei reuşiseră să-şi însuşească în acelaşi timp şi piatra şi banana…

---

préhistorique et ses dieux, p. 245). Cari Schuchhardt interpreta în acelaşi sens obeliscurile pictate pe sarcofagul găsit la Hagia Triada (§ 41), pe care stau păsări. Dar a se vedea critica lui Horst Kirchner, op. c/7., p. 706 (= 98). în culturile megalitice din Asia sud-orientală, menhirul serveşte drept „lăcaş" pentru suflete (cf. § 36).

198 Totuşi, chiar un tratat viguros iahvist ca Deuteronomul, utilizează încă metafora ontologică a pietrei când proclamă realitatea absolută a lui Dumnezeu ca sursă unică a creativităţii: „Tu uiţi Piatra care te-a adus pe lume, nu-ţi mai aminteşti de Dumnezeul care te-a născut!" (32: 18).

199 A se vedea câteva exemple şi bibliografia în Traité d'histoire des religions. § 77; a se adăuga H. Kirchner, op. cit., pp. 650 (= 42) sq.

35. Centre ceremoniale şi construcţii megalitice

Anumite complexe megalitice cum e acela de la Carnac sau cel de la Asndown, în Berkshire (conţinând 800 megaliţi într-un paralelogram cu laturile de 250 şi 500 de metri), constituiau cu siguranţă centre ceremoniale importante. Sărbătorile comportau sacrificii şi, e de presupus, dansuri şi procesiuni. Într-adevăr, mii de oameni puteau merge în procesiune pe larga alee de la Carnac. Probabil că majoritatea sărbătorilor erau în relaţie cu cultul morţilor. Ca şi alte monumente engleze analoage[200], cromlehul de la Stonehenge este situat în mijlocul unui câmp de tumuli funerari. Acest faimos centru ceremonial constituia, cel puţin în forma sa primitivă[201], un sanctuar clădit în vederea asigurării raporturilor cu strămoşii. Din punct de vedere al structurii, Stonehenge poate fi apropiat de complexele megalitice care s-au dezvoltat, în alte culturi, pornind de la o aşezare sacră: temple sau cetăţi. Avem de-a face cu aceeaşi valorizare a spaţiului sacru că „Centru al Lumii", loc privilegiat în care se săvârşeşte comunicarea cu cerul şi cu lumea subterană, adică cu zeii, zeiţele chtoniene şi spiritele morţilor.

În anumite regiuni din Franţa, în Peninsulă Iberică, şi în alte părţi, s-au descoperit urmele unui cult al Zeiţei, divinitate protectoare a morţilor. Totuşi, nicăieri arhitectura megalitică, cultul morţilor şi venerarea unei Mari Zeiţe nu şi-au găsit o expresie atât de spectaculoasă ca la Malta. Săpăturile au scos la lumină foarte puţine case; dar s-au descoperit până în prezent şaptesprezece temple, şi se estimează că numărul lor este încă şi mai mare, ceea ce justifică opinia unor savanţi că, în epoca

---

200 De exemplu, Woodhenge, Avebury, Arminghall şi Arbor Low, J. Maringer, p. 256.

201 I ü Căci Stonehenge n-a fost construit dintr-o dată. Se ştie acum că lucrarea originară a suferit mai multe remanieri. A se vedea Colin Renfrew, Before Civilization, pp. 214 sq.

neolitică, Malta era o *isolă sacră*[202]. Vastele terase eliptice care se întindeau între sanctuare sau în faţa lor serveau, desigur, pentru procesiuni sau coregrafie rituală. Pereţii templelor sunt decoraţi cu admirabile spirale în basorelief şi s-a excavat un anumit număr de sculpturi în piatră, reprezentând femei culcate într-o rână. Dar descoperirea cea mai senzaţională este enormă statuie a unei femei – cu siguranţă o zeiţă – aşezate.

Săpăturile au relevat un cult elaborat, cu sacrificii de animale, ofrande de hrană şi libaţiuni, rituri de incubaţie şi de divinaţie, indicând existenţa unui corp sacerdotal important şi bine organizat. Cultul morţilor juca probabil rolul central. În remarcabila necropolă de la Hal Saflieni, numită acum Hypogeu şi cuprinzând mai multe săli tăiate în stâncă, s-au exhumat osemintele a vreo 7 000 de persoane. În Hypogeu s-au găsit statui de femei culcate, sugerând un rit de incubaţie. La fel ca şi în alte monumente megalitice, sălile interioare au pereţii sculptaţi şi pictaţi. Aceste largi încăperi serveau pentru anumite ceremonii religioase rezervate preoţilor şi iniţiaţilor, căci erau separate prin paravane modelate[203].

În timp ce Hypogeul era, în acelaşi timp, necropolă şi capelă, în temple nu s-au descoperit morminte. Structura curbilinie a sanctuarelor malteze pare unică; arheologii o descriu ca „având formă rinichilor”, dar după G. Zuntz, această structură aminteşte mai degrabă forma matricei. Cum templele aveau acoperiş, iar sălile erau lipsite de ferestre şi destul de întunecoase, a intra într-un sanctuar echivala cu a pătrunde în „măruntaiele Pământului”, *i.e.* În matricea Zeiţei chtoniene. Mormintele săpate în stâncă au, de asemenea, forma matricei. S-ar spune că mortul este aşezat din nou în sânul Pământului, pentru o nouă viaţă. „Templele reprezintă acelaşi model la o scară mare. Viii care intră în sanctuar pătrund în corpul zeiţei”. Într-adevăr, conchide Zuntz, aceste monumente constituie

202 Günther Zuntz, Persephone, p. 4, n. 1.

203 J.D. Evans, Malta, p. 139; Glyn Daniel şi J.D. Evans, The Western Mediterranean. p. 20.

scena „unui cult al Misterelor în sensul exact al termenului”[204].

Să adăugăm că pe pereţii dolmenelor şi al menhirilor din Iberia şi din Europa Occidentală se află şi alte semne şi simboluri magico-religioase, de exemplu imaginea unui soare cu raze, semnul securii (specific zeilor furtunii), şarpele, simbolul vieţii, asociat cu figuri de strămoşi, cerbul etc. Desigur aceste figuri au fost descoperite în regiuni diferite şi aparţin unor culturi de vârste diferite; dar ele au în comun faptul că sunt solidare cu acelaşi complex megalitic. Lucru care poate să se explice fie prin varietatea ideilor religioase împărtăşite de diferitele populaţii „megalitice”, fie prin faptul că cultul strămoşilor, în ciuda importanţei sale considerabile, era asociat cu alte complexe religioase.

36. „Enigma megaliţilor”

Încă acum zece ani, arheologii explicau culturile megalitice prin influenţele colonizatorilor sosiţi din Mediterana orientală, unde, într-adevăr, mormintele colective sunt atestate încă din mileniul al III-lea[205]. Difuzându-se către vest, construcţia dolmenelor (*chamber-tombs*) s-a transformat în arhitectură ciclopeană. După Glyn Daniel, această transformare a avut loc la Malta, în Peninsulă Iberică şi în sudul Franţei. Acelaşi autor compară difuziunea arhitecturii megalitice cu colonizarea grecească şi feniciană în regiunea Mediteranei sau cu expansiunea Islamului în Spania. „O religie puternică, de inspiraţie egeeană, i-a obligat să-şi construiască mormintele (sau mormintele-temple?) cu un asemenea consum de muncă şi să păstreze imaginea zeiţei lor tutelare şi funerare. Figura zeiţei, securea, coarnele şi alte simboluri ne readuc din bazinul parizian, de la Gavrinnis, de la Anghelu Ruju din Creta, în Marea Egee şi chiar la

204 G. Zuntz, Persephone. pp. 8,25.

205 Mormintele colective minoene erau fie peşteri naturale, fie incinte circulare, numite în general tholoi\ cf. Glyn Daniel, The Megalithic Builders of Western Europe (ediţia a 2-a, 1962), p. 129.

Troia. Este în afară de îndoială că o credinţă robustă, originară din Mediterana orientală, a modelat şi inspirat pe constructorii mormintelor megalitice pe măsură ce aceştia se desfăşurau de-a lungul Europei Occidentale”[206]. Dar religia nu era prima cauză a migraţiilor lor; religia nu era decât „consolarea exilului lor în extremul occident şi nordul Europei”. Emigranţii căutau ţări noi pentru a trăi în ele şi minereuri pentru negoţ[207].

În ultima sa carte, Gordon Childe vorbea de o „religie megalitică”, difuzată de exploratorii şi colonizatorii mediteraneeni. O dată acceptată, ideea de a construi morminte megalitice era adoptată de diversele societăţi, fără ca prin aceasta să fie afectate structurile lor specifice. Fiecare mormânt aparţinea probabil unui nobil sau unui şef al familiei; volumul de muncă era furnizat de către asociaţii săi. „Un mormânt megalitic trebuie comparat mai mult cu o biserică decât cu un castel, şi morţii săi asemănaţi mai degrabă cu sfinţii celtici decât cu baronii normanzi.” [208] „Misionarii” credinţei megalitice, o religie prin excelenţă a Zeiţei-Mamă, atrăgeau pe lângă comunităţile lor un mare număr de agricultori. Într-adevăr, dolmenele şi cromlehurile sunt situate în regiunile cele mai propice dezvoltării agriculturii neolitice[209].

Explicaţii asemănătoare ale complexului megalitic au fost propuse de către alţi preistorici eminenţi[210]. Totuşi, aceste explicaţii au fost invalidate de apariţia datării cu

---

206 G. Daniel, op. cit., p. 136.

207 G. Daniel, ibid., pp. 136-137.

208 Gordon Childe, The Prehistory of European Society, pp. 126 sq. Autorul apropie mormintele megalitice de micile

209c apele întemeiate de sfinţii galezi şi irlandezi în aceleaşi regiuni din insulele britanice (ibid., p. 128).

210 Ibid., p. 129.
Stuart Piggot consideră că monumentele megalitice derivă din Mediterana orientală şi le compară cu bisericile creştine sau cu moscheile; cf. Ancient Europe, p. 60. După Grahame Clark, ritul egeean al mormintelor colective, asociat cu cultul Zeiţei-Mamă, a fost difuzat în Occident, de către prospectorii şi exploratorii minelor; cf. World Prehistory, pp. 138-139.

ajutorul carbonului radioactiv şi a dendrocronologiei[211]. S-a putut arăta că mormintele megalitice (*cehamber-tombs*) din Bretagne au fost construite înainte de 4000 î.Hr., şi că în Anglia şi în Danemarca s-au ridicat morminte de piatră înainte de – 3000[212]. Cât despre complexul gigantic de la Stonehenge, el era socotit contemporan culturii din Wessex, dependentă de civilizaţia mice ni ană. Or, analizele bazate pe metode recente au probat că Stonehenge a fost realizat înainte de Mycene; ultima remaniere (Stonehenge III) datează de la – 2100-1900[213]. De asemenea, la Malta, epoca reprezentată de către templele de la Tarxien şi necropola de la Hal Saflien era terminată înainte de – 2000; prin urmare, nu puteau fi explicate trăsăturile sale caracteristice printr-o influenţă a epocii bronzului minoean[214]. Trebuie deci să conchidem că *complexul megalitic european precede aportul egeean*. Avem de-a face cu o serie de creaţii originale autohtone.

Totuşi, răsturnarea cronologică şi demonstrarea originalităţii populaţiilor occidentale nu au făcut să avanseze interpretarea monumentelor megalitice. S-a discutat mult în jurul complexului Stonehenge, dar, în ciuda câtorva contribuţii notabile[215], funcţia religioasă şi

---

211 în engleză, „tree-ring calibration of radiocarbon"; a se vedea un expozeu limpede, adus la zi, la Colin Renfrew, Before Civilization, pp. 48-83. După cum se ştie, cele două „revoluţii" — „Carbonul 14" şi dendrocronologia — au modificat radical cronologia preistoriei europene.

212 Amintim că, în Egipt, primele piramide din piatră au fost ridicate către ~ 2700. E adevărat că aceste piramide aveau predecesoare din cărămidă, dar rămâne o realitate faptul că înainte de - 3000 nu se cunoaşte nici un monument din piatră egiptean comparabil cu megaliţii Europei Occidentale: cf. Renfrew, op. cit., p. 123.

213 A se vedea documentaţia la C. Renfrew, op. cit., pp. 214 sq.

214 Renfrew,op. cit.,p. 152. A se vedea.de asemenea,G. Daniel şi J.D. Evans, The Western Mediterranean, p. 21. G. Zuntz se gândeşte totuşi la o influenţă egipteană sau sumeriană; cf. Persephone, pp. 10 sq.

215 într-adevăr, întrucât structura tectonică a Stonehengelui pare să implice, de asemenea, funcţia de observator astronomic, e probabil ca sărbătorile principale să fi fost în relaţie cu schimbările anotimpurilor, precum la triburile Hopi şi la Cherokee; cf. Colin Renfrew, op. cit., pp.

simbolismul acestui monument sunt încă controversate. În plus, ca o reacţie la ipotezele aventuroase (de exemplu, aceea a lui Sir Grafton Eliott Smith, care derivă toate construcţiile megalitice dintr-o singură sursă, Egiptul faraonic), cercetătorii nu îndrăznesc să mai abordeze problema în ansamblul său. Or, această timiditate este regretabilă, căci „megalitismuT constituie un subiect de studiu exemplar şi, probabil, unic. Într-adevăr, un studiu comparativ ar fi în stare să arate în ce măsură analiza numeroaselor culturi megalitice, încă înfloritoare în secolul al XIX-lea, poate să contribuie la înţelegerea concepţiilor religioase împărtăşite de către autorii monumentelor preistorice.

37. Etnografie şi preistorie

Să amintim că, în afară de Mediterană şi Europa Occidentală şi Septentrională, megaliţii de origine preistorică şi protoistorică sunt repartizaţi pe o suprafaţă imensă, Maghreb, Palestina, Abisinia, Dekkan, Assam, Ceylan, Tibet şi Coreea. În ce priveşte culturile megalitice încă vii la începutul secolului al XX-lea, cele mai notabile sunt atestate în Indonezia şi în Melanezia. Robert Heine-Geldern, care şi-a consacrat o parte din viaţă studiului acestei probleme, estima că cele două grupuri de culturi megalitice – acela din preistorie şi cel al culturilor în stadiu etnografic – sunt solidare din punct de vedere istoric, căci, după opinia sa, complexul megalitic s-ar fi difuzat pornind dintr-un singur centru, foarte probabil din Mediterana orientală.

Vom reveni asupra ipotezei lui Heine-Geldern. Pentru moment să ne mulţumim să reamintim concluziile sale asupra credinţelor specifice societăţilor megalitice vii. Megaliţii sunt în relaţie cu anumite idei privind existenţa de după moarte. În majoritatea lor, ei sunt ridicaţi în cursul ceremoniilor destinate să apere sufletul în călătoria lui în lumea de dincolo; dar ei asigură, de asemenea, o

239 sq.

postexistenţă eternă celor care le ridică în timpul vieţii lor, sau acelora cărora li se ridică monumentele după moarte. În plus, megaliţii constituie legătura prin excelenţă dintre vii şi morţi; ei sunt consideraţi ca perpetuând virtuţile magice ale persoanelor care i-au construit sau pentru care au fost construiţi, asigurându-se astfel fertilitatea oamenilor, a vitelor sau a recoltelor. În toate culturile megalitice încă înfloritoare, cultul strămoşilor joacă un rol important[216].

Monumentele servesc drept lăcaş sufletelor morţilor, când se întorc să-şi viziteze satul, dar ele sunt utilizate şi de cei vii. Locul unde se găsesc megaliţii este totodată locul cultual prin excelenţă (coregrafie ceremonială, sacrificii etc.) şi centrul activităţii sociale. În cultul morţilor, de tip megalitic, genealogiile joacă un rol important. După Heine-Geldern, e probabil să se fi recitat ritualic genealogiile strămoşilor, adică ale întemeietorilor satelor şi ale anumitor familii. E important să subliniem acest fapt: *omul speră că numele său va fi rememorat prin intermediul pietrei*; altfel zis, legătura cu strămoşii este asigurată prin memoria numelor şi a faptelor lor, memorie „împietrită" în megaliţi.

Aşa cum am spus-o mai sus, Heine-Geldern susţine continuitatea civilizaţiilor megalitice, din mileniul al V-lea până la societăţile „primitive" contemporane. Totuşi, el respinge ipoteza panegipteană a lui G. Elliott Smith şi J.W. Perry. În plus, neagă existenţa unei „religii megalitice" pentru simplul motiv că credinţe şi concepţii „megalitice" sunt atestate în legătură cu un mare număr de forme religioase, atât elementare cât şi superioare. Savantul austriac compară complexul megalitic cu anumite curente „mistice", de exemplu, tantrism – care poate fi şi hinduist şi buddhist fără deosebire. El neagă, de asemenea, existenţa unui „cerc cultural megalitic", constituit, după unii autori, din mituri specifice şi instituţii sociale sau economice caracteristice; într-adevăr, idei şi practici

216 R. Heine-Geldern, „Prehistoric Research in the Netherlands Indies", p. 149; id., „Das MegalithproblenT, pp. 167 sq.

megalitice sunt atestate la populaţii împărtăşind o mare varietate de forme sociale, de structuri economice şi de instituţii culturale[217].

Analiza complexului megalitic efectuată de Heine-Geldern îşi păstrează încă valoarea. Dar ipotezele sale despre unitatea culturilor megalitice arheologice şi contemporane sunt azi contestate sau pur şi simplu ignorate de un mare număr de cercetători. Problema „continuităţii" complexului megalitic este considerabilă şi trebuie să rămână deschisă. Căci, aşa cum se exprima recent un autor, e vorba de „cea mai mare enigmă a preistoriei". Oricum, şi oricare ar fi ipoteza adoptată – continuitate sau convergenţă – nu se poate vorbi despre *o singură* cultură megalitică. Pentru discuţia noastră este important de remarcat faptul că, în religiile megalitice, sacralitatea pietrei este valorizată mai ales în relaţie cu postexistenţa. Se vede efortul de a se „întemeia" un mod anume de a exista după moarte, prin intermediul ontofaniei specifice pietrelor. În culturile megalitice ale Europei Occidentale, fascinaţia exercitată de către masele de piatră este evidentă; e vorba de o fascinaţie suscitată de dorinţa de a transforma mormintele colective în monumente spectaculoase şi indestructibile. Graţie construcţiilor megalitice, morţii se bucură de o putere excepţională; totuşi, deoarece comunicarea cu strămoşii este asigurată prin ritual, această putere poate fi împărtăşită şi de cei vii. Există, desigur, şi alte forme de cult al strămoşilor. Ceea ce caracterizează religiile megalitice este faptul că ideile de *perenitate* şi de *continuitate între viaţă* şi *moarte* sunt sesizate prin *exaltarea strămoşilor*, *identificaţi sau asociaţi cu pietrele*. Să adăugăm, totuşi, că aceste idei religioase nu au fost deplin realizate şi perfect exprimate, decât doar în câteva creaţii privilegiate.

38. Primele oraşe din India

217 Cf. „Das Megalithproblcm", pp. 164 sq.

Cercetările recente în preistoria civilizaţiei indiene au deschis perspective care erau imprevizibile acum câteva zeci de ani. Ele au pus, totodată, probleme care n-au primit încă soluţii satisfăcătoare. Excavarea celor două oraşe-sacietăţi, Harappa şi Mohenjo-Daro, a scos la lumină o civilizaţie urbană destul de avansată, mercantilă şi „teocratică" totodată. Cronologia este încă controversată, dar pare sigur că civilizaţia Indusului era desăvârşit dezvoltată către – 2500. Ceea ce i-a izbit pe autorii primelor săpături este uniformitatea şi încremenirea acestei civilizaţii. Nicio schimbare, nicio inovaţie n-au putut fi remarcate în mileniul de istorie al civilizaţiei harappiene. Cele două oraşe-cetăţi erau probabil capitalele „Imperiului". Uniformitatea şi continuitatea culturală nu se pot explica decât presupunând un regim întemeiat pe un fel de autoritate religioasă[218].

Azi se ştie că această cultură se întindea dincolo de valea Indusului, şi că peste tot ea prezenta aceeaşi uniformitate. Tehnologia harappiană este considerată de Gordon Childe ca egală cu aceea a Egiptului şi a Mesopotamiei. Totuşi, majorităţii produselor ei le lipseşte imaginaţia, „sugerându-ne ideea că oamenii de la Harappa nu se concentrau asupra lucrurilor acestei lumi"[219].

În ce priveşte originea acestei prime civilizaţii urbane dezvoltată în India, cercetătorii sunt de acord în a o căuta în Belucistan. După Fairservis, strămoşii harappienilor descindeau din agricultorii prearieni ai Iranului. Anumite faze ale culturii preharappiene încep să fie mai bine cunoscute, graţie săpăturilor efectuate în Belucistanul meridional. Este remarcabil faptul că primele aglomerări importante au fost clădite pe lângă structuri având o funcţie ceremonială. În importantul complex arheologic săpat în regiunea râului Porali şi cunoscut sub numele de „Edith Shabr Complex", s-a scos la lumină o movilă înaltă de şapte până la doisprezece metri, şi numeroase construcţii înconjurate de ziduri. În vârf,

218 Cf. M. Eliade, Le Yoga. pp. 348 sq.

219 B. şi R. Allchin, The Birth of Indian Civilization. p. 136.

structura era ridicată în formă de *ziqqurat*v mai multe scări duceau spre platformă. Construcţiile în piatră păreau să fie puţin şi sporadic locuite, ceea ce indică funcţia ceremonială a întregului edificiu. A doua fază (faza B) a aceluiaşi complex se carcterizează prin prezenţa unor mari cercuri în piatră, a mai mult de o sută de construcţii, largi de trei până la opt metri, şi „avenue" un din pietre albe. Aceste structuri par, de asemenea, să fi servit numai unor scopuri religioase[220].

Fairservis apropie aceste amplasamente sacre, şi în general structurile exhumate în valea de la Quctta (reprezentând fazele preharappiene ale Sindului şi Belucistanului), de Mohenjo-Daro şi de Harappa, cetăţi clădite iniţial – după părerea sa – în vederea unor ceremonii cultuale. Această ipoteză este controversată încă, deşi nu există îndoieli cu privire la funcţia religioasă a „citadelei", platformă comportând structuri caracteristice, aceleaşi în cele două cetăţi. Pentru discuţia noastră, controversa este fără mare interes. Căci, pe de o parte, „originea" cultuală a aglomerărilor preharappiene (deci, a primelor „oraşe"!) este asigurată, şi, pe altă parte, savanţii sunt de acord astăzi să vadă în cele mai vechi centre urbane complexuri ceremoniale. Paul Wheatley a demonstrat în mod strălucit intenţia şi funcţia religioasă a primelor cetăţi din China, din Mesopotamia, din Egipt, din America centrală etc.[221] Cele mai vechi oraşe au fost construite împrejurul sanctuarelor, adică în proximitatea unui spaţiu sacru, a unui „Centru al Lumii", în care se considera posibilă comunicarea între Pământ, Cer şi regiunile subterane[222]. Dacă s-ar arăta că cele două oraşe-capitală de pe Indus se deosebesc net de prototipurile lor

---

220 W.A. Fairservis, The Roots of Ancient India, pp. 195 sq., 362 sq. Asupra relaţiei dintre această fază a culturii preharappiene şi megaliţii Indiei meridionale, a se vedea ibid., pp. 375 sq.

221 Paul Wheatley, The Pivot of the Four Quarters, în special pp. 20 sq.; 107 sq.; 225 sq.

222 M. Eliade, Le mythe de l'iternel retour, cap. I; id., „Centre du Monde, Temple, Maison".

preharappiene (şi de alte oraşe vechi), va trebui să considerăm Harappa şi Mohenjo-Daro drept primele exemple de secularizare ale unei structuri urbane, fenomen modern prin excelenţă.

Ceea ce merită subliniat, pentru moment, este diversitatea morfologică a spaţiului sacru şi a centrului cultual. În culturile megalitice din regiunea Mediteranei şi din Europa Occidentală, centrul ceremonial, solidar cu cultul morţilor, era consacrat prin menhiri şi dolmene, rareori prin sanctuare; în ceea ce priveşte aglomerările, ele nu depăşeau dimensiunea de sate[223]. După cum am văzut, adevăratele „oraşe" megalitice erau construite pentru morţi: erau necropole.

39. Concepţii religioase protoistorice şi paralelele lor în hinduism

Religia harappiană, adică aceea a primei civilizaţii urbane din India, este importantă şi din alt motiv, şi anume, datorită raporturilor sale cu hinduismul. În pofida scepticismului anumitor autori, viaţa religioasă de la Mohenjo-Daro şi de la Harappa ne este accesibilă, cel puţin în liniile sale mari. Astfel, de exemplu, marele număr de figurine şi de desene înscrise pe sigilii indică culte ale unei Zeiţe-Mamă. În plus, aşa cum Sir John Marshall recunoscuse deja, o figură ityfalică aşezată într-o poziţie „yogică" şi înconjurată de animale sălbatice reprezintă un Mare Zeu, probabil un prototip al lui Šiva[224]. Fairservis a atras atenţia asupra unui mare număr de scene de adoraţie sau de sacrificiu exprimate plastic pe sigilii. Cea mai celebră dintre ele arată o figură aşezată (sau dansând?) pe o platformă între doi oameni care se roagă în genunchi, fiecare însoţit de o cobră. Alte sigilii pun în evidenţă un

223 Primele oraşe ridicate în aceste regiuni erau şi ele „oraşe sacre", adică „Centre ale Lumii"; cf. Werner Müller, Die heilige Stadt, passim.

224 Sir John Marshall, Mohenjo-Daro, vol. I, p. 52; cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 349-350. De altfel, pietre în formă de lingam s-au găsit în oraşele amintite; cf. Allchin, op. cit., p. 312.

personaj imobilizând, asemeni lui Ghilgameş, doi tigri; sau un zeu cornut, cu picioare şi coadă de taur, amintind de mesopotamianul Enkidu; în fine, diferite spirite de arbori, cărora li se aduc sacrificii, procesiuni de indivizi purtând „stindarde" etc.[225] În scenele pictate de pe unele urne exhumate la Harappa, Vats a crezut că poate să identifice sufletele morţilor pregătindu-se să traverseze un râu[226].

După Sir John Marshall, savanţii au subliniat caracterul „hinduist" al religiei harappiene. Pe lângă exemplele deja citate – Marea Zeiţă, un proto-Šiva în poziţie „yogică", valoarea rituală a arborilor, a şerpilor, a *lingam*ului – se mai pot menţiona acel „Grand Bath" de la Mohenjo-Daro care reaminteşte „piscinele" templelor hinduse din zilele noastre, arborele *pipăi*, folosirea turbanului (necunoscut în textele vedice, atestat numai după epoca *Brahmanelor*), podoabe de nas, pieptenul din fildeş etc.[227] Procesul istoric care a asigurat transmisia unei părţi a moştenirii harappiene şi absorbirea ei în hinduism este insuficient cunoscut. Cercetătorii discută încă pricinile decadenţei şi ruinei finale a celor două oraşe-capitală. S-au invocat inundaţiile catastrofale ale Indusului, consecinţele secetelor, mişcările seismice[228], în sfârşit, asaltul năvălitorilor arieni. După toate aparenţele, cauzele declinului au fost multiple. În orice caz, către – 1750, civilizaţia Indusului era agonizantă şi indo-arienii i-au dat doar lovitura de graţie (cf. 64). Dar trebuie precizat că, pe de o parte, invazia triburilor ariene a avut loc progresiv, timp de mai multe secole şi, pe de alta, că la sud, în regiunea cunoscută altădată sub numele de Sauraştra, o cultură derivată din complexul nucleului

225 Fairservis, op. cit., pp. 274 sq.

226 Allchin, op. cit., p. 314 şi fig. 75.

227 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 350-351; S. Piggott, Prehistoric India, pp. 268 sq.; B. şi R. Allchin, op. cit., pp. 310 sq.; Sir Mortimer Wheeler, The Indus Civilization, p. 135.

228 A se vedea discutarea acestor ipoteze la Wheeler, op. cit., pp. 127 sq., Allchin, op. cit., pp. 143 sq., Fairservis, op. cit., pp. 302 sq.

harappian şi-a continuat dezvoltarea şi după şocul arian[229].

Acum douăzeci de ani scriam cu privire la distrugerea culturii de pe Indus: „Prăbuşirea unei civilizaţii urbane nu echivalează cu extincţia pur şi simplu a culturii ei, ci doar cu regresiunea sa către forme rurale, larvare, «populare» (e un fenomen amplu verificat în Europa în timpul şi după marile invazii barbare). Dar, destul de curând, ari ani zarea Penjabului a declanşat procesul marii sinteze care trebuia să devină într-o zi hinduismul. Un număr considerabil de elemente harappiene atestate în hinduism nu se pot explica decât printr-un contact, început destul de devreme, între cuceritorii indo-europeni şi reprezentanţii culturii Indusului. Aceşti reprezentanţi nu erau în mod necesar autorii culturii Indusului ori descendenţii lor direcţi: ei puteau să fie tributarii, prin iradiaţie, ai unor forme culturale harappiene, care se păstraseră în regiunile excentrice, cruţate de primele valuri ale arianizării. Aceasta ar explica faptul următor, în aparenţă straniu: cultul Marii Zeiţe şi a lui Šiva, falismul şi dendrolatria, ascetismul şi Yoga etc. Apar pentru prima dată în India că expresia religioasă a unei înalte civilizaţii urbane, aceea a Indusului – în timp ce majoritatea acestor elemente religioase sunt, în India medievală şi modernă, caracteristicile devoţiei «populare». Desigur, a existat, începând cu epoca harappiană, o sinteză între spiritualitatea aborigenilor şi aceea a «stăpânilor», autori ai civilizaţiei urbane. Dar trebuie presupus că nu numai această sinteză s-a păstrat, ci şi aportul specific şi aproape exclusiv al «stăpânilor»: nu s-ar putea explica altfel importanţa considerabilă pe care o iau brahmanii după epoca vedică. E foarte probabil că toate aceste concepţii religioase harappiene – care contrastează puternic cu acelea ale indo-europenilor – s-au păstrat, cu inevitabilele regresiuni, mai ales în straturile «populare», în marginea societăţii şi a civilizaţiei noilor stăpâni ariofoni: de acolo au

229 Wheeler, op. cit., pp. 133 sq.; Allchin, op. cit., pp. 179 sq., Fairservis, op. cit., pp. 293, 295.

ieşit ele, în valuri succesive, în timpul sintezelor ulterioare care au dus la formarea hinduismului”[230].

După 1954, au fost aduse alte dovezi ale continuităţii[231]. În plus, fenomene similare sunt atestate în alte părţi, şi anume în Creta, în Egeida şi în Grecia continentală. Într-adevăr, cultura şi religia elenică sunt rezultatul simbiozei între substratul mediteranean şi cuceritorii indo-europeni, coborâţi din nord. La fel ca şi în India, ideile şi credinţele religioase ale autohtonilor ne sunt accesibile mai ales din mărturiile *arheologice*, în timp ce cele mai vechi *texte*, în primul rând Homer şi Hesiod, reflectă, în parte, tradiţiile năvălitorilor ariofoni. Trebuie să precizăm totuşi că Homer şi Hesiod reprezintă deja primele faze ale sintezei elenice.

40. Cretă: grote sacre, labirinturi, zeiţe în Creta, cultura neolitică, atestată din mileniul al V-lea, a luat sfârşit când, către jumătatea mileniului al ni-lea, insula a fost colonizată de către imigranţi sosiţi din sud şi din est. Noii veniţi stăpâneau tehnicile metalurgice ale aramei şi bronzului. Sir Arthur Evans a numit cultura lor „minoică”, după regele legendar Minos, şi a împărţit-o în trei perioade[232]: minoicul vechi (către finele mileniului al m-lea); minoicul mijlociu (de la ridicarea palatului din Cnossos şi din Mallia, – 2000, până la – 1580); minoicul recent (1580-1150). În timpul minoicului mijlociu, cretanii utilizau o scriere hieroglifică, urmată, către – 1700, de o scriere lineară (alfabetul linear A); ambele sunt încă nedescifrate. În timpul acestei perioade (între – 2000 şi –

230 M. Eliade, Le Yoga, pp. 352-353.

231 Le vom găsi în lucrările lui Wheeler, Allchin şi Fairservis. A se vedea şi Mário Cappieri, „Ist die Indus-Kultur und ihre Bevölkerung wirklich verschwunden?4; W. Koppers, „Zentralindische Fruchtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur"; J. Haekel, „«Adonisgärtchen» im Zeremonialwesen der Rathwa in Gujerat (Zentralindien). Vergleich und Problematik".

232 Asupra acestor perioade, a se vedea R.W. Hutchinson, Prehistoric Crete, pp. 137-198, 267-316; R.F. Willetts, Cretan Cults and Festivals, pp. 8-37.

1900), primii greci, minyienii, pătrundeau în Grecia continentală. Ei reprezintă avangarda grupurilor indo-europene care, în valuri succesive, vor veni să se instaleze în Elada, în insule şi pe litoralul Asiei Mici. Prima fază a minoicului recent (1580-1450) constituie apogeul civilizaţiei minoice. Este epoca când, în Pelopones, năvălitorii ariofoni clădesc Mycene şi întreţin raporturi cu Creta. La puţin timp după aceea (1450-1400), micenienii (sau aheenii) se implantează la Cnossos şi introduc scrierea numită Linearul B. Ultima fază a minoicului târziu, numită perioada micenianã (1400-1150), se încheie cu invazia dorienilor (către – 1150) şi distrugerea definitivă a civilizaţiei cretane.

Până la descifrarea Linearului B de către Michael Ventris, în 1952, singurele documente privind cultura şi religia minoică proveneau din săpăturile arheologice. Ele rămân şi acum cele mai importante. Primele mărturii ale actelor cu intenţie religioasă au fost descoperite în peşteri. În Creta, ca de altfel pretutindeni în Mediterana, peşterile au servit mult timp drept locuinţă, şi de asemenea, mai ales după neolitic, de cimitire (obicei care s-a prelungit până în timpurile moderne). Totuşi un număr destul de mare de peşteri au fost consacrate diverselor divinităţi autohtone. Anumite mituri, rituri şi legende asociate acestor caverne misterioase au fost integrate mai târziu tradiţiilor religioase ale grecilor. Astfel, una din cele mai celebre, grota din Amnissos, lângă Cnossos, era consacrată Eileithyei, zeiţa preelenică a naşterilor.

O alta, pe muntele Dicté[233], era celebră pentru că ocrotise pe Zeus copil; de acolo ar fi venit pe lume viitorul Stăpân al Olympului, şi strigătele noului-născut erau astupate de zgomotul produs de cureţii care îşi izbeau scuturile. Dansul înarmat al cureţilor constituia probabil o ceremonie iniţiatică, celebrată de confreriile de tineri (cf. 83). Căci unele peşteri serveau acestor confrerii pentru

233 Asupra peşterilor sacre, vezi M.P. Nilsson, The Minoan Mycenaen Religion, pp. 53 sq.; Charles Picard, Les religions préhelleniques, pp. 58 sq., 130-131; R.F. Willetts, op. cit., pp. 141 sq.

riturile lor secrete; de exemplu, grota de pe Ida, unde se reuneau Dactilii, personificare mitologică a unei confrerii de meşteri metalurgi.

După cum se ştie, grotele au jucat un rol religios încă din paleolitic. Labirintul preia şi amplifică acest rol: a pătrunde într-o peşteră sau într-un labirint echivala cu o coborâre în Infern, altfel zis cu o moarte rituală de tip iniţiatic. Mitologia faimosului labirint al lui Minos este obscură şi fragmentară; dar episoadele cele mai dramatice se raportează la o iniţiere. Semnificaţia originară a acestui scenariu mitico-ritual era probabil uitată cu mult înainte de primele mărturii scrise. Saga lui Teseu, anume pătrunderea sa în labirint şi lupta să victorioasă cu Minotaurul, ne va reţine atenţia mai departe (cf. 94). Dar e bine să amintim de pe acum funcţia rituală a labirintului ca probă iniţiatică.

Săpăturile de la Cnossos nu au revelat nicio urmă a faimoasei lucrări a lui Dedal. Totuşi, labirintul figurează pe monedele cretane din epoca clasică şi labirinturile sunt semnalate şi în legătură cu alte oraşe. În ce priveşte etimologia, s-a explicat cuvântul ca însemnând „casă a securii duble" (*labrys*); altfel spus, ca desemnând palatul regal de la Cnossos. Dar cuvântul aheian pentru secure era *pelekys* (cf. Mesopotamianul *pilakku*). E mai probabil că termenul să vină de la asiaticul *labra*/*laura*, „piatră", „grotă". Labirintul desemna deci o carieră subterană, tăiată de mâna omului. Într-adevăr, încă în zilele noastre, se cheamă „labirint" peştera de la Ampelusa, de lângă Gortyne[234]. Să semnalăm, pentru moment, arhaismul rolului ritual al grotelor. Vom reveni asupra persistenţei acestui rol, căci el ilustrează admirabil continuitatea anumitor idei religioase şi scenarii iniţiatice, din preistorie şi până în vremile moderne (42).

Figurinele feminine se multiplică în timpul neoliticului: ele au specific fusta în formă de clopot, lăsând sânii goi, şi braţele ridicate într-un gest de adorare. Fie că reprezintă *ex-voto*-uri ori „idoli", aceste figurine indică

234 P. Faure, „Spćléologie crétoise et humanisme", p. 47.

preeminenţa religioasă a femeii şi, mai ales, primatul Zeiţei. Documentele ulterioare confirmă şi precizează acest primat. Dacă judecăm după reprezentările de procesiuni, de sărbători de palat şi scene de sacrificii, personalul feminin juca un rol considerabil[235]. Zeiţele sunt reprezentate acoperite cu văl sau parţial goale, strângându-şi sânii sau ridicând braţele în semn de binecuvântare[236]. Alte imagini le reprezintă ca „Stăpâne ale Animalelor" (*potnia theron*). Un sigiliu din Cnossos o arată pe Doamna Munţilor înclinându-şi sceptrul către un adorator masculin care îşi acoperă ochii[237]. Pe intagliouri se vede zeiţa precedată de un leu, ori înjunghiind o căprioară sau un berbec, ori în picioare între două animale etc. După cum vom vedea, „Stăpâna Animalelor" supravieţuieşte în mitologia şi religia greacească (cf. 92).

Cultul se celebra pe vârfurile munţilor, precum şi în capelele palatelor sau în incinta caselor particulare. Peste tot, zeiţele se găsesc în centrul activităţii religioase. La începutul minoicului mijlociu (2100-1900) sunt atestate primele sanctuare pe înălţimi; la început modeste împrejmuiri, mai târziu mici edificii. În sanctuarele de la Petsofa, ca şi pe muntele Jukta, din stratul gros de cenuşă s-au exhumat numeroase figurine umane şi animale din lut ars. Nilsson consideră că aici era adorată o zeiţă a naturii, prin-aruncare de figurine votive în focuri aprinse periodic47. Mai complexe şi încă enigmatice sunt cultele numite agrare sau ale vegetaţiei. De origine rurală, ele sunt integrate, simbolic cel puţin, în oficiul palaţial. Dar ele erau celebrate mai ales în împrejmuiri sacre. Judecând după intagliouri, picturi şi refiefurile vaselor, aceste culte

---

235 C.R. Picard, op. cit., pp. 71,159 sq.

236 A.J. Evans, Palace of Minos, II, pp. 277 sq.; Ch. Picard, op. cit., pp. 74 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 296 sq. Zeiţele sunt înlocuite câteodată cu stâlpi şi coloane; cf. Picard, op. cit., p. 77; Nilsson, op. cit., pp. 250 sq.

237 Picard, p. 63. Dar Nilsson consideră pecetea drept relativ târzie, iar Hutchinson o crede miceniană (cf. Prehistoric Crete, p. 206).

_ M.P. Nilsson, Min. Myc. Religion, p. 75.

comportau mai ales dansuri, procesiuni de obiecte sacre şi ceremonii de purificare (lustraţii).

Arborii jucau un rol central. Documentele iconografice arată diverse personaje pe punctul de a atinge frunzele, de a o adora pe zeiţa vegetaţiei ori executând dansuri rituale. Anumite scene subliniază caracterul extravagant, chiar extatic, al ritului: o femeie goală apucă cu pasiune trunchiul unui arbore, un oficiant smulge arborele întorcând capul, în timp ce însoţitoarea lui pare să jelească pe un mormânt[238]. Pe bună dreptate, s-a văzut[239] în atari scene nu numai drama anuală a vegetaţiei, ci şi experienţa religioasă provocată de descoperirea solidarităţii mistice dintre om şi plantă (cf. 12,14).

41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice

După Charles Picard, „noi n-avem nicio dovadă, încă, despre existenţa unui Zeu bărbat, adult”[240]. Zeiţa este uneori escortată de un acolit înarmat, dar rolul acestuia este obscur. Totuşi, unii zei ai vegetaţiei erau în mod sigur cunoscuţi, căci miturile greceşti fac aluzie la hierogamii care aveau loc în Creta, hierogamii caracteristice religiilor agrare. Axei Persson a încercat să reconstituie, pe baza reprezentărilor iconografice, scenariul ritual al morţii şi resurecţiei periodice a vegetaţiei. Savantul suedez a crezut că poate să situeze diferitele scene de cult în anotimpurile ciclului agrar: primăvara (epifania zeiţei Naturii şi adorarea ei de către oficianţi etc.), vara (epifania Zeului vegetaţiei etc.), iarna (bocete rituale; scene figurând plecarea divinităţilor etc.)51. Anumite interpretări sunt destul de seducătoare, dar reconstituirea scenariului

238 A.J. Evans, Palace ofMinos, II, pp. 838 sq.; M.P. Nilsson, op. cit., pp. 268 sq.; Axei W. Persson, The Religion ofGreece in Prehistoric Times, pp. 38-39.

239 Ch. Picard, op. cit., p. 152.

240 Op. cit., p. 80. Figurile masculine reprezintă adoratori. Ibid., p. 154.

integral este controversată.

Sigur apare faptul că majoritatea documentelor iconografice aveau o semnificaţie religioasă şi cultul era centrat pe „misterele" vieţii, ale morţii şi renaşterii; comportând, prin urmare, rituri iniţiatice, bocete funerare, ceremonii orgiastice şi extatice. Cum subliniază, pe bună dreptate, Francis Vian: „Ar fi o greşeală să conchidem, după puţinătatea lăcaşurilor, că religia deţinea un loc minor în locuinţele princiare. În fapt, palatul este sacru în totalitatea sa, căci el este reşedinţa patroanei divine şi a regelui-preot care serveşte drept intermediar între ea şi oameni. Suprafeţele de dans, înconjurate de gradene, curţile interioare în care se ridică altare, magazinele înseşi, sunt locuri religioase. Tronul era un obiect de veneraţie, cum o demonstrează grifonii simbolici care îl flanchează la Cnossos şi la Pylos; poate că el era rezervat mai degrabă epifaniei rituale a zeiţei palatului decât suveranului"[241].

E important să subliniem funcţia de centru ceremonial a palatului. Coridele sacre ale taurului, fără uciderea lui, erau celebrate în suprafeţele cu gradenă, zise „teatrale" ale palatului. Picturile de la Cnossos ne arată acrobaţi de ambele sexe voltijând pe deasupra taurului. În ciuda scepticismului lui Nilsson, semnificaţia religioasă a „acrobaţiei" este indubitabilă: a sări peste taurul în cursă constituie o „probă iniţiatică" prin excelenţă53. Foarte probabil, legenda tovarăşilor lui Teseu, şapte tineri băieţi şi şapte fete, „oferite" Minotaurului, reflectă amintirea unei astfel de probe iniţiatice. Din nefericire, nu cunoaştem mitologia taurului divin şi rolul său în cult. Probabil că obiectul cultual, specific cretan, numit „coarnele de consacrare", reprezintă stilizarea unui frontal

241 F. Vian, în Histoire des religions, I, p. 475. Deja A.J. Evans îl numea pe regele din Cnossos rege-preot, termen acceptat de M.P. Nilsson (op. cit., pp. 486 sq.) şi Ch. Picard (op. cit., pp. 70 sq.). Vezi, de asemenea, R.F. Willetts, Cretan Cults, pp. 84 sq.
_ A.J. Evans, op. cit., III, p. 220, fig. 154; Ch. Picard, p. 1", 199; A.W. Pcrsson, pp. 93 sq., J.W. Graham, The Palaces of Crete, pp. 73 sq.

de taur. Omniprezenţa sa confirmă importanţa funcţiei sale religioase: coarnele serveau la consacrarea obiectelor plasate în interior. Semnificaţia religioasă şi simbolismul unui număr de obiecte cultuale sunt încă controversate. Securea dublă sau cu două aripi era în mod sigur folosită în sacrificii. O întâlnim pe o suprafaţă destul de mare în afara Cretei. În Asia Mică, ea este, ca simbol al fulgerului, emblema zeului furtunii. Dar, încă în paleolitic, o regăsim şi în Irak, la Tell Arpaciyah, lângă o zeiţă goală. În Creta, securea cu aripi o vedem în mâinile femeilor-preotese sau ale zeiţelor – ori pusă pe creştetele lor. Ţinând seama de tăişul ei dublu, Evans o consideră o emblemă simbolizând unirea principiilor complementare, masculin şi feminin.

Coloanele şi stâlpii împărtăşesc probabil simbolismul cosmologic al lui *axis mundi*, atestat încă din preistorie (cf. 12). Micile coloane având păsări în vârf sunt susceptibile de interpretări diverse, pentru că pasărea poate să reprezinte tot atât de bine sufletul, cât şi epifania unei zeiţe, în orice caz, coloanele şi stâlpii înlocuiesc zeiţa, „căci coloanele sunt reprezentate uneori, *asemeni ei*, la început: flancate de lei şi de grifoni, *legaţi* heraldic”[242].

Cultul morţilor juca un rol considerabil. Corpurile erau introduse prin tavan în sălile profunde ale osuarelor. Ca şi în altă parte, în Asia Mică şi în regiunea Mediteranei morţii beneficiau de libaţii subterane. Cei vii puteau coborî în anumite camere, înzestrate cu bănci pentru cult. Probabil că oficiul funerar se desfăşura sub auspiciile Zeiţei (cf. 35). Mormântul unui rege-preot din Cnossos, tăiat în stâncă, comporta o criptă cu coloane, al cărei tavan vopsit în albastru deschis reprezenta bolta cerească; dedesubt se ridicase o capelă semănând cu sanctuarele palatinale ale Zeiţei-Mamă[243].

---

242 Ch. Picard, p. 77.

243 A.J. Evans, Palace of Minos, IV, 2, pp. 962 sq. Ch. Picard reaminteşte tradiţia transmisă de Diodor (4, 76-80; 16,9), după care Minos a fost îngropat într-un mormânt-criptă, deasupra căruia s-a ridicat un templu consacrat Afroditei, moştenitoarea Zeiţei egeene (op. cit., p. 173).

Documentul cel mai preţios, dar şi cel mai enigmatic asupra religiei din Creta, este constituit din cele două panouri decorate de pe un sarcofag exhumat la Haghia Triada. Acest document reflectă, desigur, ideile religioase ale epocii sale (secolele XIII, XII), când micenienii erau stabiliţi deja în Creta. Totuşi, în măsura în care scenele pictate pe panouri sunt susceptibile de o interpretare coerentă, ele evocă obiceiuri şi credinţe minoice şi orientale. Pe unul din panouri este reprezentat sacrificiul unui taur, spre care înaintează în procesiune trei preotese. De cealaltă parte a victimei răpuse este înfăţişat un sacrificiu sângeros, în faţa unui arbore sacru. Pe al doilea panou se vede desfăşurarea unei libaţii funerare: o preoteasă răstoarnă lichidul roşu dintr-un crater într-o mare urnă. Ultima scenă este cea mai misterioasă: în faţa mormântului său, mortul, în haină lungă, asistă la ofranda funerară: trei sacrificatori bărbaţi îi aduc o mică barcă şi doi viţei56. Numeroşi savanţi, judecând după aspectul său (după Picard, „s-ar zice că e o mumie”) consideră că mortul este *zeificat*. Ipoteză este plauzibilă. În acest caz ar fi vorba de un privilegiat, ca regele-preot din Cnossos sau ca anumiţi eroi greci (Herakles, Achile, Menelau). Totuşi, pare mai verosimil ca scenele să evoce, nu *divinizarea* mortului, ci efectuarea *iniţierii* sale, ceremonie de tipul religiei „de mistere”, susceptibilă să îi asigure o postexistenţă fericită. Într-adevăr. Diodor (secolul I îür.) remarcase încă de atunci asemănarea religiei cretane cu religiile „de mistere”. Or, acest tip de religie va fi oprimat mai târziu în Grecia zisă „doriană” şi nu va supravieţui decât în anumite societăţi închise, *thiasii* (cuvânt poate preelenic)57.

Tradiţia raportată de Diodor este de cel mai mare interes: ea indică limitele procesului de asimilare a ideilor religioase orientale şi mediteraneene de către cuceritorii ariofoni.

42. Continuitatea structurilor religioase

_ Picard, op. cit., p. 142. A se vedea, de asemenea, § 99.

preelenice

Descifrarea Linearului B a demonstrat că, spre –1400, greaca era vorbită şi scrisă la Cnossos. Urmează deci că invadatorii micenieni au jucat un rol hotărâtor nu numai în decăderea civilizaţiei minoice, dar şi în perioada ei finală; astfel spus, în ultima ei fază, civilizaţia cretană îngloba şi Grecia continentală. Dacă se ţine cont de faptul că, înainte de invazia micenienilor, influenţele Egiptului şi Asiei Mici[244] realizaseră o sinteză asiano-mediteraneană, ne dăm seama de măsura vechimii şi complexităţii fenomenului cultural grec. Elenismul îşi implântă rădăcinile în Egipt şi în Asia; dar aportul cuceritorilor este acela care va produce „miracolul grec”.

Tăbliţele exhumate la Cnossos, la Pylos şi la Mycene îi menţionează pe zeii homerici cu numele lor clasice: Zeus, Hera, Atena, Poseidon şi Dionysos. Din nefericire, informaţiile mitologice şi cultuale sunt destul de modeste: se face menţiune despre Zeus Dyktaos şi Daedalus, despre „sclavii zeului” şi „sclavul Atenei”, nume de preotese etc. Cu mult mai semnificativ este renumele Cretei în mitologia şi religia Greciei clasice. În Creta este făcut să se nască şi să moară Zeus; Dionysos, Apollon, Herakles şi-au avut „copilăriile” lor în Creta; acolo Demeter îl iubise pe Iasion şi Minos primise legile, şi, împreună cu Rhadamanthys, a devenit judecător în Infern. Şi tot din Creta, în plină epocă clasică, se trimiteau purificatori renumiţi[245]. Insula a fost investită cu prestigiile fabuloase ale epocii *primordium*: pentru Grecia clasică, Creta minoică reprezenta miracolele „originilor” şi ale „autohtoniei”.

Nu ne putem îndoi de faptul că tradiţiile religioase ale grecilor au fost modificate de simbioză cu autohtonii, în Creta că şi în alte părţi ale bazinului egeean. Nilsson remarcase că, din cele patru centre religioase ale Greciei clasice – Delfi, Delos, Eleusis şi Olympia –, primele trei

---

244 3 8 Precizăm că influenţele s-au exercitat în egală măsură şi în sens contrar.

245 Ch. Picard, op. cit., p. 73.

micenienii le moşteniseră. Persistenţa unor structuri religioase minoice a fost pusă în evidenţă la modul cuvenit. S-au putut arăta prelungirea capelei minoico-miceniene în sanctuarul grec şi continuitatea între cultul cretan al căminului şi acela al palatelor miceniene. Imaginea fluturelui – *psyché* – era familiară minoenilor. Originile cultului lui Demeter sunt atestate în Creta şi cel mai vechi sanctuar de la Eleusis datează din timpurile miceniene. „Anumite amenajări, arhitecturale sau de alt ordin, ale templelor de mistere, clasice, par să derive, mai mult sau mai puţin, din instalaţiile constatate în Creta preelenică.”[246]

Ca şi în India prearianã, au persistat mai ales cultele zeiţelor şi riturile şi credinţele în legătură cu fertilitatea, moartea şi supravieţuirea sufletului. În unele cazuri continuitatea se verifică din preistorie până în timpurile moderne. Spre a nu cita decât un singur exemplu, peştera de la Skoteino, „una din cele mai grandioase şi mai pitoreşti din toată Creta”, adâncă de 60 în, comportă patru etaje; la extremitatea etajului al doilea se află doi „idoli de cult, aşezaţi deasupra şi în faţa unui altar de piatră”: o femeie şi „un bust imberb cu râs sardonic”. În faţa acestor statui, „sfărâmăturile de vase ating mai mulţi metri înălţime; altele se înfundă în solul etajului al treilea subteran... Cronologic, ele se succed, fără întrerupere, de la începutul mileniului al ü-lea până la sfârşitul perioadei romane”[247]. Sacralitatea grotei s-a menţinut până în zilele noastre. Foarte aproape se ridică o micuţă capelă albă dedicată Sfintei Paraschevi. La intrarea în grotă, la 26 iulie, se strânge „toată populaţia văii Aposelemi şi din regiunea Kersonnesosului: se dansează pe două suprafeţe, sub o boltă, se bea, se cântă cântece de dragoste tot atât de ritualic cum s-a asistat la slujba din capela vecină”[248].

Continuitatea se verifică şi cu privire la alte expresii

246 //>/</., p. 142.

247 P. Faure, „Spéléologic crćtoise et humanisme", p. 4().

248 Ibid., p. 40. Numeroase peşteri sunt dedicate sfinţilor si mai mult de o sută de capele sunt instalate în grote; ibid., p.45.

specifice ale religiozităţii cretane arhaice. Sir Arthur Evans insistase asupra solidarităţii între cultul arborelui şi veneraţia pietrelor sacre. Regăsim o solidaritate similară în cultul Atenei Parthenos la Atena: un stâlp alăturea de arborele sacru (măslinul) şi bufniţa, pasărea emblematică a zeiţei. Evans a arătat, în plus, supravieţuirea cultului stâlpului până în epoca modernă; de exemplu, stâlpul sacru de la Tekekioi, lângă Skopje, replică a coloanei minoice, venerat atât de creştini, cât şi de musulmani. Credinţa că izvoarele sacre sunt asociate cu zeiţe se regăseşte în Grecia clasică, unde izvoarele erau adorate ca Nereide; el persistă în zilele noastre: zânele se numesc încă Nereide.

Ar fi inutil să multiplicăm exemplele. Amintim că un proces analog de continuitate a structurilor religioase arhaice caracterizează toate culturile „populare", din Europa Occidentală şi regiunea Mediteranei până în Câmpia Gangelui şi în China (cf. 14). Pentru discuţia noastră e important să subliniem faptul că acest complex religios – zeiţe ale fertilităţii şi ale morţii, rituri şi credinţe privind iniţierea şi supravieţuirea sufletului – n-a fost integrat în religia homerică. Cu toată simbioză cu nenumărate tradiţii preelenice, cuceritorii ariofoni au reuşit să-şi impună panteonul lor şi să-şi menţină „stilul religios" specific (cf. Cap. X-XI).

CAPITOLUL VI

RELIGIILE HITTIŢILOR ŞI ALE CANAANEENILOR

43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit

S-a remarcat surprinzătoarea continuitate religioasă în Anatolia, din mileniul al VII-lea până la implantarea creştinismului. „Nu există, într-adevăr, veritabilă soluţie de continuitate între informele statuete ale unei divinităţi masculine urcată pe spinarea unui taur, aşa cum au fost

găsite, de pildă, la Çatal Hüyük, la nivelul al VI-lea (către – 6000), între reprezentările zeului furtunii din epoca hittită şi statuile lui Jupiter Dolichenus pe care îl adorau soldaţii legiunilor romane; nici între zeiţa cu leoparzi de la Çatal Hüyük, zeiţa hittită Hepat şi Cybela din epoca clasică:41

În parte, cel puţin, această continuitate este consecinţa unei uimitoare vocaţii pentru sincretismul religios. Etnia indo-europeană desemnată în istoriografia modernă sub numele de hittiţi a dominat Anatolia în timpul celui de al II-lea mileniu (vechiul regat, – 1740-1460, şi Imperiul, – 1460 până înjur de – 1200). Subjugându-i pe hattieni – cea mai veche populaţie anatoliană căreia i se cunoaşte limba – invadatorii ariofoni au inaugurat un proces de simbioză culturală care s-a prelungit mult timp după prăbuşirea creaţiilor lor politice. La puţin timp după ce pătrunseseră în Anatolia, hittiţii au suferit influenţe babiloniene. Mai târziu, mai ales în timpul Imperiului, ei au asimilat esenţialul culturii hurriţilor, populaţie ne-mdo-europeană locuind în regiunile septentrionale ale Mesopotamiei şi ale Siriei. În consecinţă, în panteonul hittiţi lor, divinităţile de origine sumero-akkadiană sunt paralele cu divinităţile anatolicne şi hurrite. Majoritatea miturilor şi ritualurilor hittite cunoscute până în prezent au paralele, sau chiar modele, în tradiţiile religioase hattiene sau hurrite. Moştenirea indo-europeană este mai puţin semnificativă. Totuşi, cu toată eterogenitatea izvoarelor lor, creaţiilor geniului hittit – în primul rând, arta religioasă – nu le lipseşte originalitatea.

Divinităţile se distingeau prin forţa terifiantă şi luminoasă care emana de la ele (cf. „Splendoarea divină”, *Melammu*, 20), Panteonul era vast, dar despre anumiţi zei nu se ştie nimic în afară de numele lor. Fiecare oraş important constituia reşedinţa principală a unei zeităţi, înconjurată, desigur, de alte personaje divine. Ca pretutindeni în Orientul Apropiat antic, divinităţile „locuiau” în temple; preoţii şi acoliţii lor erau însă însărcinaţi să-i spele, să-i îmbrace, să-i hrănească şi să-i distreze cu dansuri şi muzică. Din vreme în vreme, zeii îşi

părăseau templele şi călătoreau; câteodată, aceste absenţe puteau fi invocate pentru a explica cşccul anumitor cereri.

Panteonul era conceput ca o mare familie, având în fruntea sa primul cuplu, patronii ţării hittite: Zeul Furtunii şi o Mare Zeiţă. Zeul Furtunii era cunoscut mai ales sub numele său hurrit, Teşub, nume pe care îl vom folosi cu precădere. Soţia să se chema, în limba hurrită, Hepat. Animalele lor sacrc – taurul, şi, pentru Hepat, leul (sau pantera) – îşi confirmă continuitatea din preistorie (cf. 13). Cea mai de scamă Mare Zeiţă era cunoscută sub numele de zeiţă „solară" din Arinna (în limba hatti, Wurusema). În fond, că era o epifanie a *aceleiaşi* Zeiţe-Mamă[249], pentru că este exaltată ca „regină a ţării, regină a Pământului şi a Cerului, protectoare a regilor şi reginelor ţării Hatti" etc. Probabil că „solarizarea" reprezintă un act de omagiu, efectuat când zeiţa din Arinna a devenit patroana regatului hittit.

Ideograma babiloniană, Jştai" era utilizată pentru a desemna numeroasele zeiţe locale, cărora li se ignoră numele anatoliene. Numele hurrit era Şanşka. Dar trebuie ţinut seamă de faptul că Iştar babiloniană, zeiţă a dragostei şi a războiului, era cunoscută în Anatolia; prin urmare, în anumite cazuri, avem de-a face cu un sincretism anatolo-babilonian. Zeul-Soare, fiul lui Teşub, era considerat, la fel ca şi Şamaş, apărător al dreptului şi al justiţiei. Nu mai puţin popular era Telipinu, el însuşi fiu al lui Teşub, al cărui mit ne va reţine mai încolo.

În ceea ce priveşte viaţa religioasă, izvoarele nu ne informează decât asupra cultului oficial. Rugăciunile, al căror text s-a păstrat, aparţin exclusiv familiilor regale. Altfel zis, ignorăm credinţele şi ritualurile populare. Totuşi nu ne putem îndoi de rolul cuvenit zeiţelor fecundităţii şi

---

249 într-o frumoasă rugăciune, regina Puduhepas o identifică pe zeiţa din Arinna cu Hepat (cf. traducerea lui A. Goetze, ANET, p. 393). Este, totuşi, singura mărturie în acest sens; în ritualuri şi în listele de ofrande, numele celor două zeiţe sunt citate unul după altul. Fapt care poate să se explice prin importanţa dobândită, sub suveranii hittiţi, de către cele două celebre epifanii ale Zeiţei-Mame.

zeului furtunii. Sărbătorile legate de anotimpuri, mai ales sărbătoarea de Anul Nou (*purulli*), erau celebrate de către rege, care-i reprezenta pe cuceritorii ariofoni; dar ceremonii asemănătoare se practicau în ţară din neolitic.

„Magia neagră" era interzisă prin Codul Legilor; vinovaţii erau executaţi. Lucru care confirmă, indirect, extraordinarul renume de care se bucurau, în mediile populare, anumite practici arhaice. Dimpotrivă, un număr considerabil de texte descoperite până în prezent probează că „magia albă" era deschis şi din plin practicată; ea comporta mai ales ritualuri de purificare şi de „îndepărtarea răului".

Prestigiul şi rolul religios al regelui sunt considerabile. Suveranitatea este un dar al zeilor. „Mie, Regelui, zeul furtunii şi zeul-Soare mi-au încredinţat ţara şi casa… Zeii mi-au dat mie, Regelui, ani mulţi. Aceşti ani nu au limită"[250]. Regele este „iubit" de un mare zeu. (Totuşi „descendenţa divină" fictivă, de tip mesopotamian, nu este atestată.) Prosperitatea să este identificată cu aceea a întregului popor. Suveranul este vicarul zeilor pe pământ; pe de altă parte el reprezintă poporul înaintea panteonului.

Niciun text descriind ceremonialul sacralizării n-a fost regăsit, dar se ştie că suveranul era uns cu ulei, îmbrăcat cu un costum special şi încoronat; în cele din urmă el primea un nume regal. Suveranul era şi mare preot şi singur, ori cu regina, el celebra cele mai importante sărbători ale anului. După moartea lor, regii erau divinizaţi. Vorbindu-se despre moartea unui rege se spunea că „devenise zeu". Statuia să era plasată în templu şi suveranii care dormeau îi aduceau ofrande. După anumite texte, regele era considerat, în timpul vieţii sale, drept o încărnare a strămoşilor săi divinizaţi[251].

„. „Zeul care dispare"

Originalitatea gândirii religioase „hittite" 5 se lasă surprinsă mai ales din reinterpretarea câtorva mituri

250 Ritual pentru ridicarea unui nou palat, traducere de A. Goetze, ANET, p. 735.

251 OR. Gumey,, J-Iittile kingship", p. 115.

importante. O temă dintre cele mai notabile este aceea a „zeului care dispare”, în versiunea cea mai cunoscută, protagonistul este Telipinu. Alte texte conferă acest rol tatălui său, zeul furtunii, ori zeului solar sau anumitor zeiţe. Fondul mitic – ca şi numele de Telipinu – este hattian. Redactările hittite au fost compuse în legătură cu diferite ritualuri, astfel spus recitarea mitului juca un rol fundamental în cult.

Începutul naraţiunii[252] fiind pierdut, nu se ştie de ce Telipinu s-a decis să „dispară”. Poate pentru că oamenii îl iritaseră. Dar urmările dispariţiei sale se fac imediat simţite. Focurile se sting în cămine, zeii şi oamenii se simt „zdrobiţi”; oaia îşi lasă mielul şi vaca îşi părăseşte viţelul; „orzul şi grâul nu se mai coc”, animalele şi oamenii nu se mai acuplează. Păşunile se usucă şi izvoarele seacă. (Este, poate, prima versiune literară a celebrului motiv mitologic, acel „gâşte pays”, consacrat de romanele Graalului.) Atunci zeul Soarelui şi-a trimis mesagerii – la început vulturul, apoi pe însuşi zeul furtunii – pentru a-l căuta pe Telipinu, însă fără succes. În cele din urmă, Zeiţa-Mamă trimite albină; ea îl găseşte pe zeu dormind într-un boschet şi, înţepându-l, îl trezeşte. Furios, Telipinu provoacă asemenea calamităţi în ţară, încât zeii se înfricoşează şi recurg, pentru a-l calma, la magie. Prin ceremonii şi formule magice, Telipinu este curăţit de turbare şi de „rău”[253]. Pacificat, el se reîntoarce în cele din urmă printre zei – şi viaţa îşi regăseşte ritmurile.

Telipinu este un zeu care „înfuriat” se „ascunde”, adică dispare din lumea înconjurătoare. El nu aparţine categoriei zeilor vegetaţiei, care mor şi învie periodic. Totuşi, „dispariţia” sa are aceleaşi consecinţe dezastruoase la toate nivelurile vieţii cosmice. De altfel, „dispariţie” şi

---

252 Utilizăm traducerile lui A. Goetze, ANET, pp. 126-128; H.G. Güterbock, Mythologies of the Ancient world, pp. 1” sq., şi M. Vieyra, Les religions du Proche-Orient, pp. 532 sq. Cf., de asemenea, Theodore Gaster, Thespis, pp. 302-309.

253 Rituri analoage de pacificare sunt efectuate de către preot; a se vedea textul tradus de Th. Gaster, Thespis, pp. 311-312.

„epifanie” înseamnă, totodată, coborâre în infern şi întoarcere pe pământ (cf. Dionysos, 122). Dar ceea ce îl distinge pe Telipinu de zeii vegetaţiei este faptul că „descoperirea” sa şi „reanimarea” cu ajutorul albinei înrăutăţeşte situaţia: abia ritualurile de purificare reuşesc să-l pacifice.

Trăsătura specifică a lui Telipinu este „turbarea” sa demonică, care ameninţa să ruineze ţara întreagă. E vorba de furia capricioasă şi iraţională a unui zeu al fertilităţii contra propriei sale creaţii, *viaţa* sub toate formele sale. Concepţii asemănătoare de ambivalenţă divină se întâlnesc şi în altă parte; ele vor fi elaborate mai ales în hinduism (cf. Šiva, Kălî). Faptul că rolul lui Telipinu a fost menit, de asemenea, zeilor furtunii şi soarelui şi anumitor zeiţe – deci, în mare, divinităţilor guvernând diverse sectoare ale *vieţii cosmice* – demonstrează că acest mit se referă la o dramă mai complexă decât aceea a vegetaţiei; el ilustrează, în fond, misterul incomprehensibil al nimicirii Creaţiei de către *propriii ei creatori*.

45. Învingerea Dragonului

Cu ocazia sărbătorii Anului Nou, *purulli*, mitul luptei între zeul furtunii şi Dragon (*illuyankcP*), era recitat ritualic. Într-o primă întâlnire, zeul furtunii este învins şi imploră ajutorul altor divinităţi. Zeiţa Inara a pregătit un banchet şi l-a invitat pe Dragon. Mai înainte ea ceruse ajutorul unui muritor, Hupaşiya. Acesta a acceptat, cu condiţia ca zeiţa să se culce cu el; zeiţa a consimţit. Dragonul a mâncat şi a băut cu o asemenea voracitate încât n-a mai putut să coboare iar în gaura sa, şi Hupaşiya l-a legat cu o funie. Atunci a apărut zeul furtunii care l-a ucis, fără luptă, pe Dragon. Această versiune a mitului se încheie cu un incident bine cunoscut în basme: Hupaşiya a venit să locuiască în casa zeiţei Inara, dar nu a respectat avertismentul dat de zeiţă de a nu privi pe fereastră în timpul absenţei sale. El şi-a văzut soţia şi copiii, şi a rugat-o pe Inara să-l lase să plece acasă. Urmarea textului s-a

pierdut, dar se presupune că Hupaşiya a fost ucis.

A doua versiune face următoarea precizare: Dragonul învinge pe zeul furtunii şi îi ia inima şi ochii. Atunci zeul s-a căsătorit cu fiica unui om sărac şi a avut un copil. În timp ce creştea, acesta a hotărât să se căsătorească cu fiica Dragonului. Instruit de tatăl său, tânărul, abia intrat în casa soţiei, cere inima şi ochii zeului furtunii şi le obţine. În posesia „forţelor" sale, zeul furtunii întâlneşte din nou Dragonul, „la malul mării", şi reuşeşte să-l învingă. Dar luându-i fiica în căsătorie, soţul contractase obligaţia de a fi loial Dragonului, şi i-a cerut tatălui său să nu-l cruţe nici pe el. „Atunci zeul furtunii l-a ucis pe Dragon şi pe propriul său fiu" 9.

Lupta dintre un zeu şi Dragon constituie o temă mitico-rituală destul de cunoscută. O primă înfrângere a zeului şi mutilarea să îşi vor afla paralela în lupta dintre Zeus şi gigantul Typhon: acesta a reuşit să-i taie tendoanele mâinilor şi ale picioarelor, l-a urcat pe umerii săi şi l-a purtat într-o grotă în Cilicia. Typhon a ascuns tendoanele într-o blană de urs, dar Hermes şi Egipan izbutiră să le fure. Zeus şi-a redobândit puterea şi l-a zdrobit pe gigant[254]. Motivul furtului unui organ vital este destul de cunoscut. Dar, în versiunea hittită, Dragonul nu mai este monstrul terifiant care se întâlneşte la numeroase mituri cosmogonice sau lupte pentru suveranitatea lumii (cf. Tiamat, Leviathan, Typhon etc.). El reprezintă de pe acum anumite trăsături cane-i caracterizează pe dragonii poveştilor folclorice: lui Illuyanka îi lipseşte inteligenţa şi este lacom[255].

Zeul furtunii, învins într-o primă luptă, temă atestată şi în alte părţi, sfârşeşte prin a triumfa nu graţie eroismului său, ci ajutorului unei fiinţe omeneşti (Hupaşiya sau fiul pe care l-a avut cu o muritoare). Este adevărat că, în cele două versiuni, acest personaj uman este în prealabil înzestrat cu o forţă de origine divină: el este iubitul zeiţei Inara sau fiul zeului furtunii. În ambele cazuri, deşi din

254 Apollodorus, Bibliotheke, 1,6, 3.

255 Vezi Th. Gaster, Thespis. pp. 259-260.

motive diferite, cel care ajută este suprimat de către însuşi autorul evasidivinizării sale. După ce se culcase cu Inara, Hupaşiya nu mai avea dreptul să-şi recâştige familia, adică societatea umană, deoarece, câştigând condiţia divină, el putea să o transmită altor oameni.

În ciuda acestei „folclorizări" parţiale, mitul lui Illuyanka juca un rol central; el era recitat ritualic de Anul Nou. Anumite texte citează o luptă rituală între două grupuri opuse[256] comparabilă ceremonialului babilonian *akitu*. Semnificaţia „cosmogonică" a mitului, evidentă în lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat, este înlocuită cu lupta pentru suveranitatea lumii (cf. Zeus-Typhon). Victoria zeului asigură stabilitatea şi prosperitatea ţării. Se poate presupune că, înainte de „folclorizarea" sa, mitul prezenta „domnia dragonului" drept o perioadă „haotică41, punând în pericol sursele înseşi ale vieţii (Dragonul simbolizează atât „virtualitatea" şi obscuritatea, cât şi seceta, suprimarea normelor şi moartea).

46. Kumarbi şi suveranitatea

De un interes excepţional este ceea ce s-a numit „teogonia" hurrito-hittită[257], adică suita de evenimente mitice având ca protagonist pe Kumarbi, „Tatăl Zeilor". Episodul iniţial – „regalitatea în Cer" – explică succesiunea primilor zei. La început, Alalu a fost rege şi Anu, cel mai important dintre zei, se prosterna în faţa lui şi îl slujea. Dar după nouă ani, Anu l-a atacat şi l-a învins. Atunci Alalu s-a refugiat în lumea subterană şi Kumarbi a devenit slujitorul noului suveran. După nouă ani, Kumarbi l-a atacat la rândul său pe Anu. Acesta a luat-o la fugă,

256 Vezi textul (KUB XVIII 95, III, 9-17) tradus de Th. Gaster, op. cit., pp. 267 sq. Cf., de asemenea, O R. Gurney, The Hittites, p. 155. Un alt text face aluzie la „fixarea destinelor" de adunarea zeilor; cf. Gurney. op. cit., p. 152, id., „Hittite Kingship", pp. 107 sq.

257 E vorba de traduceri hittite din texte hurrite, efectuate în jur de ~ 1300. „Teogonia" hurrită reflectă sincretismul cu tradiţiile sumeriene şi nord-siriene mai vechi.

zburând către cer, dar Kumarbi l-a urmărit, l-a prins de tălpi, i-a muşcat „rinichii” [258]şi l-a aruncat pe pământ. Pentru că râdea şi se bucura de isprava lui, Anu îl anunţă că l-a însămânţat. Kumarbi scuipă ce mai avea în gură, dar o parte din sămânţa lui Anu a pătruns în trupul lui şi a rămas însărcinat cu trei zei. Urmarea textului este grav mutilată, dar se presupune că „copiii” lui Anu, având în primele rânduri pe Teşub, zeul furtunii, duc război cu Kumarbi şi-l detronează.

Episodul următor, „Cântecul lui Ullikummi”, relatează efortul lui Kumarbi de a-şi recâştiga regalitatea răpită de Teşub. Spre a crea un rival capabil să-l învingă pe Teşub, el impregnează cu sămânţa să o stâncă. Produsul acestei legături a fost Ullikummi, un antropomorf de piatră. Aşezat pe umărul gigantului Upelluri, care, cu trupul lui ieşit pe jumătate din mare, susţine cerul şi pământul (este analogul hurrit al lui Atlas), Ullikummi a crescut cu o viteză atât de mare încât a atins cerul. Teşub se îndreaptă atunci spre mare să înfrunte pe uriaşul diorit, dar e învins. Textul prezintă mari lacune, totuşi se poate reconstitui suita evenimentelor. Ullikummi ameninţă să distrugă omenirea întreagă şi, alarmaţi, zeii se adună şi hotărăsc să apeleze la Ea. Acesta se duce întâi la Enlil şi apoi la Upelluri, şi îi întreabă dacă au aflat că un uriaş de piatră a hotărât să-l doboare pe Teşub. Răspunsul lui Enlil s-a pierdut. Cât priveşte pe Upelluri, el narează un detaliu de mare importanţă. „Când cerul şi pământul au fost aşezate în spinarea mea, eu nu am ştiut nimic. Când cerul a fost despărţit de pământ cu un cuţit, la fel nu am ştiut. Acum umărul meu drept suferă, dar eu nu ştiu cine este acest zeu”. Ea îi roagă atunci pe „zeii vechi” să „deschidă depozitele părinţilor şi străbunilor” lor şi să-i aducă cuţitul cu care ei au despărţit cerul de pământ. Se retează picioarele lui Ullikummi, lăsându-l astfel olog, dar dioritul se laudă mereu că regatul ceresc i-a fost lăsat moştenire de tatăl său, Kumarbi. În cele din urmă este doborât de

258 Primii traducători au propus „genunchi". Cei doi termeni sunt eufemisme pentru organul sexual masculin.

către Teşub.

Acest mit este remarcabil din mai multe puncte de vedere. În primul rând, pentru anumite elemente arhaice pe care le conţine: autofecundarea lui Kumarbi înghiţind organul sexual al zeului pe care-l detronase; unirea sexuală a unui zeu cu o stâncă, având drept rezultat naşterea unui monstru antropomorf mineral; raporturile dintre acest diorit gigant şi Atlasul hurrit, Upelluri. Primul episod poate fi interpretat ca o aluzie la bisexualitatea lui Kumarbi, trăsătură caracteristică a divinităţilor primordiale (cf., de exemplu, Tiamat, Zurvan). În acest caz, Teşub, care obţine irevocabil suveranitatea, este fiul unui zeu celest (Anu) şi al unei divinităţi androgine15. În ce priveşte fecundarea unei stânci de către o fiinţă supraumană, un mit analog se regăseşte în Frigia: Papas (Zeus) fertilizează o piatră numită Agdos, şi aceasta naşte un monstru hermaţrodit, Agditis. Dar zeii îl castrează pe Agditis, transformându-l astfel în zeiţa Cybele (Pausanias, VII, 17: 10-12).

Mult mai răspândite sunt miturile care relatează naşterea oamenilor de piatră; le întâlneşti din Asia Mică până în Extremul Orient şi în Polinezia. E vorba, probabil, de tema mitică a „autohtoniei" primilor oameni; ei sunt născuţi de o Mare Zeiţă chtoniană. Anumiţi zei (ca, de exemplu, Mithra) sunt de asemenea imaginaţi ieşind dintr-o stâncă, precum soarele, a cărui lumină străluceşte în fiecare dimineaţă deasupra munţilor. Dar această temă mitică nu poate fi redusă la o epifanie solară16. S-ar putea spune că *petra genitrix* întăreşte sacralitatea Mamei-Pământ cu virtuţile prodigioase cu care se presupunea că sunt îmbibate pietrele. După cum am văzut (34), nicăieri sacralitatea masei stâncoase n-a fost mai exaltată ca în religiile „megalitice". Nu din întâmplare Ullikummi este aşezat pe umărul gigantului care susţine cerul; dioritul se pregăteşte să devină el însuşi o *columnă universalis*. Totuşi, acest motiv, specific religiilor megalitice, este integrat într-un context mai larg: lupta pentr succesiunea suveranităţii divine.

47. Conflicte între generaţii divine

De la prima traducere a textului hurrit/hittit s-au remarcat analogiile pe de o parte cu teogonia feniciană, aşa cum era ea prezentată de Philon din Byblos şi, pe de altă parte, cu tradiţia transmisă de Hesiod. După Philon[259], primul zeu suveran era Elyun (în greacă Hypsistos, „Cel mai înalt”), corespunzând în mitologia hurrită/hittită lui Alalu. Din legătura sa cu Bruth au venit pe lume Ouranos (corespunzând lui Anu) şi Ge (Gaia). La rândul lor, aceştia din urmă nasc patru fii, dintre care primul, El (sau Cronos), corespunde lui Kumarbi. Ca urmare a unei certe cu soţia sa, Ouranos încearcă să-şi distrugă progenitura, dar El îşi făureşte un ferăstrău (sau o lance?), îl alungă pe tatăl său şi rămâne suveran[260]. În cele din urmă, Baal (reprezentând a patra generaţie şi corespunzând lui Teşub şi lui Zeus) obţine suveranitatea; trăsătură de excepţie, el o obţine fără luptă.

Până la descoperirea literaturii ugaritice, se punea la îndoială autenticitatea acestei tradiţii transmise de Philon. Dar succesiunea generaţiilor divine este atestată în mitologia canaaneană (49). Faptul că Hesiod (83) vorbeşte doar de trei generaţii – reprezentate de Ouranos, Cronos şi Zeus – reconfirmă autenticitatea versiunii Philon/” Sanchoniaton”, deoarece aceasta menţionează, înaintea lui Ouranos (Anu), domnia lui Elyun (Alalu). Probabil că versiunea feniciană a mitului suveranităţii divine derivă din, sau a fost puternic influenţată de către mitul hurrit. Cât despre Hesiod, se poate presupune că a folosit aceeaşi tradiţie, cunoscută în Grecia, fie prin intermediul

---

259 Câteva fragmente din Istoria feniciană a sa au fost conservate de către Eusebius şi Porphyr. Philon afirmă că el rezumă scrierile lui Sanchoniaton, învăţat fenician, care ar fi trăit „înainte de războiul cu Troia". Cf. C. Clemen, Die phönikische Religion..., p. 28.

260 Abia 32 de ani mai târziu El reuşeşte să-1 castreze pe Ouranos. Cele două acte, castrarea tatălui şi cucerirea suveranităţii, solidare în miturile hurrit/hittit şi grec, aici sunt separate.

fenicienilor, fie direct de la hittiţi.

E important de subliniat caracterul „specializat” şi totodată sincretist al acestui mit, şi nu numai în versiunea sa hurrită/hittită (în care se află de altfel numeroase elemente sumero-akkadiene)[261]. În mod asemănător, *Enuma eliş* prezintă: 1) o serie de generaţii divine, 2) bătălia „tinerilor” împotriva „bătrânilor” şi 3) victoria lui Marduk, care îşi asumă astfel suveranitatea. Dar, în mitul mesopotamian, lupta victorioasă se încheie cu o cosmogonie, mai exact cu crearea Universului, aşa cum îl vor cunoaşte oamenii. Acest mit se încadrează în seria cosmogoniilor care comportă o luptă între un Zeu şi Dragon, urmată de dezmembrarea duşmanului înfrânt. În *Theogonia* lui Hesiod, actul cosmogonic – *iæă* separarea Cerului (Ouranos) de Pământ (Gaia) prin castrarea lui Ouranos – are loc la începutul dramei, şi declanşează, în fond, lupta pentru suveranitate. Aceeaşi situaţie în mitul hurrit/hittit: cosmogonia, adică separarea Cerului de Pământ, a avut loc cu mult timp înainte, în epoca „zeilor vechi”.

Pe scurt, toate miturile care relatează conflicte între generaţii succesive de zei pentru obţinerea suveranităţii universale justifică, pe de o parte, poziţia exaltată a ultimului zeu învingător, şi, pe de alta, explică structura prezentă a lumii şi condiţia actuală a omenirii.

48. Un panteon canaanean: Ugarit

Cu puţin înainte de – 3000, o nouă civilizaţie, aceea a bronzului vechi, apare în Palestina: *ea marchează prima stabilire a semiţilor*. Urmând modelul Bibliei, îi putem numi „canaaneeni”, dar acest nume este convenţional[262]. Invadatorii se sedentarizează, practică agricultura,

---

261 Cf. numele divinităţilor Anu, Iştar şi poateAlalu; un zeu Alala figurează într-o listă babiloniană ca unul din strămoşii lui Anu; H.G. Güterbock, op. cit., p. 160.

262 Canaan nu este mentionat în textele dinainte de mijlocul mileniului al H-lea: R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, p. 58.

dezvoltă o civilizaţie urbană. Timp de mai multe secole, alţi emigranţi se infiltrează în regiune şi schimburile cu ţările vecine, mai ales cu Egiptul, se înmulţesc. Către – 2200 civilizaţia bronzului vechi este ruinată de irupţia unei noi populaţii semitice, amoriţii, războinici seminomazi, agricultori cu intermitenţă, dar mai ales păstori. Acest sfârşit al unei civilizaţii constituie totuşi începutul unei noi ere. Invadarea Siriei şi a Palestinei de către amoriţi (MĂR.TU în sumeriană, Amurru în akkadiană) nu e decât un episod al unei mişcări mai vaste, atestate cam în aceeaşi epocă, în Mesopotamia şi în Egipt. Sunt atacuri în lanţ efectuate de către nomazi impetuoşi şi „sălbatici” 21, rostogolindu-se, val după văl, din deşertul sirian, fascinaţi şi exasperaţi în acelaşi timp de opulenţa oraşelor şi a ogoarelor. Dar, cucerindu-i, ei adoptă stilul de existenţă al aborigenilor şi se civilizează. După un anumit interval, descendenţii lor vor fi obligaţi să se apere împotriva incursiunilor înarmate ale altor „barbari”, nomadizând la liziera pământurilor cultivate. Procesul se va repeta în ultimele secole ale mileniului al II-lea, când israeliţii vor începe să pătrundă în Canaan.

Tensiunea şi simbioză între cultele fertilităţii agrare, înflorind pe coasta siro-palestiniană, şi ideologia religioasă a păstorilor nomazi, dominată de divinităţile celeste şi astrale, vor cunoaşte o nouă intensitate o dată cu instalarea evreilor în Canaan. S-ar putea spune că această tensiune, realizând de multe ori o simbioză, va fi ridicată la rangul de model exemplar, căci aici, în Palestina, un nou tip de experienţă religioasă se va lovi de vechile şi venerabilele tradiţii ale religiozităţii cosmice.

Până în 1929, informaţiile asupra religiei siro-canaaneene erau furnizate de Vechiul Testament, de înscripţiile feniciene şi de anumiţi autori greci (mai ales Philon din Byblos, secolele I-n d. Hr., dar şi Lucian din Samosata în secolul al II-lea d. Hr. Şi Nonnos din Panopolos în secolul al V-lea). Dar Vechiul Testament reflectă polemica împotriva păgânismului, iar celelalte izvoare sunt fie prea fragmentare, fie târzii. Din 1929, un

mare număr de texte mitologice au fost scoase la lumina zilei de săpăturile de la Ras Samra, vechiul Ugarit, oraş-port pe coasta septentrională a Siriei. E vorba de texte redactate în secolele XTV-XII, dar conţinând concepţii mitico-religioase mai vechi. Documentele descifrate şi traduse până în prezent sunt încă insuficiente pentru a ne permite o vedere comprehensivă a religiei şi mitologiei ugaritice. Supărătoare lacune întrerup aceste povestiri; capetele coloanelor fiind sparte, nu există un acord nici măcar în ce priveşte ordinea episoadelor mitologice. În ciuda acestei stări fragmentare, literatura ugaritică este de nepreţuit. Trebuie totodată ţinut cont de faptul că *religia Ugaritului nu a fost niciodată aceea a întregului Canaan*.

Interesul documentelor ugaritice ţine mai ales de faptul că ele ilustrează faze ale trecerii de la o anumită ideologie religioasă la alta. Zeul El este şeful panteonului. Numele său înseamnă „zeu" în semită, dar la semiţii occidentali el este un zeu personal. E numit „Puternic", „Taur", „părinte al zeilor şi al oamenilor"[263], „Rege", „Tată al anilor". El este „sfânt", „plin de milă", „prea înţelept". Pe o stelă din secolul al XIV-lea el este reprezentat aşezat pe tron, maiestuos, bărbos, într-o haină lungă, cu o tiară împodobită de coarne[264]. Până în prezent nu s-a găsit niciun text cosmogonic[265]. Totuşi, crearea stelelor prin hierogamie poate fi interpretată ca reflectând concepţii cosmogonice canaaneene. Într-adevăr, textul 52 („Naşterea zeilor graţioşi şi frumoşi") îl descrie pe El impregnând pe cele două soţii ale sale, Aşerat şi 'Anat, Steaua de Dimineaţă şi Steaua de Seară[266]. Aşerat, ea însăşi „născută

263 Titlul ab, „tată", este unul din cele mai frecvente epitete; cf., de asemenea, ab adm. „Părintele omenirii"; vezi M.H. Pope. El in the Ugaritic texts, pp. 47 sq.

264 F. A. Schaeffer, The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit, pl. XXXI, pp. 60,62.

265 în inscripţiile vest-semitice, El este totuşi numit „Creatorul Pământului"; vezi M. Pope în W.d.M., I, p. 280.

2662 3 Acest mit este modelul unui ritual efectuat la începutul unui

de El”, este numită „Mama zeilor” (51); ea naşte şaptezeci de fii divini. Cu excepţia lui Baal, toţi zeii descind din prima pereche, El-Aşerat.

Şi totuşi, în ciuda epitetelor care-l reprezintă ca pe un zeu puternic, adevărat „Domn al Pământului”, în ciuda faptului că pe listele sacrificiale numele său este întotdeauna menţionat în frunte, El apare în mituri ca fiind fragil fizic, indecis, resemnat. Unii zei îl tratează cu dispreţ, în fine, cele două soţii, Aşerat şi ’Anat, îi sunt luate de către Baal. Trebuie să conchidem, deci, că epitetele exaltante reflectă o situaţie anterioară, când El era efectiv şeful panteonului, înlocuirea unui vechi zeu creator şi cosmocrat de către un zeu tânăr mai dinamic şi „specializat” în fertilitatea cosmică este un fenomen destul de frecvent. De multe ori, creatorul devine *deus otiosus* şi se îndepărtează treptat de creaţia sa. Uneori substituirea este rezultatul unui conflict între generaţii divine sau între reprezentanţii lor. În măsura în care se pot reconstitui temele esenţiale ale mitologiei ugaritice, se poate spune că textele ne prezintă promovarea lui Baal la rangul suprem. Dar e vorba de o promovare obţinută prin forţă şi viclenie care nu e scutită de o anume ambiguitate.

Baal este singurul zeu care, deşi se numără printre fiii lui El (întrucât acesta era tatăl tuturor zeilor), este numit „fiul lui Dagon”. Acest zeu, al cărui nume înseamnă „sămânţă”, era venerat în al treilea mileniu în regiunile Eufratului înalt şi Mijlociu[267]. Totuşi, Dagon nu joacă niciun

---

nou ciclu de şapte ani, ceea ce demonstrează că la o dată veche El mai era considerat încă autor al fertilităţii terestre, prestigiu care îi va reveni mai târziu lui Baal; cf. Cyrus H. Gordon. „Canaanite Mythology", pp. 185 sq.; Ulf Oldenburg, The Conflict between El and Baal in Canaanite Religion, pp. 19 sq.; F.M. Cross, Canaanite Myth, pp. 21 sq.

267 în aceleaşi regiuni este atestat şi numele de 'Anat. E posibil ca Baal, fiul lui Dagon, să fi fost introdus de amoriţi; vezi, în ultima vreme, U. Oldenburg, op. cit., pp. 151 sq. în acest caz s-ar fi aglutinat un „Baal" — Hadad local, căci nu se poate concepe vechea religie canaaneană fără acest faimos zeu semitic al furtunii şi, prin urmare, al fertilităţii. Cf., de asemenea, F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 112 sq.

rol în textele mitologice ale Ugaritului, unde Baal este principalul protagonist. Numele comun *baal* („Stăpân”) a devenit numele său personal. El are, de asemenea, un nume propriu, Haddu, adică Hadad. El este numit „Cel care călăreşte pe Nori”, „Prinţ, Stăpân al Pământului”. Unul din epitetele sale este Aliyan, „Puternicul”, „Suveranul”. El este sursă şi principiu al fertilităţii, dar şi războinic, totodată, după cum sora şi soţia sa ’Anat este în acelaşi timp zeiţa dragostei şi a războiului. Alături de ei, cele mai importante personaje mitologice sunt Yam, „Prinţul Mării, Fluviul Regent”, şi Mot, „Moartea”, care îşi dispută cu tânărul zeu puterea supremă. În fapt, o mare parte a mitologiei ugaritice este consacrată conflictului dintre El şi Baal, şi luptelor lui Baal cu Yam şi Mot pentru a-şi impune şi menţine suveranitatea.

49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului

Conform unui text grav mutilat[268], Baal şi tovarăşii lui îl atacă pe El prin surprindere în palatul său pe muntele Sapan şi reuşesc să-l lege şi să-l rănească. Aparent, „ceva” cade pe pământ, ceea ce poate fi interpretat ca o castrare a „Părintelui zeilor”. Ipoteză este plauzibilă nu numai pentru că, în conflicte asemănătoare pentru suveranitate, Ouranos şi zeul hurrit/hittit Anu sunt castraţi, dar şi pentru că, în ciuda ostilităţii pe care o arată faţă de Baal, El nu va încerca niciodată să-şi recupereze poziţia supremă, nici chiar când va afla că Baal a fost omorât de Mot[269]. Căci în vechiul Orient o asemenea mutilare privează victima de suveranitate. De altfel, cu excepţia textului 56, în care El

---

268 E vorba despre tableta VI AB, publicată pentru prima dată de Ch. Virolleaud; cf. traducerea lui Ulf Oldenburg, pp. 185-186. Textul a fost interpretat de V. Cassuto, M.H. Pope şi U. Oldenburg (p. 123) ca referindu-se la atacul lui Baal şi la căderea lui El de pe tron.

269 El se adresează lui Aserat: „Dă-mi unul din feciorii tăi ca să-1 fac rege" (Cyrus Gordon, Ugaritic Manual, 49:1: 16-18; Ulf Oldenburg, op. cit., p. 112).

îşi dovedeşte virilitatea născând doi zei-planete, documentele ugaritice fac din El mai degrabă un neputincios. Fapt care explică atitudinea sa supusă şi ezitantă, precum şi faptul că Baal îi răpeşte soţia.

Uzurpându-i tronul de pe muntele Sapan, Baal îl constrânge pe El să se refugieze la capătul lumii, „la izvorul Râurilor, în hăul Abisurilor", care va fi de acum locuinţa sa[270]. El plânge şi imploră sprijinul alor săi. Yam este primul care îl aude şi-i dă să bea o băutură tare. El îl binecuvântează, îi acordă un nou nume şi-l proclamă succesorul său. În plus, îi promite ridicarea unui palat; totodată îl aţâţă să-l alunge pe Baal de pe tron.

Textul care descrie lupta dintre Yam şi Baal este întretăiat de lacune. Deşi Yam pare să fie acum suveran, El se află cu majoritatea zeilor pe un munte, care, evident, nu mai este muntele Sapan. Întrucât Baal îl insultase pe Yam, declarând că se ridicase fără ruşine la înalta sa poziţie şi că va fi distrus, Yam îşi trimite mesagerii şi-i cere supunere lui Baal. Zeii sunt intimidaţi şi Baal îi ceartă. „Ridicaţi capul, zei, de pe genunchii voştri, eu îi voi înfricoşa pe mesagerii lui Yam!"[271] Totuşi, El îi primeşte pe soli şi declară că Baal este sclavul lor şi că el îi va plăti tribut lui Yam. Şi cum Baal se arată probabil ameninţător, El adaugă că solii vor putea să-l stăpânească fără dificultate. Totuşi, ajutat de ’Anat, Baal se pregăteşte să-l înfrunte pe Yam. (După o altă tabletă, Yam l-ar fi alungat pe Baal de pe tronul său şi ’Anat este aceea care l-ar fi învins[272].)

---

270 Deoarece Muntele este un simbol celest, pierderea lui echivalează, pentru un zeu suveran, cu căderea.

271 W G.R. Driver, Canaanite Myths andLegends, p.79 (text III B: 25). Vezi.de asemenea, Les religions du Proche-Orient, p. 386, F.M. Cross, op. cit., pp. 114 sq.

272 „Nu l-am zdrobit pe Yam, cel drag lui El? Nu l-am nimicit pe marele zeu Nahar? Nu l-am redus la tăcere pe Tannin (= Dragonul?) L-am redus la tăcere! Am nimicit Şarpele răsucit, Puternicul cu şapte capete!" (traducere de Oldenburg, p. 198; cf. ANET, p. 137). Acest text face deci aluzie la o primă victorie a lui Yam împotriva lui Baal, urmată de înfrângerea sa (în acest caz, graţie lui 'Anat), ceea ce corespunde unei teme mitologice bine cunoscute: înfrângerea şi revanşa triumfală

Fierarul divin Kosharwa-Hasis („Dibaci şi îndemânatic”) îi aduce două bâte magice, care au calitatea de a se lansa ca săgeţile din mâna acelui care le foloseşte. Prima bâtă îl atinge pe Yam în umăr, dar acesta nu cade. A doua îl loveşte în frunte, şi „Prinţul Mării” se prăbuşeşte zdrobit la pământ. Baal îl răpune, şi zeiţa ’Athtart îi cere să-l dezmembreze şi să-i împrăştie cadavrul[273].

Yam este prezentat în acelaşi timp ca „zeu” şi ca „demon”. Este fiul „iubit al lui El” şi, în calitate de zeu, primeşte sacrificii ca şi ceilalţi membri ai panteonului. Pe de altă parte, el este un monstru acvatic, un dragon cu şapte capete, „Prinţul Mării”, principe şi epifanie a Apelor subterane. Semnificaţia mitologică a luptei e multiplă. Pe de o parte, pe planul imageriei sezoniere şi agricole, victoria lui Baal desemnează triumful „ploii” asupra „Mării” şi a Apelor subterane; ritmul pluvial, reprezentând norma cosmică, se substituie imensităţii haotice şi sterile a „Mării” şi a inundaţiilor catastrofale. O dată cu victoria lui Baal, triumfă încrederea în ordinea şi stabilitatea anotimpurilor. Pe de altă parte, lupta împotriva Dragonului acvatic ilustrează emergenţa unui zeu tânăr în calitate de învingător şi, în consecinţă, de nou suveran al panteonului. În fine, se poate descifra în acest episod răzbunarea primului născut (Yam) împotriva uzurpatorului care îl castrase şi îl detronase pe tatăl său (El)[274].

Asemenea lupte sunt exemplare, adică susceptibile de a fi indefinit repetate. De aceea Yam, deşi fusese „ucis” de către Baal, va reapărea în texte. El nu e singurul, de altfel, care se bucură de o „existenţă circulară”. După cum vom vedea îndată, Baal şi Mot împărtăşesc un mod de a fi similar.

50. Palatul lui Baal

---

a unui zeu asupra unui monstru ofidian.

273 Cyrus H. Gordon, Ugaritic Manual, § 68:28-31, traducere de A. Caquot şi M. Sznycer, Les religions du Proche-Orieni antique, p. 389.

274 Cu privire la acest motiv, vezi Ulf Oldenburg, op. cit., pp. 130 sq.

Ca să celebreze victoria împotriva Drgonului, ’Anat oferă un banchet în onoarea lui Baal. Apoi, zeiţa închide porţile palatului şi, cuprinsă de furie homicidă, începe să ucidă paznici, soldaţi, bătrâni; în sângele care îi vine până la genunchi, ea se încinge cu capetele şi mâinile victimelor. Episodul este semnificativ[275].1 s-au găsit paralele în Egipt, şi mai ales în mitologia şi iconografia zeiţei indiene Durgã[276]. Carnajul şi canibalismul sunt trăsături caracteristice zeiţelor arhaice ale fertilităţii. Din acest punct de vedere, mitul lui ’Anat poate fi clasat printre elementele comune vechii civilizaţii agricole care se întindea din Mediterana orientală până în câmpia Gangelui. Într-un alt episod, ’Anat îşi ameninţă propriul tată, El, că-i va mânji de sânge părul şi barba (text ’ntĕ. V: Oldenburg, p. 26). Când a găsit trupul neînsufleţit al lui Baal, ’Anat a început să se lamenteze, „sfâşiindu-şi carnea fără cuţit şi bându-şi sângele fără cupă”[277]. Din cauza comportamentului ei brutal şi sanghinar, ’Anat – ca, de altfel, şi alte zeiţe ale dragostei şi ale războiului – a fost înzestrată cu atribute masculine şi, prin urmare, considerată ca bisexuală.

După o nouă lacună, textul îl arată pe Baal trimiţându-i mesageri încărcaţi de cadouri. El o informează că războiul îi este odios; ’Anat să depună deci armele şi să aducă ofrande pentru pace şi pentru prosperitatea ogoarelor. El îi transmite că va crea fulgerul şi tunetul pentru ca zeii şi oamenii să poată cunoaşte apropierea ploii. ’Anat îl asigură că îi va urma sfaturile.

---

275 Sângele fiind considerat esenţa vieţii, s-a propus să se vadă în acest masacru un rit având ca ţel trecerea de la sterilitatea sfârşitului verii siriene la fertilitatea noului anotimp; cf. J. Gray, The Legacy of Canaan, p. 36. Textul este tradus de Caquot şi Sznycer, pp. 393-394.

276 Aşa cum ne-a fost transmis, mitul egiptean nu mai reprezintă stadiul primitiv; vezi mai sus, § 26. Apropierea de mitul Durgã, asupra căreia a insistat Marvin Pope (cf., în ultima vreme, M.d.W., I, p. 239), a fost deja făcută de către Walter Dostal, „Ein Beitrag...", pp. 74 sq.

277 Text publicat de Ch. Virolleaud, „Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal". pp. 182 sq.; cf. W. F. Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 131 sq.

Totuşi, deşi suveran, Baal nu are nici palat nici capelă, în timp ce alţi zei au. Altfel zis, Baal nu dispune de un templu suficient de grandios pentru a-şi proclama suveranitatea. O serie de episoade relatează construcţia palatului. Contradicţiile nu lipsesc. Într-adevăr, deşi îl detronase pe El, Baal are nevoie de autorizaţia să: el o trimite pe Aşerat să-i pledeze cauza şi „Mama zeilor" exaltă faptul că de acum înainte Baal „va dărui belşugul ploii" şi „va face să răsune vocea sa în nori". El consimte, şi Baal îl însărcinează pe Koşar-Wa-Hasis să îi clădească palatul. La început Baal refuză să-i facă palatului ferestre, de teamă ca Yam să nu pătrundă prin ele. Sfârşeşte totuşi prin a se linişti[278].

Ridicarea unui templu-palat după victoria zeului contra Dragonului proclamă promovarea sa la rangul suprem. Zeii construiesc templul-palat în onoarea lui Marduk după înfrângerea lui Tiamat şi creaţia lumii (cf. 21). Dar simbolismul cosmogonic este şi el prezent în mitul lui Baal. Templul-palat fiind o *imago mundi*, construcţia sa corespunde întrucâtva unei cosmogonii. În fond, triumfând împotriva „haosului" acvatic, reglând ritmul ploilor, Baal „formează" lumea aşa cum este astăzi[279].

51. Baal se confruntă cu Mot: moartea şi reîntoarcerea la viaţă

Când palatul este terminat, Baal se pregăteşte să îl înfrunte pe Mot, „Moartea". Acesta din urmă este un zeu foarte interesant. El este, bineînţeles, fiul lui El şi domneşte peste lumea subterană; dar reprezintă singurul exemplu cunoscut în Orientul Apropiat al unei personificări

278 Ferestrele puteau să simbolizeze deschiderea în norii prin care Baal trimite ploaia. Templul său din Ugarit era prevăzut cu o lucarnă cu uluc, astfel încât ploaia cădea pe faţa zeului reprezentat pe o stelă; cf. Schaeffer, op. cit., p. 6, pl. XXXII, fig. 2. Dar simbolismul şi funcţia lucarnelor sunt mai complexe; cf., între altele, A.K. Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome".

279 Loren R. Fischer vorbeşte de „creaţia de tip-Baal", pe care o distinge de „creaţia de tip El"; cf. „Creation at Ugarit", pp. 320 sq.

(care este în acelaşi timp o divinizare) a Morţii. Baal îi trimite mesageri pentru a-l informa că de acum înainte el singur este Regele zeilor şi al oamenilor, „pentru ca zeii să se poată îngrăşa, şi oamenii, mulţimea pământului, să poată fi săturaţi” (WUē. 50 2; Driver, op. cit., p. 101). Baal ordonă mesagerilor săi să se îndrepte către cei doi munţi care marchează marginile pământului, să-i urce şi să coboare sub Pământ. Ei îl găsesc pe Mot aşezat pe tronul său în nămol, într-o regiune acoperită de murdărie. Dar ei nu trebuie să se apropie prea mult, altfel Mot îi va înghiţi în gura sa enormă. Nu trebuie să uităm nici faptul, adaugă Baal, că Mot este responsabil de morţile cauzate de căldura toridă.

Mot trimite înapoi mesagerii, somându-l pe Baal să vină să-l întâlnească, căci, precizează el, Baal l-a ucis pe Yam; este rândul său acum să coboare în Infern[280]. Acest lucru e de ajuns ca să-l înfricoşeze pe Baal. „Salut ţie, Mot, fiu drag al lui El, îi comunică Baal prin soli, eu sunt robul tău, al tău pentru totdeauna”. Exultând, Mot declară că o dată ajuns în Infern, Baal îşi va pierde forţa şi va fi nimicit. El îi porunceşte să ia cu sine pe fiii săi şi cortegiul său de vânturi, de nori şi de ploi – şi Baal consimte. Dar înainte de a coborî în Infern el se împreunează cu o junincă şi concepe un fiu. Baal îl îmbracă cu haina sa şi îl înfăţişează lui El. S-ar zice că în acest moment de mare pericol Baal îşi reia forma sa primă, de Taur cosmic; în acelaşi timp el îşi asigură un succesor, pentru cazul când nu s-ar mai întoarce pe pământ. Nu ştim cum a murit Baal, dacă a fost învins în luptă sau pur şi simplu zdrobit de prezenţa terifiantă a lui Mot. Interesul mitului ugaritic ţine de faptul că Baal, tânăr zeu al furtunii şi fecundităţii, şi recent şef al panteonului, descinde în Infern şi piere precum Tammuz şi ceilalţi zei ai vegetaţiei. Niciun alt „Baal-Hadad” nu cunoaşte un destin similar; nici Adad venerat în Mesopotamia, nici hurritul Teşub. (Dar, la o dată târzie, Marduk „dispărea” el însuşi, anual, „închis într-un Munte”.) Ghicim în acest *descensus ad inferos* voinţa de a-l

280 Ugaritic Manual, § 67: I: 1-8; traducere de U. Oldenburg, p. 133.

încărca pe Baal de prestigii multiple şi complementare: învingător al „haosului” acvatic şi, prin urmare, zeu cosmocrator, chiar „cosmogonic”; zeu al furtunii şi al fertilităţii agrare (să amintim că este fiul lui Dagon, „Sămânţa”), şi de asemenea zeu-suveran, hotărât să-şi întindă suveranitatea asupra lumii întregi (deci şi asupra Infernului).

În orice caz, după această ultimă faptă, raporturile dintre El şi Baal se modifică. În plus, structura şi ritmurile universului primesc forma lor actuală. Când textul se reia, după o nouă lacună, doi mesageri îi aduc la cunoştinţă lui El că au găsit trupul lui Baal. El se aşază la pământ, îşi sfâşie hainele, îşi loveşte pieptul, îşi crestează faţa; pe scurt, el proclamă doliul ritual aşa cum era practicat la Ugarit. „Baal este mort! strigă el, ce vor deveni mulţimile de oameni? 4140 Dintr-o dată, El pare eliberat de resentiment şi de dorinţa sa de răzbunare. El se comportă ca un adevărat zeu cosmocrator; îşi dă seama că viaţa universală este pusă în pericol prin moartea lui Baal. El cere soţiei sale să numească rege pe unul din fiii lui, în locul lui Baal. Aşerat desemnează pe Athar „cel Groaznic[281], dar când acesta urcă pe tron, el descoperă că nu este destul de mare ca să-l ocupe şi recunoaşte că nu poate să fie rege.

Între timp, ’Anat pleacă în căutarea trupului. Când îl găseşte, ea îl urcă pe umărul său şi se îndreaptă spre nord. Îngropându-l, ea sacrifică un mare număr de animale pentru banchetul funerar. După un anumit timp, ’Anat îl întâlneşte pe Mot. Ea îl prinde, şi „cu sabia îl taie; cu vânturătoarea îl vântură; cu focul îl arde; cu moara îl macină; în câmpii îl împrăştie şi păsările îl mănâncă” 41. ’Anat operează un fel de omor ritual, tratându-l pe Mot ca pe un snop de grâu. În general, această moarte este specifică zeilor şi spiritelor vegetaţiei42. Ne putem întreba dacă nu cumva chiar din cauza acestei morţi de tip agrar Mot va reveni mai târziu la viaţă.

---

281 Cf. Cyrus Gordon, „Canaanite Mythology", pp. 184,195 sq.; M. Pope, în W.d.M., I, pp. 262-264.

Oricum ar fi, omorârea lui Mot nu este fără legătură cu destinul lui Baal. Zeul El visează că Baal este viu şi că „cerurile plouau untdelemn şi pâraiele curgeau cu miere” (ceea ce aminteşte de imaginile biblice, cf. *Iezechiel*, 32: 14; Iov, 20: 17). El izbucneşte în râs şi declară că se va aşeza şi se va odihni, căci „victoriosul Baal trăieşte, Prinţul Pământului există” (Driver, p. 113). Dar, aşa cum Yam revine la viaţă, Mot reapare după şapte ani, şi se plânge de tratamentul pe care l-a suferit din partea lui ’Anat. El se plânge, de asemenea, de faptul că Baal i-a răpit suveranitatea, şi cei doi adversari reîncep lupta. Ei se înfruntă, se lovesc cu capul şi cu picioarele ca doi boi sălbatici, se muşcă asemeni şerpilor, până când amândoi se prăbuşesc la pământ, cu Baal deasupra lui Mot. Dar Săpaş, zeiţa Soarelui, îl avertizează pe Mot – din partea lui El – că este inutil să continue lupta, şi Mot se supune, recunoscând suveranitatea lui Baal. După alte câteva episoade, numai parţial comprehensibile, ’Anat este informată că Baal va fi rege mereu, inaugurând o eră de pace, când „boul va avea vocea gazelei şi şoimul glasul rândunicii” 43.

52. Viziunea religioasă canaaneană

Anumiţi autori au crezut că pot recunoaşte în acest mit reflexul morţii şi reapariţiei anuale a vegetaţiei. Dar, în Siria şi în Palestina, vara nu aduce „moartea” vieţii vegetale; este, dimpotrivă, anotimpul fructelor. Nu căldura toridă este aceea care îl îngrozeşte pe cultivator, ci o secetă prelungită. Pare deci probabil că victoria lui Mot se referă la ciclul de şapte ani de secetă, despre care găsim ecouri în Vechiul Testament (*Facerea*, 41; II *Regi*, 24: 12 sq.)”.

Dar interesul mitului depăşeşte eventualele sale raporturi cu ritmul vegetaţiei. În fond, aceste evenimente patetice, şi adesea spectaculoase, ne dezvăluie un mod specific al existenţei divine; şi anume, un mod de a exista care comportă înfrângerea şi „moartea”, „dispariţia” prin

înmormântare (Baal) sau prin dezmembrare (Mot), urmată de „reapariţii" mai mult sau mai puţin periodice. Acest tip de existenţă, în acelaşi timp intermitentă şi circulară, aminteşte de modalitatea zeilor ce guvernează ciclul vegetaţiei. E vorba totuşi de o nouă creaţie religioasă, care vizează integrarea aspectelor negative ale vieţii într-un sistem unitar de ritmuri antagonice.

În cele din urmă, luptele lui Baal, cu derutele şi victoriile sale, îi asigură suveranitatea în Cer şi asupra Pământului; dar Yam continuă să domnească asupra „Mării" şi Mot rămâne Stăpânul lumii subterane a morţilor. Miturile pun în evidenţă primatul lui Baal şi, pornind de aici, perenitatea Vieţii şi a normelor care guvernează Cosmosul şi societatea umană. „Aspectele negative" reprezentate de către Yam şi Mot îşi găsesc, prin chiar acest fapt, justificarea. Faptul că Mot est fiul lui El, şi mai ales că Baal nu reuşeşte să-l nimicească, proclamă „normalitatea" morţii: în ultimă analiză, moartea se dovedeşte condiţia *sine qua non a vieţii*[282].

Probabil că mitul relatând lupta dintre Baal şi Yam era recitat la sărbătoarea de Anul Nou, iar cel al conflictului Baal-Mot cu ocazia recoltelor; dar niciun text cunoscut până în prezent nu atestă aceste fapte. În acelaşi mod, se poate concepe că regele, despre care se ştie că juca un rol important în cult, îl reprezenta pe Baal în aceste scenarii mitico-rituale; dar argumentul este încă controversat. Sacrificiile erau considerate drept hrană oferită zeilor. Sistemul sacrificial pare asemănător aceluia din Vechiul Testament; el comporta holocaust, sacrificiul sau ofrandă de „pace" sau de „comuniune", şi sacrificiul expiator.

Preoţii, *khnm*, aveau acelaşi nume ca în ebraică (*Kōhân*). Alături depreoţi sunt menţionate, de asemenea,

---

282 Abia în mitologia buddhistă se va mai întâlni un alt marc zeu al morţii, Māra, carc-şi datoreştc imcnsa-i putere chiar oarbei iubiri de viaţă a oamenilor. Dar, evident, în perspectiva indiană postupanişadică, ciclul viaţă-sexuali- tate-moarte-rcîntoarccre Ia viaţă constituie cel mai mare obstacol în calea eliberării (vezi partea a Il-a a lucrării de faţă).

preotesele (*khnt*) şi *qadecĭm*, persoane „consacrate”. (În Biblie, acest termen desemnează prostituţia sacră, dar textele ugaritice nu indică nimic asemănător.) în fine, sunt citaţi preoţii oraculari sau profeţii. Templele aveau altare împodobite cu imagini ale zeilor şi simboluri divine. În afară de sacrificii sângeroase, cultul comporta dansuri şi numeroase acte orgiastice care vor stârni mai târziu mânia profeţilor. Dar nu trebuie să uităm că lacunele documentare ne permit numai o estimare aproximativă a vieţii religioase canaaneene. Nu dispunem de nicio rugăciune. Se ştie că viaţa este un dar divin, dar nu cunoaştem mitul facerii omului.

O asemenea viziune religioasă nu era exclusiv canaaneană. Dar importanţa şi semnificaţia sa au fost reimpulsionate atunci când israeliţii, pătrunzând în Canaan, au fost confruntaţi cu acest tip de sacralitate cosmică, implicând o activitate cultuală complexă şi, în pofida exceselor orgiastice, nu lipsită de grandoare. Deoarece credinţa în sacralitatea vieţii era împărtăşită şi de israeliţi, o problemă se punea de la început: cum să păstrezi o credinţă asemănătoare fără să o integrezi în ideologia religioasă canaaneană? Aceasta implica, aşa cum am văzut, o teologie specifică centrată pe modalitatea intermitentă şi circulară a zeului principal, Baal, simbol al vieţii totale. Or, Iahve nu împărtăşea acest mod de a fi. (Nici zeul El, de altfel, dar El suferise alte modificări, umilitoare.) în plus, deşi cultul său comporta un anumit număr de sacrificii, Iahve nu se lăsa constrâns de acte cultuale: el cerea transformarea interioară a credinciosului prin supunere şi încredere (114).

Cum vom vedea mai departe (60), multe elemente religioase canaaneene au fost asimilate de israeliţi. „Dar chiar aceste împrumuturi erau un aspect al conflictului: Baal era combătut cu propriile sale arme. Dacă se consideră că toate grupurile străine, chiar nonsemite precum hurriţii şi mai târziu filistenii, şi-au uitat cu desăvârşire religia proprie, foarte curând după sosirea lor în Canaan, se va aprecia că extraordinar de omeneşte

faptul că această luptă dintre Iahve şi Baal s-a prelungit atât de mult în timp şi, în ciuda compromisurilor şi a infidelităţilor, s-a terminat prin victoria iahvismului."[283]

CAPITOLUL VII

„CÂND ISRAEL ERA COPIL...

53. Primele două capitole din *Geneză*

Religia lui Israel este, prin excelenţă, religia Cărţii. Acest corpus scripturar este constituit din texte de vârste şi orientări diverse, reprezentând, desigur, tradiţii orale destul de vechi, dar reinterpretate, corectate şi redactate în cursul mai multor secole şi în medii diferite[284]. Autorii moderni încep istoria religiei lui Israel cu Avraam. Într-adevăr, după tradiţie, el este acela care a fost ales de Dumnezeu pentru a deveni strămoşul poporului lui Israel şi a pune stăpânire pe Canaan. Dar primele unsprezece capitole din *Facerea* povestesc evenimentele fabuloase care au precedat alegerea lui Avraam, de la Facerea Lumii până la Potop şi la Turnul Babei. Redactarea acestor capitole este, după cum se ştie, mai recentă decât multe alte texte ale Pentateuhului. Pe de altă parte, unii autori, şi dintre cei mai de vază, au afirmat că cosmogonia şi miturile de origine (creaţia omului, originea morţii etc.) au

---

283 R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israel, I, pp. 147-148.

284 Problemele puse de izvoarele şi redactarea Pentateuhului, adică primele cinci cărţi ale Legii (Ţôrûti), sunt considerabile. Pentni scopul nostru, este suficient să amintim că sursele au fost desemnate prin termeni de: sursă iahvistd, pentru că acest izvor, cel mai vechi (secolele al X-lea sau al IX-lea), îl numeşte, pe Dumnezeu, Iahve, elohistû (ceva mai recent: ea foloseşte numele Elohim, „Dumnezeu"), sacerdotală (cea mai recentă; opera preoţilor, ea insistă asupra cultului şi a Legii) şi deuteronomicŭ (acest izvor se găseşte exclusiv în cartea Deuteronomuluī). Să adăugăm, totuşi, că pentru critica vechitestamentară contemporană analiza textuală este mai complexă şi mai nuanţată. Fără indicaţie contrară, noi citǎm La Bible de Jérusalem.

jucat un rol secundar în conştiinţa religioasă a lui Israel. Pe scurt, evreii se interesau mai degrabă de „istoria sfântă”, adică de raporturile lor cu Dumnezeu, decât de istoria originilor, care relatează evenimentele mitice şi fabuloase din *primordium*.

Aceasta poate fi adevărat numai începând cu o anumită epocă şi, mai ales, pentru o anumită elită religioasă. Dar nu există motive să conchidem că strămoşii israeliţilor erau indiferenţi faţă de problemele care pasionau toate societăţile arhaice, anume cosmogonia, crearea omului, originea morţii şi alte câteva episoade grandioase. Încă în zilele noastre, după 2 500 ani de „reforme”, evenimentele relatate în primele capitole ale *Facerii* continuă să hrănească imaginaţia şi gândirea religioasă a urmaşilor lui Avraam. Urmând tradiţia premodernă, vom începe expunerea noastră cu primele capitole ale *Facerii*. Data târzie a redactării lor nu constituie o dificultate, căci conţinutul este arhaic: în fond, el reflectă concepţii mai vechi decât *saga* lui Avraam.

Facerea se deschide cu acest pasaj celebru, „La început a făcut Dumnezeu (Elohim) cerul şi pământul. Şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului şi Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” (I: 1 – 2). Imaginea oceanului primordial, deasupra căruia pluteşte un zeu creator, este arhaică[285]. Totuşi, tema zeului plutind deasupra abisului acvatic nu este atestată în cosmogonia mesopotamiană, deşi mitul relatat în *Enuma eliş* a fost probabil familiar autorului textului biblic. (într-adevăr, oceanul primordial se numeşte în ebraică *tehôm*, termen solidar etimologic cu babilonianul *tiămat*.) Creaţia propriu-zisă, adică organizarea „haosului” (*tôhû wă bôhû*), este efectuată prin puterea cuvântului lui Dumnezeu. El a zis: „Să fie lumină”, şi a fost lumină (I: 3). Etapele

285 în numeroase tradiţii, Creatorul este imaginat în formă de pasăre. Dar e vorba de o „agregare" a simbolului originar: Spiritul divin transcende masa acvatică, el se mişcă liber; prin urmare, „zboară" ca o pasăre. Amintim că pasărea este una din imaginile arhetipale ale spiritului.

succesive ale creaţiei sunt săvârşite întotdeauna prin cuvântul divin. „Haosu1” acvatic nu este personificat (cf. Tiamat) şi, prin urmare, nu este „învins” într-o luptă cosmogonică.

Această povestire biblică prezintă o structură specifică: 1) creaţia prin Cuvânt[286]; 2) a unei lumi care este „bună”; şi 3) a vieţii (animale şi vegetale) care este „bună” şi pe care Dumnezeu o binecuvântează (I: 10,21,31 etc.); 4) în fine, opera cosmogonică este încununată de facerea omului. În a şasea şi ultima zi, Dumnezeu spune: „Să facem pe om după chipul şi după asemănarea noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele…” etc. (I: 26). Nicio întâmplare spectaculoasă (luptă de tip Marduk-Tiamat)[287], niciun element „pesimist” în cosmogonie sau în antropogonie (lumea formată dintr-o Fiinţă primordială „demonică” – Tiamat –, omul modelat din sângele unui arhidemon, Kingu). Lumea este „bună” şi omul este o *imago deĕi*v el locuieşte, ca şi Creatorul şi modelul său, în Paradis. Totuşi, aşa cum *Facerea* nu întârzie să sublinieze, viaţa este grea, deşi a fost binecuvântată de Dumnezeu, şi oamenii nu mai locuiesc în Paradis. Dar aceasta este rezultatul unei serii de erori şi păcate ale strămoşilor. Ei sunt aceia care au modificat condiţia umană. Dumnezeu nu are nicio vină în această deteriorare a capodoperei sale. Ca şi pentru gândirea indiană postupanişadică, omul, mai exact speţa umană, *este rezultatul propriilor sale acte*.

O altă povestire, iahvistă (2: 5 sq.), este mai veche şi diferă net de textul sacerdotal pe care l-am rezumat mai sus. Nu mai este vorba de creaţia cerului şi a pământului, ci de un pustiu pe care Dumnezeu (Iahve) l-a făcut roditor

---

286 Adăugăm că verbul creator al zeilor este atestat în alte tradiţii; nu numai în teologia egipteană, ci şi la polinezieni. Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. „ sq. |în trad. românească, pp. 29 sq.|.

287 Dar există alte texte care evocă victoria împotriva unui monstru ofidian numit dragon (tannin), sau Rahab sau Leviathan, şi care amintesc tradiţiile mesopotamiană şi canaaneană (cf., de ex., Psalmul 74: 13 sq.; Iov, 26: 12 sq.)

printr-un râu care ieşea din pământ. Iahve l-a modelat pe om (*ădăm*) din lut şi l-a însufleţit, suflându-i „în nările sale suflare de viaţă”. Apoi Iahve „a sădit o grădină în Eden”, a făcut să crească toate felurile de „pomi buni41 (2: 8 sq.) şi l-a aşezat pe om în grădină „ca s-o lucreze şi s-o păzească” (2: 15 sq.). Apoi, Iahve a făcut animalele şi păsările, tot din lut, le-a adus la Adam şi acesta le-a dat nume[288]. În fine, după ce l-a adormit, Iahve a luat una din coastele bărbatului şi a făurit o femeie, care a primit numele de Eva (ebr. *Hawwâh*, cuvânt solidar etimologic cu termenul desemnând „viaţă”).

Exegeţii au remarcat că povestirea iahvistă, mai simplă, opune, nu „haosu1” acvatic lumii „formelor”, ci deşertul şi seceta, vieţii şi vegetaţiei. Pare deci plauzibil că acest mit de origine să fi luat naştere într-o zonă deşertică. În ce priveşte creaţia primului om din lut, temă era cunoscută, aşa cum am văzut, din Sumer (17). Mituri similare sunt atestate aproape peste tot în lume, din Egiptul antic şi Grecia până la populaţiile „primitive”. Ideea de bază pare aceeaşi: omul a fost format dintr-o materie primă (pământ, lemn, os) şi a fost animat prin suflarea creatorului. În numeroase cazuri, forma sa este aceea a creatorului său. Altfel spus, aşa cum am văzut cu privire la un mit sumerian, prin „forma” şi prin „viaţa” sa omul împărtăşeşte, întrucâtva, condiţia Creatorului. Numai corpul său aparţine „materiei” 6.

Crearea femeii pornind dintr-o coastă scoasă din trupul lui Adam poate fi interpretată ca indicând androginismul Omului primordial. Concepţii similare sunt atestate în alte tradiţii, inclusiv acelea transmise de anumiţi *midraşim*. Mitul androginului ilustrează o credinţă destul de răspândită: perfecţiunea umană, identificată în Strămoşul mitic, comportă o *unitate* care este în acelaşi timp o *totalitate*. Vom judeca importanţa androginiei

288 E vorba de o trăsătură specifică ontologiilor arhaice: animalele şi plantele încep să existe cu adevărat din momentul în care li se dau nume (cf. exemplul unui trib australian, în M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, p. 255).

discutând anumite speculaţii gnostice şi hermetice. Să precizăm că androginia umană are ca model bisexualitatea divină, concepţie împărtăşită de numeroase culturi[289].

54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel

Grădina Edenului, cu fluviul său care se desfăcea în patru braţe şi ducea viaţă în cele patru regiuni ale pământului, cu arborii pe care Adam trebuia să-i păzească şi să-i cultive, ne aminteşte imageria mesopotamiană. Probabil că, şi în acest caz, povestirea biblică utilizează o anumită tradiţie babiloniană. Dar mitul unui Paradis originar, locuit de Omul primordialei mitul unui loc „paradisiac" greu accesibil oamenilor, erau cunoscute dincolo de Eufrat şi Mediterană. Ca toate „Paradisurile", Edenul[290] se află în Centrul Lumii, acolo de unde izvorăşte fluviul cu patru braţe. În mijlocul grădinii se înălţau arborele vieţii şi arborele cunoştinţei binelui şi răului (2: 9). Iahve i-a dat omului această poruncă: „Din toţi pomii din rai poţi să mănânci. Iar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreşit!" (2: 16-17). O idee, necunoscută în altă parte, se degajă din această interdicţie: *valoarea existenţială a cunoaşterii*. Cu alte cuvinte, *ştiinţa* poate să modifice radical structura *existenţei* umane.

Totuşi, şarpele reuşeşte să o ispitească pe Eva. „Nu, nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi voi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi rău1" (3:4-5). Acest

---

289f eminin-masculin, vizibil-invizibil, Cer-Pământ, lumină-întuneric! dar şi bunătate-răutate, crcalie-dislrugere etc. Meditaţia asupra acestor perechi de contrarii a dus, în diverse religii, la concluzii îndrăzneţe privind atât condiţia paradoxală a divinităţii

290 Cuvântul a fost apropiat de evrei de vocabula E'dert, „desfătări". Termenul Paradis, de origine iraniană (pairi-daeza), este mai tardiv. Imagini paralele, familiare mai cu seamă în Orientul Apropiat şi-n lumea egeeană, prezintă o Mare Zeiţă lângă un Arbore al Vieţii şi un izvor dătător de viaţă, sau un Arbore al Vieţii păzit de monştri şi de grifoni; cf. M. Eliade. Traité. § § 104-108.

episod, destul de misterios, a dat naştere la interpretări nenumărate. Fundalul aminteşte o emblemă mitologică binecunoscută: Zeiţa goală, Arborele miraculos şi păzitorul său, Şarpele. Dar în locul unui erou care triumfë şi ia în stăpânire simbolul Vieţii (fruct miraculos, fântâna tinereţii, comoara etc.), povestirea biblică îl prezintă pe Adam victimă naivă a perfidiei şarpelui. În fond, avem de-a face cu o „imortalizare" ratată, precum aceea a lui Ghilgameş (23). Căci, o dată ajuns omniscient, egal „zeilor", Adam putea să descopere Arborele Vieţii (de care Iahve nu îi vorbise) şi să devină nemuritor. Textul este clar şi categoric: „Iahve Dumnezeu a spus: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci!»" (3: 22). Şi Dumnezeu a alungat perechea din Paradis şi a condamnat-o să muncească spre a-şi câştiga existenţa.

Pentru a reveni la scenariul evocat mai înainte – Zeiţa goală şi Arborele miraculos păzit de un dragon – şarpele Facerii a izbândit, la urma urmei, în rolul său de „paznic" al unui simbol al Vieţii sau tinereţii. Dar acest mit arhaic a fost radical modificat de către autorul legendelor biblice. „Eşecul iniţiatic" al lui Adam a fost reinterpretat ca o pedeapsă pe deplin justificată: neascultarea trăda orgoliul său luciferic, dorinţa de a fi asemeni lui Dumnezeu. Era cel mai mare păcat pe care creatura putea să-l comită împotriva Creatorului. Era „păcatul originar", noţiune plină de consecinţe pentru teologiile ebraică şi creştină. O viziune asemănătoare a căderii nu putea să se impună decât într-o religie centrată pe atotputerca şi gelozia lui Dumnezeu. Aşa cum ne-a fost transmisă, legenda biblică arată autoritatea crescândă a monoteismului iahvist[291].

---

291 Să adăugăm totuşi că mitul „căderii" n-a fost întotdeauna înţeles conform interpretării biblice. începând mai ales din epoca elenistică şi până în timpurile iluminismului, nenumărate speculaţii au încercat să elaboreze o mitologie adamică mai îndrăzneaţă şi, de multe ori, mai originală.

După autorii capitolelor 4-7 din *Facerea*, acest prim păcat nu numai că a dus la pierderea Paradisului şi la transformarea condiţiei umane, dar a devenit, într-un fel, izvorul tuturor nenorocirilor care au copleşit omenirea. Eva a dat naştere lui Cain, care „lucra pământul" şi lui Abel, „care păştea oile". Când fraţii au oferit sacrificiul de mulţumire – Cain roadele pământului şi Abel primii miei din turmă –, Iahve a primit ofranda celui din urmă, nu şi pe a lui Cain. Furios, Cain „s-a aruncat asupra fratelui său şi l-a omorât" (4: 8). De acum înainte, proferă Iahve, „eşti blestemat... Când vei lucra pământul, acesta nu-şi va mai da roadele sale ţie; zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ" (4: 11-12).

Se poate descifra în acest episod opoziţia dintre cultivatori şi păstori şi, implicit, apologia acestora din urmă. Totuşi, dacă numele de Abel înseamnă „cioban", Cain semnifică „fierar". Conflictul lor reflectă situaţia ambivalenţă a fierarului în anumite societăţi pastorale, în care este fie dispreţuit, fie respectat, dar întotdeauna temut[292]. După cum am văzut (15), fierarul este considerat „stăpân al focului" şi dispune pe puteri magice de temut. În orice caz, tradiţia conservată în povestirea biblică reflectă idealizarea existenţei „simple şi pure" a păstorilor-nomazi, şi rezistenţa împotriva vieţii sedentare a agricultorilor şi locuitorilor din oraşe. Cain a devenit ziditor de cetăţi (4: 17), şi unul din urmaşii săi este Tubal-Cain, „care a fost făurar de unelte de aramă şi fier" (4: 22). Primul omor este deci săvârşit de acela care întrupează întrucâtva simbolul tehnologiei şi al civilizaţiei urbane. Implicit, toate tehnicile sunt suspecte de „magie".

55. Înainte şi după Potop

Ar fi inutil să rezumăm descendenţa lui Cain şi a lui Set, al treilea fiu al lui Adam. Urmând tradiţia atestată în Mesopotamia, în Egipt şi în India, după care primii strămoşi atingeau o vârstă fabuloasă, Adam l-a conceput

292 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, pp. 89 sq.

pe Set la vârsta de 130 de ani şi a murit 800 de ani după aceea (5: 3 sq.). Toţi descendenţii lui Cain şi ai lui Set s-au bucurat de o existenţă de peste 800 şi 900 de ani. Un episod curios marchează această epocă prediluvială: unirea anumitor fiinţe celeste, „fiii lui Dumnezeu”, cu fiicele oamenilor care le-au dăruit copii, „vestiţii viteji din vechime” (6: 1 – 4). Este vorba, foarte probabil, de „îngeri căzuţi”. Istoria lor va fi amplu relatată într-o carte târzie (*Enoch*, VI-XI), ceea ce nu implică însă în mod necesar concluzia că mitul nu era cunoscut înainte. Într-adevăr, găsim credinţe analoage în Grecia veche şi în India: este epoca „eroilor”, personaje semidivine a căror activitate s-a desfăşurat înainte de începutul timpurilor actuale („în zorii istoriei”), adică în momentul în care instituţiile specifice fiecărei culturi erau pe punctul de a fi instaurate. Dar să revenim la legendă biblică: Dumnezeu s-a hotărât să limiteze vârsta omului la 120 de ani, ca urmare a acestor împreunări între îngerii căzuţi şi fiicele muritorilor. Oricare ar fi originea acestor teme mitice (Cain şi Abel, patriarhii dinaintea Potopului, coborârea „fiilor lui Dumnezeu”, naşterea „eroilor”) este semnificativ că cei ce au redactat-o le-au menţinut în textul final al *Facerii*, şi asta în ciuda unor trăsături antropomorfice cu care ei îl copleşeau pe Iahve.

Evenimentul cel mai însemnat al acelui timp a fost Potopul. Iahve a văzut că „răutatea oamenilor s-a mărit pe pământ şi că toate cugetele şi dorinţele inimii lor sunt îndreptate la rău în toate zilele” (6: 5). Dumnezeu a regretat că îl crease pe om şi a hotărât pieirea spiţei acestuia. Numai Noe, soţia şi fiii săi (Sem, Ham şi Iafet) cu soţiile lor vor fi salvaţi. Căci „Noe era om drept... şi mergea pe calea Domnului” (6: 10). Urmând instrucţiunile precise ale lui Iahve, Noe a construit arca şi a umplut-o cu reprezentanţi ai tuturor speciilor animale, „în anul şase sute al vieţii lui Noe, în luna a doua, în ziua a şaptesprezecca a lunii aceleia, s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare şi s-au deschis jgheaburile cerului. Şi a plouat pe pământ patruzeci de zile şi

patruzeci de nopţi" (7: 11-12). Când apele s-au retras, arca s-a oprit pe muntele Ararat. Noe a ieşit şi a adus jertfă. Iahve „a mirosit mireasmă bună" şi, împăcat, a promis să nu mai blesteme niciodată pământul „pentru faptele omului" (8: 21). El a încheiat un legământ cu Noe şi cu urmaşii lui şi semnul acestui legământ a fost curcubeul (9: 13).

Povestirea biblică prezintă un anumit număr de elemente comune cu diluviul relatat în *Epopeea lui Ghilgameş*. E posibil ca redactorul să fi cunoscut versiunea mesopotamiană, sau, ceea ce pare şi mai probabil, să fi utilizat o sursă arhaică, păstrată din timpuri imemoriale în Orientul Mijlociu. Miturile potopului sunt, am remarcat deja (18), extrem de răspândite şi ele împărtăşesc esenţialmente acelaşi simbolism: necesitatea de a distruge radical o lume şi o umanitate degenerate, pentru a le putea recrea, adică a le restitui integritatea iniţială. Dar această cosmologie ciclică se dovedeşte a fi deja modificată în versiunile sumeriană şi akkadiană. Redactorul povestirii biblice reia şi prelungeşte reinterpretarea catastrofei diluviale: el o ridică la rangul unui episod al „istoriei sfinte". Iahve pedepseşte stricarea omului şi nu-i pare rău după victimele cataclismului (cum fac zeii în versiunea babiloniană: cf. *Epopeea lui Ghilgameş*, tabl. XI: 116-125,136-137). Importanţa pe care el o acordă purităţii morale şi ascultării anticipează „Legea" care va fi relevată lui Moise. Ca atâtea alte evenimente fabuloase, Potopul a fost continuu reinterpretat şi revalorizat, din diverse perspective.

Fiii lui Noe au devenit strămoşii unei noi umanităţi. În vremea aceea toată lumea vorbea aceeaşi limbă. Dar într-o zi oamenii au hotărât să construiască „un turn al cărui vârf să ajungă la cer" (11:4). Aceasta a fost ultima faptă „luciferică". Iahve „s-a pogorât să vadă cetatea şi turnul" şi a înţeles că, de acum înainte, niciun plan nu va fi imposibil pentru ei (11: 5-6). Atunci el le-a amestecat limba şi oamenii nu s-au mai înţeles unii cu alţii. Apoi Iahve i-a împrăştiat „în tot pământul şi au încetat de a mai zidi

cetatea şi turnul” (11: 7-8), care de atunci încolo a fost cunoscut sub numele de Babei.

Avem de-a face şi în acest caz cu o veche temă mitică reinterpretată în perspectiva iahvismului. E vorba, mai întâi, de tradiţia arhaică potrivit căreia anumite fiinţe privilegiate (strămoşi, eroi, regi legendări, şamani) urcă la cer cu ajutorul unui arbore, al unei lănci, al unei frânghii, sau al unui lanţ de săgeţi. Dar ascensiunea la cer în *concreto* a fost întreruptă la sfârşitul epocii mitice primordiale[293]. Alte mituri raportează eşecul încercărilor ulterioare de urcare la cer cu ajutorul a diverse eşafodaje. Este important de ştiut dacă redactorul povestirii biblice cunoştea aceste credinţe imemoriale. În orice caz el era familiarizat cu *ziqqurat*-cle babiloniene, care comportau un simbolism similar. Într-adevăr, *ziqqurat*-ul era considerat ca având-şi baza în centrul Pământului şi vârful în cer. Urcând etajele unui *ziqqurat*, regele său preotul ajungeau *ritualic* (adică simbolic) la Cer. Or, pentru redactorul povestirii biblice, această credinţă, pe care el o înţelegea literal, era în acelaşi timp simplistă şi cu valoare de sacrilegiu; aşa încât ea a fost radical reinterpretată, mai exact desacralizată şi demitizată.

E important să subliniem acest fapt: în pofida unei îndelungate şi complexe munci de selecţie, eliminare şi valorizare a materialelor arhaice moştenite sau împrumutate, ultimii redactori ai *Facerii* au conservat o întreagă mitologie de tip tradiţional: ea debutează cu cosmogonia şi crearea omului, evocă existenţa „paradisiacă” a strămoşilor, relatează drama „căderii”, cu consecinţele sale fatale (mortalitate, obligaţia de a munci pentru a trăi etc.), aminteşte degenerescenţa progresivă a primei umanităţi, degenerescenţă care justifică Potopul; şi încheie cu un ultim episod fabulos: pierderea unităţii lingvistice şi împrăştierea celei de a doua umanităţi, postdiluviale, consecinţă a unui nou proiect „luciferian”. Ca în culturile arhaice şi tradiţionale, această mitologie

293 în zilele noastre, şamanii întreprind această călătorie cerească „în spirit", adică într-o transă extatică.

constituie, în fond, o istorie sfântă: ea explică originea lumii şi, în acelaşi timp, actuala condiţie umană. Desigur, pentru evrei, această „istorie sfântă" a devenit exemplară după Avraam şi, mai ales, prin Moise; dar aceasta nu invalidează structura şi funcţia mitologică a primelor unsprezece capitole ale *Facerii*.

Numeroşi autori au insistat asupra faptului că religia lui Israel nu a „inventat" niciun mit. Totuşi, dacă termenul „a inventa" e înţeles ca indicând o creaţie spirituală, munca de selecţie şi de critică a tradiţiilor mitologice imemoriale echivalează cu emergenţa unui nou „mit", altfel spus, a unei noi viziuni religioase a lumii, susceptibilă de a deveni exemplară. Or, geniul religios al lui Israel a transformat raporturile lui Dumnezeu cu poporul ales într-o „istorie sacră" de un tip necunoscut până atunci. Pornind de la un anumit moment, această istorie „sacră", aparent exclusiv „naţională", s-a relevat drept modelul exemplar al întregii umanităţi.

56. Religia Patriarhilor

Al doisprezecelea capitol din *Facerea* ne introduce într-o lume religioasă nouă. Iahve[294] îi spune lui Avraam: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta eu. Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău, care va deveni izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei care te vor binecuvânta, iar pe cei care te vor blestema îi voi blestema. Şi se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului" (12: 1 – 3).

În forma sa prezentă, acest text a fost, cu siguranţă, redactat cu secole în urma evenimentului pe care îl relatează. Dar concepţia religioasă implicită în „alegerea" lui Avraam prelungeşte credinţe şi obiceiuri familiare în Orientul Apropiat al celui de al II-lea mileniu. Ceea ce

294 Evident, „Iahve" este un anacronism, aici, ca şi în toate celelalte pasaje citate până acum, căci numele a fost revelat mai târziu lui Moise.

distinge povestirea biblică este mesajul personal al lui Dumnezeu şi urmările sale. Fără a fi fost invocat în prealabil, Dumnezeu se revelă unei fiinţe umane şi-i adresează o serie de cereri urmate de promisiuni miraculoase. Conform tradiţiei, Avraam se supune, cum se va supune şi mai târziu, când Dumnezeu îi va cere să i-l sacrifice pe Isaac. Suntem confruntaţi aici cu un tip nou de experienţă religioasă: „credinţa avraamică”, aşa cum a fost înţeleasă după Moise, şi care va deveni, cu timpul, experienţa religioasă specifică iudaismului şi creştinismului.

Avraam a părăsit deci Urul caldeenilor şi a sosit la Harran, în nord-vestul Mesopotamiei. Mai târziu, el a călătorit spre sud şi s-a stabilit pentru un timp la Sichem; apoi, şi-a mânat caravanele între Palestina şi Egipt (*Facerea*, 13: 1 – 3). Povestea lui Avraam şi întâmplările fiului său Isaac, ale nepotului său Iacov şi ale lui Iosif, constituie perioada zisă a patriarhilor. Multă vreme critică a considerat patriarhii drept personaje legendare. Dar de o jumătate de secol, graţie mai ales descoperirilor arheologice, unii autori sunt înclinaţi să accepte, cel puţin în parte, istoricitatea tradiţiilor patriarhale. Aceasta nu înseamnă, desigur, că cap. 11-50 din *Facerea* constituie „documente istorice”.

Pentru subiectul nostru, puţin contează să ştim dacă strămoşii evreilor, acei1Apiru, erau crescători de măgari şi negustori caravanieri[295] sau dacă erau păstori de oi pe cale de sedentarizare[296]. E de ajuns să amintim că există un anumit număr de analogii între obiceiurile patriarhilor şi instituţiile sociale şi juridice din Orientul Apropiat. Este de asemenea admis că multe lucruri din tradiţia mitologică au fost cunoscute şi adaptate de patriarhi în timpul şederii lor în Mesopotamia. Cât priveşte religia patriarhilor, ea se

295 După cum susţine W. F. Albright în mai multe lucrări: vezi, recent, ĭahveh and the Gods of Canaan, pp. 62-64 şi passim.

296 Este teza, între altele, a lui R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, I, pp. 220-222.

caracterizează prin cultul zeului părinţilor[297]. Acesta este invocat sau se manifestă ca „Dumnezeul tatălui meu/tău/lui" (Facerea, 31:5 etc.). Alte formule comportă un nume propriu de obicei precedat de cuvântul „tată": „Dumnezeul lui Avraam" (Facerea, 31: 53), „Dumnezeul tatălui tău Avraam" (26: 24 etc.), „Dumnezeul lui Isaac" (28:13); „Dumnezeul tatălui meu/său/Isaac" (32:10; etc.) sau „Dumnezeul lui Avraam, Isaac şi Iacov" (32: 24 etc.). Aceste formule au paralele în Orientul antic[298].

„Dumnezeul tatălui" este, iniţial, zeul strămoşului imediat, pe care fiii îl recunosc. Revelându-se strămoşului, el a certificat un fel de legătură de rudenie. Este un zeu al nomazilor, care nu e legat de un sanctuar, ci de un grup de oameni, pe care îi însoţeşte şi ocroteşte. El „se leagă faţă de credincioşii săi prin promisiuni"[299]. Alte nume, poate şi mai vechi, sunt *pahad yishâk*, care era tălmăcit „teama lui Isaac", dar cane înseamnă mai degrabă „Părintele lui Isaac", şi *abhâr ya'aqobh*, „Puternicul (sau apărătorul!) lui Iacov" (*Facerea*, 31: 42, 53).

Pătrunzând în Canaan, patriarhii au fost confruntaţi cu cultul zeului El, şi zeul „tatălui" a sfârşit prin a-i fi identificat[300]. Această asimilare lasă loc presupunerii că exista o anumită asemănare structurală între cele două tipuri de divinitate. În orice caz, o dată identificat cu El,

297 Este meritul lui Albrecht Alt de a fi atras primul atenţia asupra acestei trăsături specifice; vezi Der Gott der Vater (1929).

298 în secolul al XlX-lea, asirienii din Cappadocia luau ca martor pe „Dumnezeul tatălui meu" (sau tatălui tău/lui). Vezi izvoarele citate de H. Ringgren, La religion d'Israël, p. 32; G. Fohrer, Historyofisraelite religion, p. 37; R. de Vaux, Histoire ancienne d'Israël, I, pp. 257-258. Pentru o interpretare mai nuanţată, cf. F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 12 sq.

299 De Vaux, p. 261. „Tema promisiunii revine frecvent în Facerea. Ea se prezintă aici sub diferite forme: promisiunea unei posterităţi, sau a unui pământ, sau amândouă deodată" (ibid.).

300 Naraţiunile patriarhale citează nume compuse din elementul 'el urmat de un substantiv: El Roi, „El al vederii" (Facerea, 16: 13); El Shaddai, „Cel din Munte" (18: 1 etc.); El 'Olam, „El al Veşniciei" (21: 33); El Bethel (31:13 etc.). Cf. de Vaux, pp. 262 sq.; H. Ringgren, pp. 33 sq.; F.M. Cross, pp. „ sq.

„Dumnezeul tatălui” a obţinut dimensiunea cosmică pe care nu putea să o aibă ca divinitate a familiilor şi a clanurilor. Este primul exemplu, atestat istoric, al unei sinteze care îmbogăţeşte moştenirea patriarhală. Şi nu va fi singurul.

Numeroase pasaje descriu, destul de sumar, de altfel, practicile religioase ale patriarhilor. Unele din aceste pasaje reflectă totuşi o situaţie posterioară. Este deci cazul să comparăm dosarul biblic cu practicile specifice culturilor pastorale arhaice, în primul rând acelea ale arabilor preislamici. După *Facerea*, patriarhii ofereau sacrificii, ridicau altare şi aşezau pietre pe care le ungeau cu untdelemn. Dar probabil se practica numai sacrificiul sângeros (*zebah*), de tip pascal, fără preoţi, şi, după unii, fără altar: „Fiecare credincios jertfea el însuşi victima, luată din turmă; ea nu era arsă, ci era mâncată solemn de către sacrificator şi familia sa”[301].

Este greu de precizat semnificaţia originară a pietrelor ridicate (*massebah*), deoarece contextul lor religios este diferit. O piatră poate mărturisi un legământ încheiat (*Facerea*, 31: 45; 51-52), sluji drept mormânt (35: 20) sau semnala o teofanie, ca în episodul lui Iacov. Acesta a adormit cu capul pe o piatră şi a văzut o scară al cărei vârf atingea cerul, şi „iată Iahve stătea înaintea lui” şi i-a promis acea ţară. Trezindu-se, Iacov a ridicat piatra pe care dormise şi a numit locul *bêth-el*, „casa lui Dumnezeu” (*Facerea*, 28:10-22). Pietrele ridicate jucau un rol în cultul canaanean; de aceea ele au fost condamnate mai târziu de către iahvism. Dar obiceiul exista la arabii preislamici (cf. N. 19), e deci probabil că era împărtăşit şi de către strămoşii israeliţilor[302].

---

301 R. de Vaux, op. cit., p. 271. în Arabia Centrală, victima era jertfită în faţa unei pietre ridicate, simbol al prezenţei divine, sângele era vărsat pe piatră sau împrăştiat într-o groapă săpată la piciorul acesteia. Asemenea sacrificii erau oferite în special la sărbătorile pe care arabii nomazi le celebrau în prima lună a primăverii, pentru a asigura fecunditatea şi prosperitatea turmei. Probabil că strămoşii lui Israel, păstori seminomazi, celebrau deja o sărbătoare analoagă (ibid.).

302 Legendele patriarhale vorbesc despre anumiţi arbori sacri: de

57. Avraam, „Tatăl credinţei”

Totuşi, cele două ritualuri care au jucat un rol considerabil în istoria religioasă a Israelului sunt jertfa legământului şi jertfirea lui Isaac. Primul ritual (Facerea, 15:9 sq.) i-a fost prescris direct de către Dumnezeu lui Avraam. El comportă tăierea în bucăţi a unei juninci, a unei capre şi a unui berbec, rit care are analogii în altă parte (de pildă, la hittiţi; cf. 43). Dar elementul decisiv îl constituie o teofanie nocturnă: „Iar după ce a asfinţit soarele... iată un fum ca dintr-un cuptor şi pară de foc au trecut printre bucăţile acelea” de animale jertfite (15: 17). „În ziua aceea”, Dumnezeu „a încheiat legământ cu Avraam” (15: 18). Nu este vorba de un „contract”. Dumnezeu nu-i impune lui Avraam nicio obligaţie: numai el, Dumnezeu, se angajează. Acest ritual, căruia nu i se găseşte alt ecou în Vechiul Testament, a fost practicat până în vremea lui Ieremia. Mulţi autori contestă că ar fi fost cunoscut din timpul patriarhilor. Desigur, sacrificiul este prezentat într-un context iahvist, dar reinterpretarea teologică n-a reuşit să-i anuleze caracterul primitiv.

În *Facerea*, un singur sacrificiu este descris în detaliu: acela al lui Isaac (22:1-19). Domnul i-a cerut lui Avraam să-i aducă jertfă propriul său fiu în holocaust *Çolah*) şi Avraam se pregătea să-l sacrifice, când lui Isaac i-a fost substituit un berbec. Acest episod a dat naştere la numeroase controverse. S-a remarcat, între altele, că termenul „holocaust” este repetat de şase ori. Or, acest tip de sacrificiu pare să fi fost împrumutat de la canaaneeni după instalarea definitivă a triburilor[303]. S-a vorbit, de asemenea, despre „idealizarea trecutului”. Totuşi, nu trebuie uitat că *Facerea* conţine numeroase istorii sordide,

---

exemplu, Stejarul din More (12: 6) şi Stejarul din Mamvri (13: 18 etc.). Aceşti arbori ai patriarhilor, a căror venerare devenea supărătoare, au fost proscrişi mai târziu, când s-au condamnat locurile de cult canaaneene, ridicate „pe dealuri, sub orice copac înfrunzit" (Deuteronomul, 12: 2).

303 De Vaux, p. 270: „Primele menţiuni din textele sigur vechi, datează din epoca judecătorilor".

„care arată că redactorii erau preocupaţi mai degrabă *de transmiterea fidelă a tradiţiilor decât de idealizarea lor*[304] (sublinierea noastră, n.a.).

Oricare ar fi originea sa, episodul ilustrează cu o forţă inegalată în Vechiul Testament semnificaţia profundă a credinţei „avraamice". Avraam nu se pregătea să-şi sacrifice copilul în vederea unui rezultat; cum a făcut-o Mesha, regele moabiţilor, sacrificându-şi întâiul născut pentru a forţa victoria (IV *Regi*, 3: 27); sau Jefte, care s-a angajat faţă de Iahve să-i ofere în holocaust prima persoană care, după victorie, va veni în întâmpinarea sa, fără să-şi imagineze că aceasta va fi propria sa fiică, unicul copil (*Judecătorii*, 11: 30 sq.). Nu e vorba, în cazul lui Avraam, de sacrificiul primului născut, ritual care, de altfel, n-a fost cunoscut decât mai târziu şi care n-a devenit niciodată obişnuit la israeliţi. Avraam se simţea legat de Dumnezeul său prin „credinţă". El nu „înţelegea" sensul actului pe care Dumnezeu i-l ceruse, în vreme ce aceia care îşi ofereau primul-născut unei zeităţi îşi dădeau prea bine seama de semnificaţia şi forţa magico-religioasă a ritualului. Pe de altă parte, Avraam nu se îndoia deloc de sfinţenia, perfecţiunea şi atotputerea Dumnezeului său. Prin urmare, dacă actul prescris avea toate aparenţele unui infanticid, aceasta era din cauza neputinţei înţelegerii umane. Numai Dumnezeu cunoştea sensul şi valoarea acestui gest care, pentru toţi ceilalţi, nu se distingea în niciun fel de o crimă.

Avem aici de-a face cu un tip special de dialectică a sacrului: „profanul" nu numai că e transmutat în „sacru", păstrându-şi structura sa dintâi (o piatră *sacră* nu încetează de a fi *piatra*), dar „sacralizarea" nu este sesizabilă de către inteligenţă: infanticidul nu este transformat într-un ritual vizând un anumit efect specific

---

304 H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p. 27. într-adevăr, textul informează destul de puţin despre cultul practicat de către unii din fiii lui Iacov, dar ne comunică multe istorii care îi dezonorează; de exemplu, povestea lui Simeon şi Levi la Sichen (Facerea, 34) sau aceea a lui Iuda şi Tamar (Facerea, 38).

(cum se petreceau lucrurile la aceia care îşi sacrificau primii-născuţi). Avraam nu îndeplinea un ritual (pentru că el nu urmărea niciun obiectiv şi nu înţelegea sensul actului său); pe de altă parte, „credinţa" lui îl asigură că nu era vorba de o crimă. S-ar spune că Avraam nu se îndoia de „sacralitatea" gestului său, dar era „irecognoscibilă" şi, prin urmare, incognoscibilă.

Meditaţia asupra acestei imposibilităţi de a recunoaşte „sacrul" (deoarece „sacrul" este cu desăvârşire identificat cu „profanul") va avea consecinţe considerabile. După cum vom vedea, „credinţa avraamică" va permite poporului evreu, după a doua distrugere a Templului şi dispariţia statului, să suporte toate încercările tragicei lui istorii. Şi, tot astfel, meditând asupra exemplului lui Avraam, într-o epocă atât de târzie precum secolele al XIX-lea şi al XX-lea, unii gânditori creştini au surprins caracterul paradoxal şi, în ultimă instanţă, „irecognoscibil" al credinţei lor. Kierkegaard renunţa la logodnica sa cu speranţa că, într-un mod imposibil de imaginat, ea îi va fi restituită. Şi când Leon Chestov afirma că adevărata credinţă implică o singură certitudine: „pentru Dumnezeu totul este cu putinţă", el nu făcea decât să traducă, simplificând, experienţa lui Avraam.

58. Moise şi ieşirea din Egipt începuturile religiei lui Israel sunt relatate în capitolele 46-50 din *Facerea*, în *Ieşirea* şi în cartea *Numerilor*. E vorba de o serie de evenimente, majoritatea provocate direct de Dumnezeu. Să le amintim pe cele mai importante: instalarea lui Iacov şi a fiilor lui în Egipt; persecuţia declanşată, câteva secole mai târziu, de către un faraon care a ordonat exterminarea primilor născuţi ai israeliţilor; peripeţiile lui Moise (miraculos salvat de masacru şi crescut la curtea faraonului) după uciderea unui soldat egiptean care copleşea sub lovituri pe unul din fraţii săi, în special fugă să în deşertul Madian, apariţia „tufişului arzător" (prima sa întâlnire cu Iahve), misiunea cu care l-a însărcinat Dumnezeu, de a scoate poporul său din Egipt, şi revelarea

numelui divin; cele zece plăgi provocate de Iahve pentru a forţa consimţământul faraonului; plecarea israeliţilor şi trecerea lor prin Marea de trestii, ale cărei ape au scufundat carele şi pe soldaţii egipteni care îi urmăriseră; teofania de pe Muntele Sinai, alianţa încheiată de Iahve cu poporul său, urmată de instrucţiuni privind conţinutul revelaţiei şi cultul; în fine, cei patruzeci de ani de mers prin pustiu, moartea lui Moise şi cucerirea Canaanului sub conducerea lui Iosua.

De mai bine de un secol, critica s-a străduit să separe elementele „verosimile" şi, prin urmare, „istorice", din aceste naraţiuni biblice, de masa de excrescenţe şi sedimentări „mitologice" şi „folclorice"[305]. S-au folosit, de asemenea, documente filologice şi arheologice referitoare la istoria politică, culturală şi religioasă a egiptenilor, canaaneenilor şi a altor popoare din Orientul Apropiat. Cu ajutorul unor asemenea documente se spera să se clarifice şi să se precizeze, poate chiar să se reconstituie istoria diferitelor grupuri de evrei, de la instalarea lui Iacov în Egipt (secolele XVDI-XVn) până la evenimentele care şi-au găsit un ecou în tradiţiile *Ieşirii* şi ale pătrunderii în Canaan, evenimente pe care numeroşi autori le situează în secolul al XII-lea24. Documentele extrabiblice au contribuit desigur la înserarea, cel puţin în parte, a *Ieşirii* şi a cuceririi Canaanului într-un context istoric. S-au propus, de exemplu, date precise pentru ieşirea din Egipt, pe baza informaţiilor privind situaţia militară şi politică a anumitor faraoni aparţinând Dinastiei a XIX-a; s-au identificat etapele pătrunderii în Canaan ţinând cont de rezultatele săpăturilor, în primul rând a datei distrugerii anumitor cetăţi canaaneene. Dar multe din aceste corelaţii

305 Sarcina de „demitizare" era relativ simplă (într-adevăr, „miracole" precum cele zece plăgi sau trecerea peste marea
s-a revelat extrem de delicată. Analiza distinsese mai multe redactări, efectuate în epoci, şi din perspective teologice, diferite, în plus, se identifica amprenta mai multor genuri literare. Aparenta istoricitate a unui episod devenea subiect de prudenţă când se descoperea că cel care îl redactase folosise clişeele unui anumit gen literar (saga, novella, proverbe etc.).

şi concordanţe cronologice sunt încă controversate.

Nu ne incumbă nouă sarcină de a lua poziţie într-o dezbatere în care puţini specialişti s-au pus de acord. E de ajuns să reamintim că nu s-a reuşit, aşa cum se sperase, să se acopere complet istoricitatea anumitor evenimente de primă importanţă pentru religia lui Israel. Ceea ce, de altfel, nu dovedeşte nicidecum nonistoricitatea lor. Dar evenimentele şi personajele istorice au fost în asemenea măsură modelate după categorii paradigmatice, încât în majoritatea cazurilor nu mai este posibil să sesizezi, realitatea" lor originară. Nu există motive să te îndoieşti de „realitatea" personajului cunoscut sub numele de Moise, dar biografia sa şi trăsăturile specifice ale personalităţii sale ne scapă. Prin simplul fapt că a devenit o figură charismatică şi fabuloasă, viaţa lui, începând cu salvarea să miraculoasă dintr-un coş de papirus lăsat să plutească printre trestiile Nilului, urmează modelul atâtor altor „eroi" (Teseu, Perseu, Sargon din Akkad, Romulus, Cyrus etc.).

Numele de Moise, ca de altfel şi cele ale altor membri ai familiei sale, este egiptean. El conţine elementul *msy*, „născut, fiu", comparabil cu Ahmoses sau Ramses (Ramesses, „fiul lui Ră"). Numele unuia din fiii lui Levi, Merari, este egipteanul *Mrry*, „Cel iubit"; Pinhas, nepotul lui Aaron, este *P'-nhsy*, „Cel negru". Nu e exclus ca tânărul Moise să fi cunoscut „reforma" lui Akhenaton (cea 1375-1350), care înlocuise cultul lui Amon prin „monoteismul" solar al lui Aton. S-a remarcat25 analogia dintre cele două religii: Aton este, şi el, proclamat singurul Dumnezeu"; ca şi Iahve, el este zeul care creează tot ceea ce există; în sfârşit, importanţa acordată de „reformă" lui Akhenaton „învăţăturii" este comparabilă rolului *Tor ei* în iahvism. Pe de altă parte, societatea ramessidă, în care a fost crescut Moise, la două generaţii după represiunea „reformei" lui Akhenaton, nu putea să-l atragă. Cosmopolitismul, sincretismul religios (mai ales între cultele egiptene şi canaaneene), anumite practici orgiastice (prostituţia celor două sexe), „cultul" animalelor constituiau tot atâtea

abominaţiuni pentru unul care fusese crescut în „religia Părinţilor”.

În ce priveşte ieşirea din Egipt, pare sigur că ea reflectă un eveniment istoric. Totuşi, nu e vorba de exodul întregului popor, ci doar a unui grup, şi anume a aceluia condus de către Moise. Alte grupuri îşi începuseră deja penetraţia, mai mult sau mai puţin paşnică, în Canaan.

Ulterior, exodul a fost revendicat de ansamblul triburilor israeliene ca un episod al istoriei lor sfinte. Ceea ce e important pentru problema noastră e faptul că ieşirea din Egipt a fost pusă în legătură cu celebrarea Paştelui. Altfel zis, un sacrificiu arhaic, specific păstorilor nomazi şi practicat de milenii de către strămoşii israeliţilor, a fost revalorizat şi integrat în „istoria sfântă” a iahvismului. Un ritual aparţinând religiozităţii cosmice (sărbătoarea pastorală a primăverii) a fost interpretat drept comemorare a unui eveniment istoric. *Transformarea structurilor religioase de tip cosmic în evenimente ale istoriei sfinte* este caracteristică monoteismului iahvist, şi va fi reluată şi continuată de către creştinism.

59. „Eu sunt cel ce sunt”

În timp ce păştea oile lui Ietro, socrul său, preotul din Madian, Moise a ajuns, traversând puştiul, până la „muntele lui Dumnezeu”, Horeb. Acolo a văzut „o pară de foc ţâşnind din mijlocul unui tufiş”, şi s-a auzit chemat pe nume. Câteva clipe după aceea, Dumnezeu i se revela ca „Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov” (*Ieşirea*, 3: 6). Totuşi, Moise presimte că este confruntat cu un aspect nou al divinităţii, ba chiar cu un zeu nou. El acceptă porunca de a merge să-i afle pe copiii lui Israel, ca să le spună: „Dumnezeul părinţilor voştri m-a trimis la vol. Dar de-mi vor zice: Cum îl cheamă, ce să le spun?” (3: 13). Atunci Dumnezeu îi spune: „Eu sunt cel ce sunt (*ehyèh ášèr ’ehyèh*)” *a* şi îl învaţă să se adreseze fiilor lui Israel cu aceste cuvinte: „ «Eu sunt» m-a trimis la voi” (3: 14).

S-a discutat enorm în jurul acestui nume[306]. Răspunsul lui Dumnezeu este destul de misterios: el face aluzie la modul său de a fi, dar fără să-şi reveleze persoana. Tot ceea ce se poate spune este că numele divin sugerează, pentru a utiliza o expresie modernă, totalitatea fiinţei şi a existentului. Totuşi, Iahve declară că el este zeul lui Avraam şi al altor Patriarhi, şi această identitate este acceptată astăzi de toţi aceia care revendică moştenirea avraamică. În fond, se poate decela o anumită continuitate între Dumnezeul tatălui şi Dumnezeul care i s-a revelat lui Moise. Aşa cum s-a remarcat, „există dintru început realitatea faptului că iahvismul se naşte într-un mediu de păstori şi că se dezvoltă în deşert. Reîntoarcerea la iahvismul pur va fi prezentată ca o întoarcere la situaţia deşertului: acesta va fi «idealul nomad al Profeţilor» „[307]. Ca şi Dumnezeul tatălui, Iahve nu mai e legat de un anumit loc: în plus, el are o relaţie specială cu Moise ca lider al unui grup.

Dar diferenţele sunt semnificative. În timp ce Dumnezeul tatălui era anonim, Iahve este un nume propriu care pune în evidenţă misterul şi transcendenţa sa. Raporturile dintre divinitate şi credincioşi s-au schimbat: nu se mai vorbeşte de „*Dumnezeul* tatălui”, ci de „*poporul* lui Iahve”. Ideea alegerii divine, prezentă în promisiunile făcute lui Avraam (*Facerea*, 12:1-3), se precizează: Iahve numeşte pe urmaşii patriarhilor „poporul meu”; ei sunt, după expresia lui R. De Vaux, „proprietatea sa personală”. În continuarea procesului de asimilare a „Dumnezeului tatălui” cu El, Iahve a fost şi el identificat cu acesta. Iahve a împrumutat de la El structura sa cosmică şi a luat titlul de Rege. „De la religia lui El, iahvismul a luat şi ideea de curte divină alcătuită din *benê' elohim*” *2** Pe de altă parte, caracterul războinic al lui Iahve prelungeşte rolul

306 Vezi bibliografiile recente înregistrate de H. Ringgren, pp. 43 sq., G. Fòhrcr, op. cit., pp. 75 sq., R. de Vaux, Histoire, pp. 321 sq., F.M. Cross, op. cit., pp. 60 sq.

307 R. de Vaux, op. cit., p. 424. în ceea ce urmează, noi folosim analizele sale, pp. 424-431.

Dumnezeului tatălui, protectorul, prin excelenţă, al credincioşilor săi.

Esenţialul revelaţiei este concentrat în Decalog CIeşirea, 20: 3-17; cf. *Ieşirea*, 34: 10-27). În forma sa actuală, textul nu poate să dateze din epoca lui Moise, dar cele mai importante porunci reflectă desigur spiritul iahvismului primitiv. Primul articol al Decalogului: „Să nu ai alţi Dumnezei afară de mine!" arată că nu este vorba de monoteism în sensul strict al cuvântului. Existenţa altor zei nu este negată. În cântecul de victorie înălţat după trecerea mării, Moise exclamă: „Cine este asemenea ţie între dumnezei" (*Ieşirea*, 15: 11). Dar Dumnezeu cere fidelitate absolută, deoarece Iahve este un „Zeu gelos" (*Ieşirea*, 20: 5). Lupta împotriva falşilor zei începe imediat după ieşirea din deşert, cu Baal din Peor. Acolo fiicele moabiţilor i-au invitat pe israeliţi să aducă sacrificii zeilor lor. „Şi mânca poporul din acele jertfe şi închina la dumnezeii lor" (*Numerii*, 25: 2 sq.) provocând mânia lui Iahve. Pentru Israel această luptă începută la Peor continuă şi azi.

Semnificaţia celei de a două porunci: „Să nu-ţi faci chip cioplit…", nu este uşor de sesizat. Nu este vorba de o interzicere a cultului idolilor. Se ştia că imaginile, familiare cultelor păgâne, nu erau decât un receptacul al divinităţii. Probabil, ideea subiacentă în această poruncă implica interdicţia de a-l reprezenta pe Iahve printr-un obiect cultual. Aşa după cum nu avea „nume", Iahve nu trebuia să aibă „chip". Dumnezeu se lăsa văzut, de anumiţi privilegiaţi, direct; pentru restul oamenilor, prin actele sale. Spre deosebire de alte divinităţi din Orientul Apropiat, care se manifestau sub formă umană, animală ori cosmică, Iahve este conceput exclusiv ca antropomorf. Dar el a recurs şi la epifanii cosmice, căci lumea întreagă este creaţia sa.

Antropomorfismul lui Iahve are un dublu aspect. Pe de o parte, Iahve dă dovadă de calităţi şi defecte specific umane: milă şi ură, bucurie şi melancolie, iertare şi răzbunare. (Totuşi el nu arată slăbiciunile şi defectele

zeilor homerici, şi nu acceptă să fie ridiculizat ca anumiţi zei olympieni[308].) Pe de altă parte, Iahve nu reflectă, ca majoritatea divinităţilor, situaţia umană: el nu are o familie, ci doar o curte celestă. Iahve este singur. Trebuie să vedem oare o altă trăsătură antropomorfă în faptul că el cere credincioşilor săi o supunere absolută, ca un despot oriental? E vorba mai degrabă de o dorinţă inumană de perfecţiune şi puritate absolută. Intoleranţa şi fanatismul, caracteristice profeţilor şi misionarilor celor trei monoteisme, îşi au modelul şi justificarea în exemplul lui Iahve.

Tot astfel, violenţa lui Iahve sparge cadrele antropomorfice. „Furia" să se dovedeşte câteodată atât de iraţională încât s-a putut vorbi despre „demonismu1" lui Iahve. Desigur, unele din aceste trăsături negative se vor înăspri mai târziu, după ocuparea Canaanului. Dar „trăsăturile negative" aparţin structurii originare a lui Iahve. În fond, e vorba de o nouă expresie, şi cea mai impresionantă, a zeităţii ca absolut diferită de creaţia sa, ca „alta, prin excelenţă" (acel *ganz andere* al lui Rudolph Otto). Coexistenţa atributelor contradictorii, iraţionalitatea unora din actele sale, îl deosebesc pe Iahve de orice „ideal de perfecţiune" la scară umană. Din acest punct de vedere, Iahve seamănă cu unele divinităţi ale hinduismului, cu Šiva, de exemplu, sau cu Kălï-Durgā. Dar cu o deosebire considerabilă: aceste divinităţi indiene se situează dincolo de morală, şi cum modul lor de a fi constituie un model exemplar, credincioşii lor nu pregetă să-i imite. Dimpotrivă, Iahve acordă cea mai mare importanţă principiilor etice şi moralei practice: cel puţin cinci porunci ale Decalogului se referă la aceasta.

După Biblie, la trei luni după ieşirea din Egipt, în deşertul Sinai a avut loc teofania. „Iar Muntele Sinai fumega tot, pentru că se pogorâse Iahve pe dânsul în foc; şi se ridica din el fum ca fumul dintr-un cuptor, şi tot muntele se cutremură puternic. De asemenea, şi sunetul trâmbiţei se auzea din ce în ce mai tare. Şi Moise grăia, iar

308 Cf. G. Fohrer, op. cit., pp. 78 sq.

Dumnezeu îi răspundea cu glas" de tunet (*Ieşirea*, 19: 18-19). Iahve a apărut atunci israeliţilor rămaşi la poalele muntelui şi a încheiat un legământ cu ei, dictând Legea alianţei, care se deschide cu Decalogul şi comportă numeroase prescripţii în legătură cu cultul CIeşirea, 20: 22-26; 24-26)[309]. Mai târziu, Moise a avut o nouă întrevedere cu Iahve, şi a primit „cele două table ale Legii, table de piatră, scrise cu degetul lui Dumnezeu" (31: 18; cf. O altă versiune, 34: 1, 28). Mendenhall a remarcat[310]că forma stilistică a Legii alianţei aminteşte tratatele suveranilor hittiţi din mileniul al II-lea cu vasalii lor din Asia Mică. Dar analogiile între acestea, deşi reale, nu par decisive.

Nu se ştie nimic precis asupra cultului celebrat de către israeliţi în timpul celor patruzeci de ani petrecuţi în pustiu. *Ieşirea* (26; 38: 8-38) descrie în amănunt sanctuarul din deşert: el constă din „Cortul întâlnirii" care adăposteşte chivotul Legii sau arca Alianţei, ladă de lemn conţinând – după o tradiţie tardivă – tablele Legii (*Deuteronomul*, 10: 1 – 5 etc.). Foarte probabil, această tradiţie reflectă o situaţie reală. Corturi sau litiere cultuale, în care erau purtaţi idolii de piatră, sunt atestate la arabii preislamici. Textele nu menţionează chivotul şi cortul împreună, dar, probabil că, la fel ca la arabi, cortul acoperea chivotul. Precum altădată Zeul Tatălui, Iahve, îşi conducea poporul. Chivotul simboliza această prezenţă invizibilă; dar este imposibil să ştim ce conţinea el.

Conform tradiţiei, Moise a murit în şesurile uscate ale Moabului, în faţa Ierihonului. Iahve i-a arătat ţinutul Canaanului: „Te-am învrednicit să-l vezi cu ochii tăi, dar într-însul nu vei intra" (*Deuteronomul*, 34:4; cf. *Numerii*, 27: 12-14). Această moarte corespunde şi ea personalităţii legendare şi paradigmatice a lui Moise. Tot ce se poate

309 E inutil să precizăm că toate aceste texte au fost redactate, sau editate, mai târziu.

310 C.E. Mendenhall, Law and Covenant in Israel and the Ancient East (1955). Ipoteza a fost acceptată, între alţii, de W.F. Albright, Yahveh and the Gods of Canaan, pp. 107 sq.

spune despre personajul cunoscut sub acest nume este faptul că a fost marcat de întâlnirile, dramatice şi repetate, cu Iahve. Revelaţia căreia Moise i-a fost intermediar, a făcut din el, în acelaşi timp, un profet extatic şi oracular şi un „magician”; modelul preoţilor leviţi şi şeful charismatic prin excelenţă, care a reuşit să transforme un grup de clanuri într-un nucleu de naţiune, poporul lui Israel.

60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului

S-a convenit să se numească epoca Judecătorilor perioada care se întinde între – 1200, când grupul lui Moise a pătruns în Canaan, condus de către Iosua, până către – 1020, când Saul a fost proclamat rege. Judecătorii erau şefi militari, consilieri şi magistraţi. Aceasta este perioada în care alte triburi au acceptat iahvismul, mai cu seamă în urma unor victorii strălucite. Căci Iahve intervine direct în bătălie. El îl asigură pe Iosua: „Nu te teme de ei că i-am dat în mâinile tale!” (*Jos.*, 10: 8). Într-adevăr, Iahve a azvârlit din cer „grindină mare” care a ucis duşmanii cu miile (*Jos.*, 10: 11). După victoria împotriva lui Iabin, regele Canaanului, Debora şi Barac cântă mânia divină: „Când ieşeai tu, Iahve, din Seir… pământul se cutremura şi cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie” (*Judecători*, 5: 4 sq.). Într-un cuvânt, Iahve se dovedeşte mai puternic decât zeii canaaneenilor. Războiul săvârşit în numele său este un război sfânt[311]: bărbaţii sunt consacraţi (*giddeš*, „a sanctifica”) şi trebuie să respecte puritatea rituală. În ce priveşte prada, ea este „interzisă”, adică este

311 G. von Rad, Der heilige Krieg im alten Israel (1951), rezumat de H. Ringgren, op. cit., pp. 66-67. Termenul „interzis" hérém derivă dintr-o rădăcină care înseamnă „sacru". Fenomenul este considerat de Ringgren tipic israelit, dar A. Lods şi W.F. Albright citează alte exemple şi nu numai Ia semiţi; cf. H.H. Rowley, Worship in Ancient Israel, p. 56 şi n. 7.

_ Vezi lista acestor sanctuare în G. Fohrer, op. cit., pp. 111-113. Asupra sincretismului cultelor, vezi G.W. Ahlström, Aspects of Syncretism in Israelite Religion, pp. 11 sq.; H.H. Rowley, op. cit., pp. 58 sq.

în întregime distrusă, oferită prin holocaust lui Iahve.

Dar, adaptându-se la un nou stil de existenţă, iahvismul evoluează şi se modifică. Se remarcă, la început, o reacţie împotriva valorilor exaltate de către toate societăţile de păstori. Legea ospeţiei, lege sacrosanctă la nomazi, este trădată violent de către Iaela: ea invită în cortul ei pe şeful canaanean Sisera, care fugea învins, şi îl ucide în somn (*Judecători*, 4:17 sq.) Sanctuarul mobil din timpul lui Moise cade în desuetudine. Cultul e practicat acum în sanctuare fixe şi în locuri sacre.

Dar, aşa cum trebuie să ne aşteptăm, mai ales confruntarea cu religia canaaneană va fi aceea care va avea consecinţe considerabile. De altfel, această confruntare se prelungeşte până în secolul al VII-lea î.Hr. Ca urmare a asocierii Iahve-El, sanctuarele preiahviste aparţinând cultului lui El, precum şi numeroase sanctuare canaaneene, îi sunt închinate lui Iahve33. Mai surprinzătoare este confuzia care se făcea, în vremea judecătorilor, între Iahve şi Baal. Se întâlnesc nume compuse cu *baal* chiar în familii reputate pentru credinţa lor iahvistă. Faimosul Ghedeon se numeşte şi el Ierubbaal, „Baal luptă” (*Judecători*, 6: 32). Ceea ce presupune că cuvântul *baal*, „Domnul”, era înţeles ca un epitet al lui Iahve, sau că Baal era venerat alături de Iahve[312]. La început, Baal a trebuit să fie acceptat ca „zeu al spaimei”, specialist, prin excelenţă, al fecundităţii. Abia mai târziu, cultul său a fost execrat şi a devenit dovada exemplară a apostaziei.

A fost adoptat în mare parte sistemul sacrificial canaanean. Forma cea mai simplă a sacrificiului consta din ofrande, într-un loc consacrat, a diferite daruri, sau din libaţii de untdelemn şi de apă. Ofrandele erau considerate hrană pentru divinitate (*Judecători*, 6: 19). Israeliţii încep acum să practice holocaustul *Çolah*), pe care îl interpretau ca o oblaţiune oferită lui Iahve. Ei au împrumutat, în plus, numeroase practici canaaneene în relaţie cu agricultură, şi

312 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 56; G. Fohrer, op. cit., p. 105.

chiar anumite ritualuri orgiastice[313]. Procesul de asimilare se intensifică ulterior, sub regalitate, când auzim vorbindu-se de prostituţia sacră a celor două sexe.

Sanctuarele sunt clădite după modelele canaaneene. Ele comportă un altar, *massebah* (pietre ridicate), *asherah* (stâlpi din lemn simbolizând-o pe zeiţa canaaneană cu acelaşi nume), vase pentru libaţiuni. Printre obiectele rituale, reţinem pe cele mai importante: *teraphim*-ul (idoli sau măşti) şi *efod*-v*m\t* (la început un veşmânt aplicat idolului). În jurul sanctuarelor se organizează personalul cultual care le şi păzeşte. E vorba, în primul rând, de preoţi şi de leviţi; ei oferă jertfe şi scrutează voinţa lui Iahve prin intermediul sorţilor şi a *efod*-urilor. Alături de preoţi şi de leviţi se întâlnesc ghicitorii şi prezicătorii (*rō'êh*), dar suntem slab informaţi asupra atribuţiilor lor. Prezicătorii nu erau legaţi de sanctuare precum profeţii (*nâbâim*). Exemplul cel mai ilustru este Valaam (*Numerii*, 22-24): el îl vede pe Iahve în vis sau în stare de veghe; el trebuie să-i *vadă* pe israeliţi pentru a-i putea blestema. Acest tip de extatic este atestat şi în alte societăţi nomade (de exemplu, *kûhin*-ul la arabi)[314].

Mult mai importantă era funcţiunea „profetului" (*nâbî*) v vom reveni asupra acesteia mai departe (116). Pentru moment să adăugăm că profetismul extatic israelit îşi implântă rădăcinile în religia canaaneană[315]. Într-adevăr, cultul lui Baal comporta aceşti *nâbâim* (cf. HI *Regi*, 18:19 sq. /V *Regi*, 10: 19). Dar e vorba de un tip de experienţă extatică destul de comun în Orientul Apropiat antic, cu excepţia Egiptului. Sumerienii cunoşteau „omul care pătrunde în Cer", nume desemnând o călătorie extatică comparabilă aceleia a şamanilor. La Mari, texte din secolul al XVIII-lea vorbesc despre *ûpilum* („cel care

313 G. Fohrer, op. cit., p. 106; G.W. Ahlström, op. cit., pp. 14 sq.

314 J. Pedersen, „The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs"; J. Lindblom, Prophecy in Ancient Israel, pp. 86 sq.

315 Cf. A. Haldar, Association of Cult Prophets among the Ancient Semites, pp. 91 sq., cu bibliografie.

răspunde”) sau de *muhhûm* şi *muhhutûm*, bărbaţi şi femei care primesc oracolele zeilor în vis sau în viziunile lor. Aceşti *ûpilum* şi *muhhûm* corespund *nâbâim*-ilor. Ca şi profeţii lui Israel, ei foloseau fraze oraculare mai degrabă scurte şi îşi trimiteau mesajele regilor, chiar când era vorba de veşti rele sau de critici împotriva anumitor acţiuni ale suveranului[316].

Încă în primele secole ale cuceririi şi colonizării se remarcă o influenţă canaaneană în acelaşi timp profundă şi multiformă. Într-adevăr, se împrumută de la canaaneeni sistemul ritual, locurile sacre şi sanctuarele; clasa sacerdotală se organizează după modele canaaneene. În sfârşit, profeţii care nu vor întârzia să reacţioneze împotriva supremaţiei preoţilor şi împotriva sincretismului cu cultele fertilităţii sunt, ei înşişi, produsul unei influenţe canaaneene. Şi totuşi profeţii se reclamă de la cel mai pur iahvism. Dintr-un anumit punct de vedere, ei aveau dreptate; dar iahvismul pe care îl proclamă asimilase deja elementele cele mai creatoare ale religiei şi culturii canaaneene, atât de violent detestată de către profeţi.

CAPITOLUL VIII

RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI

61. Protoistoria indo-europenilor

Irupţia indo-europenilor în istorie este marcată prin îngrozitoare distrugeri. Între – 2300 şi – 1900, în Grecia, în Asia Mică, în Mesopotamia, numeroase cetăţi sunt prădate şi incendiate; Troia către – 2300, Beycesultan, Tarsus şi vreo trei sute de oraşe şi aglomerări în Anatolia. Documentele menţionează grupuri etnice numite hittiţi, luwieni, mitanni. Dar elemente ariofone sunt atestate şi în alte valuri de năvălitori. Dispersia popoarelor indo-europene începuse cu câteva secole înainte, şi ea s-a

316 Cf. J. Lindblom, op. cit., pp. 29 sq., 85 sq. şi G. Fohrer, op. cit., pp. 225 sq., care citează alte exemple din Babilon şi Asiria.

prelungit timp de două milenii. Către – 1200 arienii pătrunseseră în câmpia indo-gangetică, iranienii erau solid instalaţi în Persia; Grecia şi insulele erau indo-europenizate. Câteva secole mai târziu, indo-europenizarea Indiei, a Peninsulei Italiei, a Peninsulei Balcanice şi a regiunilor carpato-danubiene, a Europei Centrale, Septentrionale şi Occidentale – de la Vistula până la Marea Baltică şi Atlantic – era fie săvârşită, fie considerabil avansată. Acest proces caracteristic – migraţie, cucerire de noi teritorii, supunere, urmată de asimilarea locuitorilor – n-a încetat până în secolul al XIX-lea. Nu se mai cunoaşte un exemplu similar de expansiune lingvistică şi culturală de asemenea proporţii.

De mai mult de un secol, savanţii s-au străduit să identifice patria originară a indo-europenilor, să descifreze protoistoria lor şi să lămurească fazele migraţiilor lor. S-a căutat patria originară în nordul şi centrul Europei, în stepele Rusiei, în Asia Centrală, în Anatolia etc. S-a convenit azi să se localizeze focarul indo-europenilor în regiunile de la nordul Mării Negre, între Carpaţi şi Caucaz[317]. În nordul Mării Negre s-a dezvoltat, între mileniile V-III, cultura zisă de tumuli (*kurgan*). Către – 4000-3500 se remarcă expansiunea sa occidentală până la Tisă. În timpul mileniului următor, reprezentanţii culturii *kurgan* pătrund în Europa Centrală, în Peninsulă Balcanică, în Transcaucazia şi în Anatolia, şi în nordul Iranului (în jur de 3500-3000); în mileniul al m-lea ei ating nordul Europei, zona egeeană (Grecia şi coastele Anatoliei) şi regiunile Mediteranei orientale. După Marija Gimbutas, popoarele care au articulat şi vehiculat cultura tumulilor nu pot fi decât proto-mdo-europenii, iar în ultimele faze ale dispersiunii, indo-europenii.

Oricum ar fi, este sigur că originile culturii indo-europene pornesc din neolitic, poate chiar din mezolitic. Pe de altă parte, este de asemenea sigur că în timpul

317 Vocabularul comun pentru anumite animale (lup, urs, gâscă, somon de râu, viespe, albină) şi arbori (mesteacăn, fag, stejar şi salcie) indică o zonă temperată.

perioadei sale de formaţie această cultură a fost influenţată de către civilizaţiile superioare ale Orientului Apropiat. Utilizarea carului şi a metalului2 a fost transmisă de către o cultură din Anatolia (cultura zisă Kuro-Araxas). În mileniul al IV-lea apar, împrumutate de la popoarele din zona balcano-mediteraneană, statui reprezentând o zeiţă aşezată, făcute din argilă, marmură sau alabastru.

Vocabularul comun arată că indo-europenii practicau agricultura, creşteau vite mari (dar şi porcul şi probabil oaia) şi cunoşteau calul sălbatic sau cel domesticit. Deşi n-au putut niciodată să renunţe la produsele agricole, popoarele indo-europene au dezvoltat cu precădere o economie pastorală. Nomadismul pastoral, structura patriarhală a familiei, gustul pentru incursiuni şi organizarea militară în vederea cuceririlor sunt trăsături caracteristice societăţilor indo-europene. O diferenţiere socială destul de radicală este indicată de contrastul dintre tumuli (morminte construite în formă de casă şi bogat împodobite) şi morminte mult mai sărace. Foarte probabil, tumulii (ikurgari) erau rezervaţi rămăşiţelor pământeşti ale căpeteniilor.

Pentru subiectul nostru e important să precizăm în ce măsură acest mod de existenţă – nomadism pastoral, puternic reorganizat în vederea războaielor şi a cuceririlor – a încurajat şi a facilitat emergenţa valorilor religioase specifice. Este evident că creaţiile societăţilor agricole nu corespund întru totul aspiraţiilor religioase ale unei societăţi pastorale. Pe de altă parte, nu există deloc societate pastorală complet independentă de economia şi religia cultivatorilor. Pe deasupra, în migraţiile şi cuceririle lor, indo-europenii au supus şi au asimilat continuu populaţii agricole sedentare. Altfel spus, destul de curând în istoria lor, indo-europenii au trebuit să cunoască tensiunile spirituale provocate de simbioza unor orientări religioase eterogene, ba chiar antitetice.

62. Primul panteon şi vocabularul religios comun

Se pot reconstitui anumite structuri ale religiei indo-europene comune. Există, mai întâi, indicaţii sumare dar preţioase, aduse de vocabularul religios. De la începutul studierii problemelor, s-a recunoscut radicalul indo-european (de aci înainte prescurtat: i.e.) *deiwos*, „cer", în termenii desemnând noţiunea de zeu (lat. *Deus*, skr. *Deva*, iran. *Div*, lit. *Diewas*, vechi-germ. *Tivar*) şi în numele principalilor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. Ideea de zeu se vădeşte solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină şi de „transcendenţă" (înălţime) şi, prin extensie, cu ideea de suveranitate şi de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie şi paternitate. Cerul (zeul) este prin excelenţă Tatăl: cf. Indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatŭres, latinul Iupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos[318].

Deoarece hierofaniile celeste şi atmosferice joacă un rol capital, e normal ca un anumit număr de zei să fie desemnaţi prin substantivul tunet: germ. Donar, Thōrr, celt. Taranis (Tanaros), balticul Perkūnas, protoslavul Perun etc. Probabil că, deja, în epoca indo-europeană zeul cerului – zeu suprem deoarece e creator al lumii şi cosmocrator – ceda pasul în faţa zeilor furtunii: fenomenul este destul de frecvent în istoria religiilor. Tot astfel, focul provocat de trăsnet este considerat ca fiind de origine celestă. Cultul focului este un element caracteristic al religiilor indo-europene: numele importantului zeu vedic Agni se regăseşte în latinul *ignis*, lituanianul *ugnis*, paleo-slavul *ogni*[319]. Se poate presupune de asemenea că zeul solar deţinea un loc preponderent încă din protoistorie (cf. Vedicul *Sŭrya*, grecul *Helios*, vechiul germ. *Sauil*, vechiul

---

318 Vocabula greacă theos nu se înscrie în aceeaşi serie. Ea derivă dintr-un radical desemnând „sufletul", „spiritul mortului"; cf. lituanianul dwesiu, „a respira", paleoslavul dus. „respiraţie", dusa, „suflet". Se poate deci presupune că theos, „zeu", se dezvoltă plecând de la ideea de morţi divinizaţi.

319 în Iran, numele divinităţii focului este Ătar; dar există indicaţii că, într-o terminologie mai veche a cultului, focul

slav *solnce*, toate desemnând soarele). Dar zeii solari au cunoscut o istorie destul de instabilă la diferitele popoare indo-europene, mai ales după contactul cu religiile din Orientul Apropiat[320]. În ce priveşte Glia (GH'EM), ea era considerată o energie vitală opusă Cerului; dar ideea religioasă a Mamei-Pământ e de dată mai recentă la indo-europeni şi se întâlneşte într-o zonă limitată[321]. Se găseşte şi un alt element cosmic, Vântul, divinizat în lituanianul Wejopatis, „Stăpânul Vântului" şi în iranianul Vayu şi indianul Vâyu. Dar în cazul acestora din urmă e vorba de mai mult decât de nişte epifanii cosmice: ei prezintă, mai ales iranianul Vayu, trăsăturile caracteristice ale zeilor suverani.

Indo-europenii elaborează o mitologie şi o teologie specifice. Ei practicau sacrificii şi cunoşteau valoarea magico-religioasă a cuvântului şi a cântecului (KAN). Ei posedau concepţii şi ritualuri care le permiteau să consacre spaţiul şi să „cosmizeze" teritoriile în care se instalau (acest scenariu mitico-ritual este atestat în India antică, la Roma şi în rândul celţilor) şi care le permiteau, în plus, să reînnoiască periodic lumea (prin luptă ritualică între două grupuri de celebranţi, rit din care subzistă urme în India şi în Iran). Zeii erau consideraţi ca fiind prezenţi la festivităţi, alături de oameni, şi ofrandele aduse lor erau arse. Indo-europenii nu ridicau sanctuare: foarte probabil, cultul era celebrat într-o incintă consacrată, sub cerul liber. O altă trăsătură caracteristică: transmisia orală a tradiţiei şi, în timpul întâlnirii cu civilizaţiile din Orientul Apropiat, interzicerea de a folosi scrisul.

Dar, cum era de aşteptat, având în vedere numeroasele secole care separă primele migraţii indo-europene (hittiţi, indo-iranieni, greci, italici) de ultimii

---

320 s e chema + agni şi nu ātar: vezi Stig Wikander, Der arische Männerbund, pp. 77 sq.

321 Adăugăm că, mai târziu, omul, ca făptură terestră (GH'MON), se opune în Occident fiinţelor celeste, în vreme ce în Orient găsim o concepţie despre om ca făptură raţională, (MeNU), opusă animalelor; cf. Devota, Origini indo-europene, pp. 264 sq.

(germani, balto-slavi), moştenirea comună nu este întotdeauna recognoscibilă în vocabular, nici în teologiile şi mitologiile epocii istorice. Trebuie ţinut cont, pe de o parte, de diferitele contacte culturale realizate în cursul migraţiilor; nu trebuie uitat, pe de altă parte, că nicio tradiţie religioasă nu se prelungeşte indefinit fără schimbări, produse fie de noi creaţii spirituale, fie prin împrumut, simbioză sau eliminare.

Vocabularul reflectă acest proces de diferenţiere şi de inovare, început probabil din protoistorie. Exemplul cel mai semnificativ este absenţa unui termen specific, în indo-europeana comună, desemnând „sacrul". Pe de altă parte, în iraniană, în latină şi în greacă dispunem de doi termeni: av. *Spenţă*/*yaomãta* (cf., de asemenea, got. *Hails*/*weih*) v lat. *Sacer*/*sanctus*v gr. *Hiéros*/*hágios*. „Studiul fiecăruia din cuplurile atestate... ne face să presupunem, în preistorie, o noţiune cu faţă dublă: pozitivă, «ceea ce este încărcat cu prezenţă divină» şi negativă «ceea ce este interzis atingerii oamenilor»."[322] De asemenea, după Benveniste, nu exista un termen comun pentru a desemna „sacrificiul". Dar această absenţă „are drept compensaţie, în diversele limbi şi adesea în interiorul fiecăreia, o mare diversitate de desemnări corespunzând diverselor forme de acţiune sacrificială: libaţie (*syi*. *Juhoti*, gr. *SpéndÖ*), legământ verbal solemn (lat. *Uoueo*, gr. *Eúkhomai*), banchet somptuos (lat. *Daps*), fumigaţie (gr. *Thúō*), rit al luminii (lat. *Lustro*)" 8. Cât despre, rugăciune", terminologia s-a constituit plecând de la două rădăcini5 în plus, sacralitatea reprezentată de Soare a permis, în vremea sincretismului greco-oriental, o îndrăzneaţă reelaborare teologică şi filosofică, astfel încât s-ar putea spune că zeul solar a fost

322 E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, II, p. 179. Cât priveşte religia, „neconcepând această realitate omniprezentă ca o instituţie separată, indo-europenii nu aveau termen pentru a o desemna", ibid., p. 265. Georges Dumézil a analizat în mai multe rânduri vocabularul indo-european al sacrului; vezi, ultima. La religion romaine archaïque (ediţia a 2-a, 1974), pp. 131-146.

ultima teofanie cosmică ce avea să dispară în faţa diferite[323]. Pe scurt, încă din protoistoria comună, diversele popoare indo-europene marcau o tendinţă continuă în a reinterpreta tradiţiile religioase. Acest proces s-a intensificat în cursul migraţiilor.

63. Ideologia tripartită indo-europeană

Fragmentele diferitelor mitologii indo-europene constituie o sursă importantă. Desigur, aceste fragmente sunt de vârste diferite şi ne-au fost transmise prin documente eterogene şi de valoare inegală: imnuri, texte rituale, poezie epică, comentarii teologice, legende populare, istoriografii, tradiţii tardive înregistrate de autorii creştini, după convertirea popoarelor Europei Centrale şi Septentrionale. Totuşi, toate aceste documente sunt preţioase, căci ele păstrează sau reflectă (chiar deformate) numeroase concepţii religioase originare. Exagerările şi erorile „mitologiei comparate", aşa cum o înţelegeau Max Müller şi epigonii săi, nu trebuie să ne interzică utilizarea acestor materiale. Este suficient să nu ne înşelăm asupra valorii lor documentare. Un mit atestat în Rig Veda nu poate fi posterior mileniului al II-lea î.Hr., în timp ce tradiţiile consemnate de Titus Livius, de epopeea irlandeză sau de Snorri Sturluson, sunt, din punct de vedere cronologic, considerabil mai tinere. Dar dacă astfel de tradiţii sunt în deplin acord cu mitul vedic, este greu să ne îndoim de caracterul lor comun indo-european, mai ales dacă o astfel de verificare a mărturiilor nu este izolată, ci poate fi articulată într-un sistem.

Este ceea ce a demonstrat Georges Dumézil într-o serie de lucrări care au înnoit radical studiul comparat al mitologiilor şi religiilor indo-europene. Nu este cazul să le rezumăm aici. E de ajuns să spunem că cercetările

323 Gruparea dialectală originară hittită-slavă-baltică-armeană (-germanică?) atestă forme înrudite cu hitlitul maltai — „a se ruga", în timp ce iraniana, celta, greaca prezintă termeni derivaţi din rădăcina +ghwedh — „a se niga, a dori";

savantului francez au degajat o structură fundamentală a societăţii şi ideologiei indo-europene. Diviziunii societăţii în trei clase – preoţi, războinici, agricultori-erescători de vite – îi corespundea o ideologie trifuncţională: funcţia suveranităţii magice şi juridice, funcţia zeilor forţei războinice şi, în sfârşit, aceea a divinităţilor fecundităţii şi prosperităţii economice. La indo-iranieni sesizăm mai bine această diviziune tripartită a zeilor şi a societăţii. Într-adevăr, în India veche, claselor sociale *brahmana* (preoţi, sacrificatori), *kşatriya* (militari, protectori ai comunităţii) şi *vaisya* (producători) le corespund zeii Varuna şi Mitra, Indra şi gemenii Năsatya (sau Ašvinii). Aceiaşi zei se regăsesc, citaţi în aceeaşi ordine, în tratatul încheiat de un rege hittit, către 1380, cu un şef al paraindienilor (Mitani) în Asia Mică: Mitra– (V) aruna variantă Uruvana, Indara, cei doi Năsatya. La fel, Avesta face distincţie între preoţi (*ãthra*. *Van*), războinici (luptând în care, *rathaĕ-štar*), crescătorii agricultori (*vastryō fsuyant*) v cu deosebirea că, în Iran, această diviziune socială nu s-a înăsprit într-un sistem de caste. După Herodot (IV, 5-6), sciţii iranieni cunoşteau şi ei împărţirea în trei clase şi tradiţia s-a menţinut până în secolul al XIX-lea, la osetinii din Caucaz, descendenţi direcţi ai sciţilor.

Cel ţii împărţeau societatea în druizi (preoţi, jurişti), aristocraţie militară (*fīaith*, literal, „putere”, echivalentul skr. *Kşatră*) şi *bó airig*, oameni liberi (*airig*) posesori de vaci (*bă*). După Dumézil, se poate discerne o diviziune asemănătoare în tradiţiile mitice, dar puternic istoricizate, ale întemeierii Romei: regele Romulus, protejat de Jupiter; etruscul Lucumon, tehnician al războiului; Tatius şi sabinii care aduc femeile şi bogăţiile. Triada capitolină – Jupiter, Marş, Quirinus – constituie întrucâtva modelul divin, celest al societăţii romane. În sfârşit, o triadă analoagă domină religia şi mitologia scandinavă: zeul suveran Othin, Thõrr, luptătorul şi Freyr, patronul fecundităţii.

Diviziunea primei funcţii în două părţi sau tendinţe complementare – suveranitate magică şi suveranitate juridică – este clar ilustrată în cazul cuplului Varuna şi

Mitra. Pentru vechii indieni, Mitra este, într-adevăr, zeul suveran „sub aspectul său raţional, clar, ordonat, calm, binevoitor, sacerdotal – şi Varuna, suveranul sub aspectul său agresiv, sumbru, inspirat, violent, teribil, războinic”[324]. Or, acelaşi diptic se regăseşte mai cu seamă la Roma, cu aceleaşi opoziţii şi aceleaşi alternanţe: pe de o parte opoziţia între Luperci – tineri alergând goi de-a lungul oraşului şi atingându-le pe trecătoare cu o fâşie din piele de capră, pentru a le fecunda – şi flamini, preoţii prin excelenţă; pe de altă parte, structurile şi comportamentele diferite ale primilor doi regi ai Romei: Romulus, care întemeiază cele două culte ale lui Jupiter cel temut, şi Numa, care întemeiază un sanctuar pentru *Fides Publica* şi profesează o devoţiune cu totul particulară faţă de această zeiţă care garantează bună credinţă şi înregistrează jurămintele. Opoziţia Romulus-Numa conţine în principiul său opoziţia Luperci-flamini şi, pe de altă parte, ea corespunde în toate privinţele polarităţii Varuna-Mitra.

Analizând cele două aspecte ale suveranităţii divine la indieni şi la romani, Georges Dumézil a subliniat cu pertinenţă deosebirile. În India vedică, la fel ca şi la Roma, se recunoaşte aceeaşi structură indo-europeană, dar cele două „câmpuri ideologice” nu sunt omogene. „Romanii gândesc *istoric*, în vreme ce indienii gândesc *fabulos*. Romanii gândesc *naţional*, indienii *cosmic’4*. Gândirii empirice, relativiste, politice, juridice a românilor i se opune gândirea filosofică, absolută, dogmatică, morală şi mitică a indienilor[325]. Se pot discerne diferenţe asemănătoare în „câmpurile ideologice” şi la alte popoare indo-europene. Aşa cum am spus, documentele de care dispunem constituie expresiile specifice ale diferitelor popoare ariofone, în decursul istoriei. În fapt, ceea ce putem surprinde e numai *structură generală* a ideologiei indo-europene, nu gândirea şi practicile religioase ale comunităţii originare. Dar această structură ne informează cu privire la tipul de experienţă şi de speculaţie religioasă

324 G. Dumézil, Mitra-Varuna (ediţia a 2-a, 1948), p. 85.

325 G. Dumézil, Servius el la Fortune, pp. 190-192.

propriu indo-europenilor. Ea ne permite, în plus, să apreciem creativitatea specifică a fiecăruia dintre popoarele ariofone.

Cum era de prevăzut, cea mai mare diversificare morfologică este atestată la nivelul celei de a treia funcţii, căci expresiile religioase în legătură cu abundenţa, pacea, fecunditatea sunt în chip necesar în relaţie cu geografia, economia şi situaţia istorică a fiecărui popor. În ce priveşte funcţia a doua, forţa fizică, în special uzul forţei în bătălii, Georges Dumézil a pus în lumină un anumit număr de corespondenţe între India (aparţinând de acum indo-europenilor), Roma şi lumea germanică. Astfel, proba iniţiatică prin excelenţă consta, foarte probabil, din lupta tânărului războinic împotriva a trei adversari sau a unui monstru tricefal (reprezentat de un manechin?). Într-adevăr, un scenariu asemănător se lasă descifrat în povestea luptei victorioase a eroului irlandez Cuchulainn împotriva celor trei fraţi, şi în lupta celui de al treilea, Horaţiu, împotriva celor trei Curiaţi; de asemenea, în mitul lui Indra şi cel al eroului iranian Thraêtaona, ucigând, fiecare, un monstru cu trei capete. Victoria stârneşte la Cuchulainn şi Horaţiu o „furie" (*furor*, celticul *ferg*) periculoasă pentru societate şi care trebuie exorcizată ritualic. În plus, tema mitică a celor „trei păcate" ale lui Indra găseşte asemănări, în Scandinavia, în gesta eroului Starcatherus şi, în Grecia, în mitologia lui Herakles[326]. Foarte probabil, aceste teme mitico-rituale nu epuizau mitologia şi tehnicile războinicului din epoca comună indo-europeană. Dar este important să constatăm că ele s-au păstrat la cele două extreme ale dispersiei, în India şi Irlanda.

Atât cât se poate judeca, ideologia tripartită

326 Aceste trei păcate se comit în legătură cu cele trei funcţiuni, situându-se, într-adevăr, în domeniile de ordin religios, al idealului războinic, al fertilităţii — ceea ce confirmă ipoteza trifuncţională. Să adăugăm că identificarea unui motiv indo-european comun, în mitologia lui Herakles, este semnificativă, căci, în Grecia, ideologia tripartită a fost foarte curând dezarticulată ca rezultat al simbiozei cu cultura egeeană.

constituia un sistem coerent dar flexibil, completat în chip divers de o multitudine de forme divine, de idei şi practici religioase. Vom avea ocazia să apreciem numărul şi importanţa lor studiind separat diferitele religii indo-europene. Sunt motive să credem că ideologia tripartită, deşi elaborată într-o epocă comună, îndepărtase sau reinterpretase radical concepţii de asemenea venerabile, de exemplu aceea a zeului Cerului, creator, suveran şi Tată. Deposedarea lui Dyauspitar în folosul lui Varuna, ale cărei urme se găsesc în *Rig Veda*, pare să reflecte, sau să prelungească, un proces mult mai vechi.

64. Arienii în India în perioada lor comună, triburile indo-europene se desemnau printr-un termen semnificând „(om) nobil", *airya* în avestică, *urya* în sanscrită. Arienii începuseră să pătrundă în India de nord-vest la începutul mileniului al II-lea; patru sau cinci secole mai târziu ocupau regiunea celor „Şapte Râuri", *săptă sindhavah*[327], adică bazinul Indusului superior, Pendjabul. După cum am văzut (39), este posibil ca năvălitorii să fi atacat şi ruinat anumite oraşe harappiene. Textele vedice evocă luptele împotriva acelor *dăsa* ori *dasyu*, în care se pot recunoaşte continuatorii sau supravieţuitorii civilizaţiei Indusului. Ei sunt descrişi ca având pielea neagră, „fără nas", vorbind o limbă barbară şi practicând cultul falusului (*šišna deva*). Sunt bogaţi în turme şi locuiesc în oraşe întărite (*pur*). Acestea sunt „fortăreţele" pe care Indra – supranumit *purandara*, „distrugătorul de cetăţi" – le asedia şi le dărâma cu sutele. Luptele au avut loc înainte de compunerea imnurilor, căci amintirea lor e puternic mitologizată. *Rig Veda* mai menţionează şi o altă populaţie vrăjmaşă: *pani*, cei care fură vaci şi resping cultul vedic. E probabil ca Hariyûpâyä, oraş pe malurile râului Ravi, să fie identic cu Harappa. În plus, textele vedice fac aluzie la ruinele (*arma*, *armaka*) locuite de „vrăjitoare"; ceea ce arată că arienii asociau oraşele ruinate cu vechii locuitori

327 Numele este cunoscut şi în Avesta: Haptahindu.

ai regiunii[328].

Totuşi simbioză cu aborigenii începe destul de devreme. Astfel, dacă în cărţile târzii ale *Rig Vedei* cuvântul *dăsa* înseamnă „sclav", desemnându-i pe acei *Dăsa* învinşi, alţi membri ai populaţiei supuse par să se fi integrat convenabil în societatea ariană; de pildă, şeful Dăsa este lăudat pentru că îi ocroteşte pe brahmani (RV, VIII, 46,32). Căsătoriile cu femei autohtone lasă urme în limbă. Sanscrita vedică posedă o serie de foneme, în special consoanele cerebrale, pe care nu le găsim în niciun alt idiom indo-european, nici chiar în iraniană. E foarte verosimil că aceste consoane oglindesc pronunţia aborigenilor în efortul lor de a învăţa limba stăpânitorilor lor. Tot aşa, vocabularul vedic păstrează un mare număr de cuvinte anariene. În plus, anumite mituri sunt de origine autohtonă[329]. Acest proces de simbioză rasială, culturală şi religioasă, atestat din cele mai vechi timpuri, se va amplifica pe măsură ce arienii vor înainta în câmpia Gangelui.

Indienii vedici practicau agricultura, dar economia lor era mai ales pastorală. Vitele îndeplineau rolul monedei. Se consuma laptele şi produsele lui, precum şi carnea bovinelor. Calul era foarte preţuit, dar nu era folosit decât în războaie, incursiuni şi rituale regale (cf. 73). Arienii nu aveau oraşe şi nu cunoşteau scrierea. În ciuda simplităţii culturii lor materiale, dulgherii şi făurarii în bronz se bucurau de un înalt prestigiu[330]. Fierul începe să fie folosit abia către – 1050.

Triburile erau conduse de şefi militari, *răjă*. Puterea acestor regi mărunţi era îngrădită de către sfaturile obştei

---

328 B. şi R. Alchin, The Birth of Indian Civilization, p. 155. Transformarea duşmanilor tereştri în „demoni", „fantome" sau „vrăjitori" e un fenomen destul de frecvent; vezi M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, pp. 51 sq.

329 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 348 sq., 409.

330 Bineînţeles, trebuie completată această descriere a culturii materiale cu „lumea paralelă" a valorilor magico-reli- gioase ale uneltelor şi a mitologiilor lor.

(*sabhã* şi *samiti*). Către finele epocii vedice, organizarea societăţii în patru clase sociale era terminată. Termenul *varna*, desemnând clasele, înseamnă „culoare”: indiciu al multiplicităţii etnice care a stat la temelia societăţii indiene.

Imnurile nu ne dezvăluie decât unele aspecte ale vieţii în epoca vedică. Tabloul e mai degrabă sumar. Arienii iubesc muzica şi dânsul; cântă din flaut, lăută şi harpă. Le plac băuturile îmbătătoare, *soma* şi *sură*, aceasta din urmă fără semnificaţie religioasă. Jocul de zaruri era destul de popular: un întreg imn din *Rig Veda* (X, 34) îi este consacrat. Numeroase imnuri fac aluzie la conflictele dintre diversele triburi ariene. Cel mai însemnat dintre ele, tribul Bharata, triumfase sub conducerea regelui Sudas asupra a zece prinţi confederaţi. Dar *Rig Veda* este destul de săracă în date istorice. Numele unor triburi vedice – de pildă, cel al tribului Bharata – reapar în literatura posterioară. *Mahăbhărata*, alcătuită la cel puţin cinci sau şase secole după epoca vedică, relatează marele război dintre fiii lui Kuru şi verii lor, fiii lui Pându. Conform tradiţiei păstrate în textele Purăná, acest război ar fi avut loc către – 1400, în Madhyadeša, în centrul peninsulei, fapt care arată pătrunderea arienilor dincolo de Gange. În vremea când s-a redactat marele tratat teologic *Šatapaâha Brûhmana*, între – 1000 şi – 800, erau arianizate provinciile Kosala şi Videha. La rândul său, *Rãmãyăna* arată că influenţa ariană se întindea spre sud.

Adversarii arienilor au fost mitologizaţi, metamorfozaţi în „demoni” şi „vrăjitori”; tot astfel, luptele pentru cucerirea teritoriului au fost transfigurate, mai precis asimilate luptelor lui Indra împotriva lui Vrtra şi a altor Fiinţe „demonice”. Vom discuta mai târziu implicaţiile cosmologice ale unor astfel de lupte exemplare (68). Pentru moment, să precizăm că ocuparea unui nou teritoriu devenea legitimă prin ridicarea unui altar *gărhapatya*) dedicat lui Agni[331]. „Se zice despre cineva că

331 Cf. A.K. Coomaraswamy, The Rigveda as Land-náma-bok, p. 16; M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, p. 22.

s-a instalat (*avasyati*) când şi-a construit un *gărhapatya*, şi toţi aceia care construiesc altarul focului sunt stabiliţi" (*Šatapaâha Br.*, VII, 1,1, 1 – 4). Dar ridicarea unui altar dedicat lui Agni nu este altceva decât imitarea rituală a Creaţiei. Altfel spus, teritoriul ocupat este, în prealabil, transformat din „haos" în „cosmos"; el primeşte, prin puterea ritului, o „formă" şi devine *real*.

După cum vom vedea imediat, panteonul vedic este dominat de zei masculini. Cele câteva zeiţe, cărora li se cunoaşte numele, joacă un rol mai degrabă şters: enigmatica Aditi, Mama zeilor; Usás, zeiţa dimineţii; Rărtri, Noaptea, căreia îi e consacrat un frumos imn (RV, X, 127). Cu atât mai semnificativă este deci poziţia dominantă a Marii Zeiţe în hinduism: ea ilustrează, desigur, triumful religiozităţii extrabrahmanice şi, totodată, puterea creatoare a spiritului indian. Evident, trebuie ţinut seama de faptul că textele vedice reprezintă sistemul religios al unei elite sacerdotale care era în serviciul unei aristocraţii militare; restul societăţii – adică majoritatea, cei din castele *vaiéya* şi *sudra* – împărtăşeau probabil idei şi credinţe asemănătoare cu acelea pe care le regăsim, cu două mii de ani mai târziu, în hinduism[332]. Imnurile nu reflectă religia vedică în ansamblul său; ele au fost compuse pentru un auditoriu preocupat mai ales de bunurile terestre: sănătate, viaţă îndelungată, copii numeroşi, turme bogate, avere[333]. Este, aşadar, posibil să ne gândim că anume concepţii religioase, care vor deveni populare mai târziu, erau deja articulate în epoca vedică.

Puterea creatoare a spiritului indian, pe care am evocat-o mai sus, apare mai ales în procesul de simbioză, de asimilare şi revalorizare care a dus la arianizarea Indiei şi, mai târziu, la hinduizarea ei. Căci acest proces, de mai

---

332 Cf. Louis Renou, Religions of Ancient India, p. 6.

333 Ceea ce ne aduce aminte de situaţia religiei greceşti în epoca homerică: poemele se adresau unei elite militare, puţin sau deloc interesată de misterele fertilităţii cosmice şi de postexistenţa sufletului, mistere care dominau, totuşi, activitatea religioasă a soţiilor şi a supuşilor lor.

multe ori milenar, s-a înfăptuit în confruntare cu sistemul religios elaborat de către brahmani pe baza „revelaţiei" vedice (*sruti*). În cele din urmă, unitatea religioasă şi culturală a Indiei a fost rezultatul unui lung şir de sinteze, înfăptuite sub semnul poeţilor-filosofi şi al ritualiştilor epocii vedice.

65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii

Imnurile nu prezintă cea mai veche formă a religiei vedice. Dyaus, zeul indo-european al cerului, dispăruse deja din cult. Numele său a ajuns, în epoca *Vedelor*, să însemne „Cerul" său „ziua". Vocabula indicând personificarea *sacralităţii* uraniene a sfârşit prin a desemna un *fenomen* natural. Este vorba de un proces destul de frecvent în evoluţia zeilor celeşti: ei pălesc în faţa altor zeităţi şi devin *dii oţioşi*. Doar în măsura în care este venerat ca Zeu Suveran, reuşeşte un zeu celest să-şi păstreze prestigiul iniţial[334]. Totuşi, poeţii vedici îşi amintesc încă de „Cerul care ştie totul" (*Atharva Veda*, 1,32,4) şi îl invocă pe „Cerul Părinte", Dyauspitar (*ibid.*, VI, 4, 3); Dyaus este prezent, mai ales, în cuplul primordial, Dyāvāprithivï, „Cerul şi Pământul" (*RV*, 1,160).

Foarte curând, locul lui Dyaus a fost luat de Varuna, Zeul Suveran prin excelenţă. Nu se cunosc bine etapele care au precedat promovarea sa la rangul de Rege Universal, *samraj* (*RV*, VII, 82, 2). Varuna este desemnat mai ales cu titlul de *asura*, titlu pe care îl posedă şi alţi zei, de pildă Agni (*e.g. AV*, 1,101 etc.). Or, Asurii constituiau familia divină cea mai veche CAV, VI, 100, 3). Textele vedice fac aluzie la conflictul care i-a opus pe zei (*deva*) Asurilor. Acest conflict va fi pe larg înfăţişat şi comentat, în epoca postvedică, în textele *Brahmana*, tratate consacrate misterului sacrificiului. Într-adevăr, victoria zeilor a fost hotărâtă când Agni, la îndemnul lui Indra, i-a abandonat pe Asuri, care nu posedau sacrificiul (*RV*, X, 124: V, 5); la

334 Cf. M. Eliade, Traité d'histoire des religions, pp. 68 sq.

puţin timp după aceasta, Devii le-au răpit Asurilor Cuvântul sacrificial (Vāc). Indra l-a invitat atunci pe Varuna să treacă în regatul său (RV, V, 5). Victoria zeilor Deva asupra celor Asura a fost asimilată triumfului lui Indra asupra Dasyuţilor, care au fost totodată azvârliţi în întunericul cel mai adânc (*AV*, IX, 2,17; cf. *RV*, VII, 99,4 etc.).

Acest conflict mitic reflectă lupta „zeilor tineri", condu-şi de Indra, împotriva unui grup de divinităţi primordiale. Faptul că zeii Asura sunt cunoscuţi ca „magicieni" prin excelenţă (*AV*, HI, 9,4; VI, 72,1) şi că au fost asimilaţi cu *sudra*, nu înseamnă că ei reprezintă pe zeii populaţiilor autohtone prearіene. În Vede, titlul *asura* constituie un epitet întrebuinţat pentru oricare zeu, chiar pentru Dyaus şi Indra (acesta din urmă e numit „Suveranul Asurilor", *AV*, VI, 83,3). Altfel spus, termenul *asura* se referă la puterile sacre specifice unei situaţii primordiale, în speţă aceleia care există înainte de alcătuirea prezentă a lumii. „Zeii cei tineri", Deva, n-au pierdut ocazia să-şi însuşească aceste puteri sacre; acesta e motivul pentru care ei beneficiază de epitetul *asura*.

E important de subliniat că „vremea Asurilor" precedă epoca actuală, condusă de către Deva. În India, ca şi în numeroase religii arhaice şi tradiţionale, trecerea de la o epocă primordială la epoca actuală este explicată în termeni cosmogonici: trecerea de la o „stare" haotică la o lume organizată, un „Cosmos". Vom regăsi acest fundal cosmogonic în bătălia mitică a lui Indra împotriva Dragonului primordial, Vjtra (68). Or, ştim că Varuna, ca zeu primordial, *asura*, prin excelenţă, a fost identificat cu Vjtra. Această identificare a făcut posibil un şir de speculaţii esoterice asupra misterului bi-unităţii divine.

66. Varuna: Rege Universal şi „magician"; „*/ta*" şi „máyá"

Textele vedice îl înfăţişează pe Varuna ca Zeu Suveran: el domneşte peste lume, zei (*deva*) şi oameni. El „a întins pământul, ca un măcelar care jupoaie pielea

animalului ucis, şi o aşterne ca pe un covor înaintea Soarelui". El „a pus laptele în vaci, înţelegere în inimi, focul în ape, soarele pe cer, *soma* pe munte" (*RV*, V, 85,1-2). Cosmocrator, el posedă unele atribute ale zeilor celeşti; el este *višvadaršata*, „pretutindeni vizibi1" (*RV*, VIU, 41,3), omniscient (*AV*, IV, 16,2-7) şi infailibil (*RV*, IV, 16,2-7). El are „o mie de ochi" (*RV*, VII, 34,10), formulă mitică pentru stele. Întrucât „vede tot" şi nu-i scapă niciun păcat, oricât de ascuns ar fi, oamenii se simt „că sclavii" în prezenţa lui (*RV*, 1,25,1). „Suveran teribi1", adevărat „maestru al legăturilor'4, el are puterea magică de a lega de la distanţă victimele sale precum şi de a le dezlega. Numeroase imnuri şi ritualuri au ca obiect ocrotirea ori eliberarea omului de „capcanele lui Varuna" 21. El este înfăţişat cu o funie în mâini, şi, în ceremonii, tot ceea ce e legat de el, începând cu nodurile, se cheamă „varunian".

În ciuda acestor prestigii spectaculoase, Varuna e deja în declin în epoca vedică. El e departe de a se bucura de popularitatea lui Indra, de pildă. Dar de el se leagă două noţiuni religioase care vor avea un viitor excepţional: *rta* şi *mãyă*. Cuvântul *fta*, participiu trecut de la verbul „a se adapta", desemnează ordinea lumii, ordine cosmică, liturgică şi morală, în acelaşi timp22. Nu există vreun imn închinat lui *rta*, dar termenul este citat frecvent (mai mult de 300 de ori în *Rig Veda*). Se proclamă că făurirea lumii s-a făcut în conformitate cu *rta*, se repetă că zeii acţionează potrivit lui *rta*, că *rta* stăpâneşte atât ritmurile cosmice, cât şi conduită morală. Acelaşi principiu guvernează şi asupra cultului. „Tronul lui *fta*" se află în cel mai de sus cer sau în altarul focului.

Or, Varuna a crescut în „casa" lui *rta*, declară că îl iubeşte pe *rta* şi mărturiseşte pentru *rta*. Varuna e numit „Regele lui r/a" şi se zice că această normă universală, identificată cu adevărul, se „întemeiază" în el. Cel care încălcă legea este răspunzător în faţa lui Varuna, şi doar Varuna, şi numai el, restabileşte ordinea compromisă prin păcat, eroare ori neştiinţă. Vinovatul aşteaptă absolvirea prin intermediul sacrificiilor (prescrise, de altfel, de

Varuna însuşi). Toate acestea pun în lumină structura sa de zeu-cosmocrator. Cu timpul, Varuna va deveni un *deus otiosust* supravieţuind mai ales în erudiţia ritualiştilor şi în folclorul religios. Totuşi, raporturile sale cu ideea de ordine universală sunt suficiente ca să-i asigure un loc important în istoria spiritualităţii indiene[335].

La prima vedere, pare paradoxal ca păstrătorul lui rta să fie, în acelaşi timp, strâns legat de *mãyă*. Legătura este totuşi uşor de înţeles dacă ţinem cont de faptul că creativitatea cosmică a lui Varuna are un aspect „magic", totodată. Termenul *mûyă* este derivat de către aproape toţi lingviştii de la rădăcina *mă*, „a schimba". În *Rig Veda*, *mûyă* desemnează „schimbarea stricătoare sau dăunătoare a bunelor mecanisme, schimbarea demonică şi înşelătoare şi, totodată, stricarea stricăciunii"[336]. Altfel spus, există *mûyă* rele şi *mûyă* bune. În primul caz este vorba de „vicleşuguri" şi de „vrăji", în special de vrăji de transformare de tip demonic, precum acelea ale Şarpelui Vţtra, care este *mûyin*-ul, adică magicianul, *trickster*-ui, prin excelenţă. O astfel de *mûyă* alterează ordinea cosmică, împiedică, de pildă, mersul soarelui sau ţine apele legate etc. Cât despre bunele *mûyă*, ele sunt de două feluri: 1) *mûyă* de luptă, „anti-māyà" folosite de Indra când îşi măsoară forţele cu fiinţele demonice[337]; 2) *mûyă* creatoare de forme şi de fiinţe, privilegiu al zeilor suverani şi în primul rând al lui Varuna. Această *mûyă* cosmologică poate fi considerată ca echivalând cu *rta.* Într-adevăr, numeroase pasaje prezintă alternanţa zilei cu noaptea, mersul soarelui, căderea ploii şi alte fenomene care ţin de *rta*, ca rezultate ale acestei *mûyă* creatoare.

---

335 în limba clasică, termenul rta va fi înlocuit de vocabula dharma, al cărei destin grandios îl vom urmări mai târziu, în Rig Veda, dhâman şi dhârman se citează de 96 şi, respectiv, 54 de ori.

336 Cf. G. Dumézil, art. cit., pp. 142 sq., cu bibliografic.

3372 3 „El i-a înfrânt pe màyin-\ prin mâyd; acesta este laitmotivul a numeroase texte (Bergaigne, III, p. 82). Printre „vrăjile" lui Indra se numără în primul rând puterea sa de transformare; cf. M. Eliade, Images et Symboles, pp. 131 sq.; G. Dumézil, op. cit., pp. 143-1".

Aşadar în *Rig Veda*, cu vreo 1500 de ani înainte de Vedānta clasică, se percepe sensul iniţial al conceptului de *măyã* „schimbare voită”, adică prefacere – creaţie sau distrugere – şi „prefacere a prefacerii”. Remarcăm încă de acum că originea conceptului filosofic de *măyă* – iluzie cosmică, irealitate, nonfiinţare – se află în egală măsură în ideea de „schimbare”, de alterare a ordinii cosmice, deci de *transformare magică* sau *demonică*, precum şi în ideea de *putere creatoare* a lui Varuna, care, prin intermediul *măyã* sale, restabileşte ordinea Universului. Înţelegem astfel de ce *măyã* a ajuns să însemne *iluzie cosmică*: pentru că, de la început, e vorba de o noţiune ambiguă, ba chiar ambivalenţă; nu numai alterare demonică a ordinii cosmice, ci şi creativitate divină, totodată. Mai târziu, Cosmosul însuşi va deveni, în Vedānta, *o „transformare”* iluzorie, altfel spus un sistem de schimbări lipsit de realitate.

Revenind la Varuna, să precizăm că modalitatea sa de existenţă – suveran teribil, magician şi maestru al capcanelor – permite o apropiere surprinzătoare cu dragonul Vţtra. Orice am crede despre înrudirea etimologică a numelor lor[338], e de remarcat că ambii zei sunt în relaţie cu Apele, şi în primul rând cu „Apele prizoniere” (fiarele Varuna a ascuns marea...”, *RV*, IX, 73,3). Noaptea (nonmanifestatul)[339], Apele (virtualul, seminţele), „transcendenţa” şi „nonacţiunea” (trăsături ale zeilor suverani) au o solidaritate mitică şi metafizică, totodată, pe de o parte, cu „legăturile” de orice fel şi, pe de altă parte, cu dragonul Vţtra, care, după cum vom vedea, a „întemniţat”, a „oprit” şi „înlănţuit” Apele.

Mai mult încă, Varuna este asimilat cu Şarpele Ahi şi cu Vţtra[340]. În *Atharva Veda* (XII, 3,57) el e numit „viperă”. Dar mai ales în *Mahăbhărata*, însă, Varuna este identificat

---

338 Cf. M. Eliade, Images et symboles, pp. 128 sq.

339 Anumite pasaje din Rig Veda (de exemplu, 1,164,38) vedeau în Varuna nonmanifestatul, virtualul, etemul.

340 Vezi referinţele grupate de A. Coomaraswamy, „Angel and Titan", p. 391, nota.

cu şerpii. El e numit „Stăpânul Mării” şi „Rege peste *naga*” v or, Oceanul este „culcuşul şerpilor naga”[341].

67. Şerpi şi Zei. Mitra, Áryaman, Aditi

Această ambiguitate şi ambivalenţă a lui Varuna este importantă din mai multe puncte de vedere. Dar mai ales caracterul exemplar al *unirii contrariilor* e ceea ce trebuie să ne reţină atenţia. Acest aspect constituie într-adevăr una dintre caracteristicile gândirii religioase indiene, cu multă vreme înainte de a deveni obiect al filosofiei sistematice. Ambivalenţa şi unirea contrariilor nu sunt proprii numai lui Varuna. *Rig Veda*, vncă (1,79,1), îl numea pe Agni „şarpe furios”. *Aitareya Brahmana* (IE, 36) afirmă că Şarpele Ahi Budhnya este într-un chip invizibil (*parokşena*) ceea ce Agni este la modul vizibil (*pratyakşá*). Cu alte cuvinte, Şarpele este o virtualitate a Focului, în vreme ce întunericul este lumină nemanifestată. În *Vãjasaneyi Samhitā* (V, 33), Ahi Budhnya şi Soarele (Aja Ekapad) sunt identificaţi. Când se ridică în zori, Soarele „se dezleagă de Noapte... la fel cum Ahi se desface de pielea sa” (*Šat. Br.*, II, 3; I, 3 şi 6). Tot astfel zeul Soma, „aidoma lui Ahi, iese, târându-se, din pielea sa cea veche” (*RV*, IX, 86, „). *Šatapatha Brahmana* îl identifică cu Vţtra (III, 4,3,13 etc.). Se afirmă că zeii Adiţia erau iniţial Şerpi. Lepădându-se de pielea lor cea veche – ceea ce vrea să însemne că şi-au câştigat nemurirea („au învins Moartea”) – ei au devenit Zei, Deva (*Pancavimša Br.*, XXV, 15,4). În fine, *Šat. Br.* (XIII, 4, 3,9) declară că „ştiinţa Şerpilor (*sarpavidyã*) este *Veda*”[342]. În alţi termeni, doctrina divină este în chip paradoxal identificată cu o „ştiinţă” care, cel puţin la început, avea un caracter „demonic”.

Desigur, asimilarea Zeilor cu Şerpii prelungeşte întrucâtva ideea, atestată în *Brhadãranyaka Upanişad* (I, 3,

---

341 n äga, şi e citat alături de şerpii mitici atestaţi deja în sursele vedice; cf. G. Johnsen, „Varuna and Dhrtarăşţra", p. 260 sq.

342 Pc această temă, cf. M. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne, pp. 108 sq.

1) că Devii şi Asurii sunt copiii lui Prajăpăti, Asurii fiind mai vârstnici. Descendenţa comună a unor figuri antagonice constituie una dintre temele favorite în ilustrarea unei unităţi-totalităţi primordiale. Vom afla un exemplu spectaculos când vom studia interpretările teologice ale faimoasei lupte mitice dintre Indra şi Vţtra.

Cât despre Mitra, rolul său este secundar atâta vreme cât e izolat de Varuna. În *Veda*, îi este consacrat un singur imn (ÆV, III, 59). Dar el împarte împreună cu Varuna atributele suveranităţii, întruchipând aspectul paşnic, binevoitor, juridic şi sacerdotal. După cum îl arată şi numele el, este „învoiala" personificată, aidoma lui Mithra avestic. El înlesneşte pactele între oameni şi îi face să îşi ţină angajamentele. Soarele este ochiul său (*Tăiat. Brãh.*, III, 1, 5,1); a-toate-văzător, nimic nu-i scapă. Importanţa sa în activitatea şi gândirea religioasă se manifestă mai ales când este invocat împreună cu Varuna, căruia îi este, în acelaşi timp, antiteză şi complement. Binomul Mitra-Varuna, care, încă din cea mai veche perioadă, juca un rol considerabil ca expresie prin excelenţă a Suveranităţii divine, a fost folosit mai târziu ca formulă exemplară pentru toate cuplurile antagonice şi opoziţiile complementare.

Lui Mitra îi sunt asociaţi Aryaman şi Bhaga. Primul ocroteşte pe arieni; el dirijează mai ales chestiunile legate de întemeierea ospitalităţii şi se preocupă de căsătorii. Bhaga, al cărui nume înseamnă „parte", asigură împărţirea bogăţiilor. Împreună cu Mitra şi Varuna (şi câteodată cu alţi zei) Aryaman şi Bhaga formează grupul zeilor Adiţia, adică a fiilor zeiţei Aditi, „Ne-Legata", adică Liberă. De la Max Müller încoace s-a discutat mult despre structura acestei zeiţe. Textele o identifică cu Pământul sau chiar cu Universul; ea reprezintă întinderea, vastitatea, libertatea[343]. Aditi era foarte probabil Mare Zeiţă Mamă care, fără să fi fost cu desăvârşire uitată, şi-a transmis calităţile şi funcţiile fiilor ei, zeii Adiţia.

---

343 J. Gonda, „Gods" and „Powers", pp. 75 sq.

68. Indra, învingător şi demiurg în *Rig Veda*, Indra este zeul cel mai popular, fiindu-i închinate vreo 250 de imnuri, în comparaţie cu 10 adresate lui Varuna şi 35 închinate lui Mitra, Varuna, şi zeii Adiţia, laolaltă.

El este eroul prin excelenţă, modelul exemplar al luptătorilor, adversarul redutabil al populaţiilor Dasyu ori Dasa. Tovarăşii săi, Măruţii, reflectă, la nivel mitologic, societăţile indo-iraniene de tineri luptători (*marya*). Dar Indra este demiurg şi fecundător totodată, personificare a exuberanţei vieţii, a energiei cosmice şi biologice. Neistovit băutor de *soma*, arhetip al forţelor genezice, el declanşează uraganele, stârneşte ploile şi comandă tuturor apelor[344].

Mitul central al lui Indra, de altfel cel mai important mit al *Rig Vedei*, relatează lupta victorioasă a acestuia împotriva lui Vfâra, balaurul uriaş care închidea apele în „adâncul muntelui”. Întărit de *soma*, Indra doboară şarpele cu temutul său *vajra* („fulger”), armă făurită de Tvaştr, îi crapă ţeasta şi eliberează apele care se îndreaptă spre mare „asemeni unor vaci mugind” (*RVt* 1,32).

Bătălia unui zeu împotriva unui monstru ofidian sau marin constituie, se ştie, o temă mitică destul de răspândită. Ne amintim lupta dintre Ră şi Apophis, dintre zeul sumerian Ninurta şi Asag, dintre Marduk şi Tiamat, dintre zeul hittit al furtunii şi şarpele Illuyankas, dintre Zeus şi Typhon, dintre eroul iranian Thraêtaona şi dragonul cu trei capete, Azhi-dahăka. În unele cazuri (Marduk-Tiamat, de pildă), victoria zeului constituie condiţia prealabilă a cosmogonici. În alte cazuri, miza este inaugurarea unei ere noi sau stabilirea unei noi suveranităţi (cf. Zeus-Typhon, Baal-Yam). Pe scurt, prin uciderea unui monstru ofidian – simbol al virtualului, al „haosului”, dar şi al „autohtonului” – o nouă „situaţie” cosmică sau instituţională se instaurează în lume. O

344 E numit sahasramuşka, „cu mii de testicule" (ÄV, VI, 46,3); este „stăpânul ogoarelor" (RV, 8,21,3) şi „stăpânul pământului" (Atharva Veda, XII, 1,6), fecundatorul câmpurilor, al animalelor şi al femeilor; cf. M. Eliade, Traité d'histoire des religions, p. 82.

trăsătură caracteristică şi comună tuturor acestor mituri este teamă, sau o primă înfrângere a luptătorului. Marduk şi Ră şovăie înainte de a da lupta; la început, şarpele Dluyankas reuşeşte să-l mutileze pe zeu; Typhon izbuteşte să-i taie şi să-i fure tendoanele lui Zeus. După *Šatapaâha Brahmana* (1,6,3-77), Indra, zărindu-l pe Vţtra, fuge cât mai departe cu putinţă şi *Mărkandeya Purănă* îl descrie „bolnav de spaimă" şi dorind pace[345].

Ar fi inutil să ne oprim la interpretările naturiste ale acestui mit: în victoria asupra lui Vţtra, s-au văzut fie ploaia stârnită de furtună, fie slobozirea apelor din munţi (Oldenberg), fie triumful soarelui împotriva frigului care „încuiase" apele, îngheţându-le (Hillebrandt). Elementele naturiste sunt, desigur, prezente, întrucât mitul este multivalent; victoria lui Indra echivalează, printre altele, cu triumful vieţii împotriva sterilităţii şi a morţii, ca urmare a „imobilizării" apelor de către Vrtra. Dar structura mitului este cosmogonică. În *Rig Veda*, 1,33,4, se spune că, prin victoria sa, zeul a creat soarele, cerul şi dimineaţa. După un alt imn (RV, X, 113,4-6), Indra, de la naştere, a despărţit Cerul de Pământ, a întărit bolta cerească, şi aruncând *vajra*, l-a despicat pe Vţtra care ţinea închise apele în întuneric. Or, Cerul şi Pământul sunt părinţii zeilor (1,185, 6): Indra este cel mai tânăr (III, 38,1) şi totodată ultimul născut, deoarece el e cel ce pune capăt hierogamiei Cerului cu Pământul. „Prin puterea sa, el a desfăşurat cele două lumi, Cerul şi Pământul, şi a făcut ca soarele să strălucească" (VIII, 3,6). După această faptă demiurgică, Indra îi acordă lui Varuna calitatea de cosmocrator şi paznic al legii *rta* (care, până atunci, rămăsese ascunsă în lumea de jos; *RV*, I, 62,1).

După cum o să vedem (75), există alte tipuri de

345 într-adevăr, el i-a trimis soli, care au stabilit „prietenie" şi „înţelegere" între cei doi. Indra, totuşi, a violat contractul, omorându-1 pe Vftra prin viclenie, şi acesta a fost marele lui „păcat", cf. G. Dumézil, Heur et malheur du guerrier, pp. 71 sq. O altă trăsătură specifică mitului indian: după omor, Indra este cuprins de teamă, fuge la marginile pământului şi se ascunde într-un lotus „metamorfozându-se în ceva foarte mic" (Mahâbhdrata, V, 9,2 sq.; încă în RV, I, 32, 14).

cosmogonii indiene care explică crearea lumii pornind de la o *maâeria prima*, ceea ce nu e cazul mitului pe care l-am expus acum în urmă, căci, aici, un anumit tip de „lume" preexista. Într-adevăr, Cerul şi Pământul aveau formă şi zămisliseră zeii. Indra n-a făcut decât să-i despartă pe părinţii cosmici şi, fulgerându-l pe Vţtra, el a pus capăt imobilităţii, „virtualităţii", simbolizată de modul de a fi al dragonului[346]. După unele tradiţii, „modelatorul" zeilor, Tvaştr, al cărui rol nu este clar în *Rig Veda*, îşi construise o casă şi a creat Vţtra în chip de acoperiş şi de pereţi ai acestei locuinţe. În interiorul casei, înconjurată de Vţtra, existau Cerul, Pământul şi Apele[347]. Indra face să explodeze această monadă primordială, anihilând, rezistenţa" şi inerţia lui Vţtra. Altfel zis, lumea şi viaţa nu s-au putut naşte decât prin uciderea unei Fiinţe primordiale amorfe. În nenumărate variante, acest mit este destul de răspândit, şi chiar în India îl vom reîntâlni în ruperea în bucăţi de către zei a lui Puruşa şi în autosacrificiul lui Prãjäpati. Totuşi, Indra nu săvârşeşte o jertfă, ci, în calitate de luptător, îşi ucide adversarul exemplar, dragonul primordial, încărnare a „rezistenţei şi inerţiei.

Mitul este multivalent; alături de semnificaţia sa cosmogonică, există valenţe „naturiste" şi „istorice". Lupta lui Indra slujea ca model luptelor pe care arienii au trebuit să le dea împotriva triburilor Dasyuşilor (numiţi, de altfel, vţtăni). „Acela care izbândeşte în luptă, îl ucide, cu adevărat pe Vţtra" (*Maitrōyani-Samhită*, II, 1,3). Probabil că, la început, lupta dintre Indra şi Vţtra constituia scenariul mitico-ritual al sărbătorilor de Anul Nou, care asigura regenerarea lumii[348]. Dacă acest zeu e, în acelaşi

---

346 Indra ÎI întâlneşte pe Vftra nedivizat, netrezit, dormind, adâncit în somn, întins" (RV, IV, 19, 3).

347 Mai ales Norman W. Brown a încercat să reconstituie această concepţie cosmologică.

348 F. B J. Kuiper, „The ancient Aryan Verbal Contest" p. 269. Luptele oratorice din India vedică reiterau, de asemenea, lupta primordială împotriva forţelor de rezistenţă (vftdni). Poetul se compară pe sine cu

timp, campion neobosit, demiurg şi epifanie a forţelor orgiastice şi a fertilităţii universale, aceasta se datoreşte faptului că violenţa face să apară viaţa, o sporeşte şi o regenerează. Dar foarte curând speculaţia indiană va utiliza acest mit ca o ilustrare a bi-unităţii divine şi, prin urmare, ca exemplu al unei hermeneutici vizând dezvăluirea realităţii ultime.

69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligenţă

Rolul cultual al focului domestic era important încă în epoca indo-europeană. E vorba, desigur, de un obicei preistoric, amplu atestat de altfel în numeroase societăţi primitive. În *Veda*, zeul Agni reprezintă prin excelenţă sacralitatea focului, dar el nu se lasă circumscris de aceste hierofanii cosmice şi rituale. El este fiul lui Dyaus (*RV*, 1,26,10), aşa cum omologul său iranian, Atar, este fiul lui Ahură Mâzda (*Yasna*, 2,12 etc.). El „se naşte" în Cer, de unde coboară sub formă de fulger, dar el se află şi în apă, în copaci, în plante. În plus el este identificat cu Soarele.

Agni este descris prin epifaniile sale înflăcărate şi, totodată, prin atributele divine care îi sunt specifice. Îi sunt evocate „pletele de foc", „obrazul de aur", zgomotul şi spaima pe care o stârneşte. „Când te năpusteşti asupra arborilor ca un taur flămând, laşi în urma ta o dâră neagră" (*RV*, 1,58,4). El este „crainic" între Cer şi „Pământ" şi prin el ofrandele ajung până la zei. Dar Agni este mai ales arhetipul preotului; e numit sacrificator sau „capelan" (*purohita*). De aceea imnurile care îi sunt închinate se găsesc la începutul *Rig Vedei*. Primul imn se deschide cu această strofă: „îl cânt pe Agni, capelanul, Zeul sacrificiului, preotul, închinătorul ofrandelor, care ne umple de daruri" (citat după traducerea lui Jean Varenne). El este veşnic tânăr („Zeul care nu îmbătrâneşte", *RV*, 1,52,2) pentru că renaşte cu fiecare foc nou. Că „stăpân al

---

Indra: „eu sunt omora tonii vrăjmaşilor mei, fără răni, sănătos şi întreg ca şi Indra" (RV, X, 166,2; cf. Kuiper. op. cit., pp. 251 sq.).

casei" (*grihaspati*), Agni alungă beznele, îndepărtează diavolii, apără de boli şi de vrăji. De aceea raporturile lui Agni cu oamenii sunt mai strânse decât cu ceilalţi zei. El este acela care „împarte în chip drept lucrurile râvnite de om" (1,58,3). El este invocat cu deplină încredere: „Du-ne, Agni, spre belşug pe drumul cel bun... cruţă-ne de greşeala care ne rătăceşte... cruţă-ne de boli. Apără-ne mereu, Agni, cu neobosita-ţi pază... Nu ne părăsi în mânia celui viclean, distrugător, mincinos, nu ne lăsa nenorocului" (1,187,1-5; citat după traducerea lui J. Varenne)[349].

Deşi este omniprezent în viaţa religioasă – căci focul sacrificial joacă un rol considerabil –, Agni nu dispune de o mitologie apreciabilă. Printre rarele mituri care îl privesc direct, cel mai celebru este al lui Matarivan, cel care a adus focul din cer[350]. Pe plan cosmologic, rolul său este aparent confuz, dar important. Pe de o parte, el este numit „embrionul Apelor" (*căpam garbhah*v IE, 1,12-13) şi este evocat ţâşnind din matricea Apelor, a Mamelor (X, 91,6). Pe de altă parte, lui i se atribuie meritul de a fi străbătut Apele Primordiale şi de a le fi fecundat. E vorba, desigur, de o concepţie cosmologică arhaică: crearea lumii prin unirea elementului arzător (foc, căldură, lumină, *semen virile*) cu principiul acvatic (Apele, virtualităţile; *soma*). Vom regăsi unele atribute ale lui Agni (căldură, culoarea aurului – căci i se atribuie un corp de aur, *RV*, IV, 3,1; X, 20,9 – puteri spermatice şi creatoare) în speculaţiile cosmogonice elaborate în jurul lui Hiranyagarbha (Embrionul de aur) şi Pràjāpati (75).

Imnurile subliniază facultăţile spirituale ale lui Agni; el este un *rşi* înzestrat cu o mare înţelegere şi previziune. Pentru a aprecia la justa lor măsură asemenea speculaţii, trebuie ţinut seamă de nenumăratele imagini şi simboluri revelate de „imaginaţia creatoare" şi meditaţiile asupra

---

349 Datorită rolului său în arderea cadavrelor, el este numit „înghiţitonil de carne" şi comparat câteodată cu şacalul şi cu câinele. Este singurul său aspect sinistm.

350 în alte texte însă, Agni însuşi este mesagenil lui Mätariávan. Cf. J. Gonda, Les religions de l'Inde, I, p. 89.

focului, flăcărilor, a căldurii. Toate acestea constituiau, de altfel, o moştenire care se transmitea din preistorie. Geniul indian n-a făcut decât să elaboreze, să articuleze şi să sistematizeze aceste descoperiri imemoriale. Se vor regăsi în speculaţiile filosofice ulterioare unele dintre aceste imagini primordiale în legătură cu focul; cum e, de pildă, conceptul jocului creator divin (/7/d), care este explicat plecând de la, jocul" flăcărilor. Cât priveşte asimilarea foc (lumină)-mteligenţă, ea este universal răspândită[351].

Importanţa lui Agni în religia şi spiritualitatea indiană reiese mai bine din următoarele: el a provocat nenumărate meditaţii şi speculaţii cosmo-biologice, el a facilitat sinteze având drept intenţie reducţia unor planuri multiple şi diferite la un principiu fundamental unic. Desigur, Agni n-a fost singurul zeu indian care a hrănit asemenea reverii şi reflecţii, dar el se situează pe primul loc. Încă din epoca vedică el era identificat cu *tejas*, „energie înfocată, splendoare, eficacitate, maiestate, putere supranaturală" etc. În imnuri el este implorat să acorde această putere (*AVt* VII, 89,4)40. Dar seria identificărilor, asimilărilor şi solidarizărilor – procese specifice gândirii indiene – este mult mai vastă. Agni, sau un omolog al său, Soarele, este implicat în toate acele *philosophoumena*, vizând să identifice lumina cu *ãtman* şi cu *semen virile*. Datorită riturilor şi ascezelor urmărind sporirea „căldurii interioare", Agni este solidar, – deşi mai mult indirect – şi cu valorizarea religioasă a „căldurii ascetice" (*tapas*) şi a practicilor Yoga.

70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi"

Cu cele 120 de imnuri ce-i sunt consacrate, Soma apare ca fiind al treilea zeu din Panteonul vedic. În *Rig Veda*, o carte întreagă, a IX-a, este dedicată lui Soma *pavamãna*, *soma* „pe cale de a se limpezi". Mai mult chiar decât în cazul lui Agni, este greu să desparţi realitatea rituală – planta şi băutura – de zeul purtând acelaşi nume.

351 Meditaţia religioasă asupra focului sacrificial joacă un rol important în zoroastrism (cf. § 104).

Miturile sunt neglijabile. Cel mai important dintre ele relatează originea celestă a *somei*: un vultur „zburând până la cer", s-a năpustit „cu iuţeala gândului şi a intrat în fortăreaţa de bronz" (RV, VIU, 100, 8). Pasărea înşfacă planta şi o aduce pe pământ. Dar *soma* este socotită a fi crescând pe munţi[352]; ceea ce nu constituie o contradicţie decât în aparenţă, căci piscurile aparţin lumii transcendentale, ele sunt asimilate cerului. De altfel, alte texte precizează că *soma* creşte „în buricul pământului, pe munţi" (ÆV, X, 82, 3), adică în Centrul Lumii, acolo unde Cerul poate comunica cu Pământul[353].

Soma nu dispune decât de atributele obişnuite, ce li se conferă zeilor în general: el este clarvăzător, inteligent, înţelept, victorios, generos etc. El este proclamat prietenul şi ocrotitorul altor zei; în primul rând el este prietenul lui Indra. El este numit Regele Soma, fără îndoială datorită importanţei sale rituale. Identificarea să cu luna, necunoscută în Avesta, nu este limpede atestată decât în epoca postvedică.

Numeroase detalii legate de tescuirea plantei sunt descrise atât în termeni cosmici cât şi biologici: zgomotul surd produs de piatra inferioară a râşniţei este asimilat tunetului, lâna filtrului reprezintă norii, sucul este ploaia care face să crească vegetaţia etc. Zdrobitul plantei este identificat cu împreunarea sexuală. Dar toate aceste simboluri ale fertilităţii bio-cosmice depind, în ultimă instanţă, de valoarea „mistică" a Somei.

Textele insistă asupra ceremoniilor care preced şi acompaniază procurarea plantei şi mai ales prepararea băuturii. După *Rig Veda*, sacrificiul *somei* era cel mai

352 Epitetul său, Maujavata, indică muntele Mūjavat ca domeniu al somei (RV, X, 34,1). Tradiţia iraniană localizează şi planta haoma în munţi (Yasna, 10,4; Yait, 9,17 etc.).

353 în textele din Iajurveda se face frecvent aluzie la sacrificarea lui Soma de către zei; singur Mitra refuză să participe la aceasta, dar în cele din urmă se va lăsa şi el convins. S-ar putea descifra în acest episod urmele unui mit de origine: creaţia băuturii „imortalizante" prin sacrificarea unei Fiinţe primordiale. Acest omor iniţial, săvârşit de zei, este indefinit repetat în actul tescuirii rituale a plantei soma.

popular, „inima şi centrul sacrificiului” (Gonda). Oricare ar fi fost planta folosită în primele secole de către indo-arieni, este sigur că mai târziu ea a fost înlocuită de alte specii botanice. *Somaihaoma* este formula indo-iraniană a băuturii „ne-morţii” (*camrta*) v după toate probabilităţile ea s-a substituit – băuturii indo-europene *madhu*, „hidromelul”.

Toate virtuţile *somei* sunt solidare cu experienţa extatică provocată de absorbţia ei. „Am băut soma, citim într-un imn celebru (VEI, 48), am devenit nemuritori; am ajuns la lumină, i-am aflat pe Zei. Cu ce ne poate tulbura acum impietatea sau batjocura celui muritor, o, nemuritorule?” (str. 3). *Soma* este rugată să prelungească „timpul vieţii noastre”; deoarece ea este „paznicul trupului nostru” şi „slăbiciunea, bolile au fost puse pe fugă” (după traducerea lui L. Renou). *Soma* deşteaptă gândirea, reînsufleţeşte inima şi curajul războinicului, sporeşte vigoarea sexuală, vindecă bolile. Băută de preoţi şi de zei laolaltă, *soma* apropie Cerul de Pământ, întăreşte şi prelungeşte viaţa, garantează fecunditatea. Într-adevăr, experienţa extatică revelează în acelaşi timp plenitudinea vitală, sensul unei libertăţi nelimitate, posesia unor forţe fizice şi spirituale abia bănuite. De aici sentimentul comuniunii cu zeii, ba chiar a apartenenţei la lumea divină, certitudinea „ne-morţii”, adică, înainte de orice, a unei vieţi plenare prelungite la nesfârşit. Cine e cel ce vorbeşte în faimosul imn X, 119, zeul sau extaziatul care băuse băutura sfântă? „Cele cinci seminţii (umane) nu mi s-au părut demne de vreo atenţie – nu băusem oare *soma*?” Personajul îşi enumeră faptele: „Am stăpânit cu statura mea Cerul, am dominat largul pământ... Voi izbi acest pământ cu lovituri teribile... Am proiectat o aripă a mea pe cer, cealaltă aici în lumea aceasta... Sunt mare, sunt mare, m-am înălţat până la nori – nu am băut eu oare *soma*?” (traducerea lui Renou)[354].

3544 1 „Imnul pare a fi rostit de zeul Agni care, în cursul unui sacrificiu, ar fi fost invocat de către poet să exprime efectele pe care le provoacă ingurgitarea băuturii divine" (L. Renou, Hymnes spéculatifs

Nu ne vom opri asupra succedaneelor şi înlocuitorilor plantei originare, din cult. Important este rolul pe care îl au experienţele somice în gândirea indiană. E foarte posibil ca asemenea experienţe să fi fost apanajul exclusiv al preoţilor şi al unui anumit număr de sacrifianţi. Dar ele au avut o rezonanţă considerabilă graţie imnurilor care le exaltau, graţie, mai ales, interpretărilor pe care aceste imnuri le-au suscitat. Revelarea unei existenţe plenare şi beatifice, în comuniune cu zeii, a continuat să obsedeze spiritualitatea indiană multă vreme după dispariţia băuturii originare. S-a căutat deci să se atingă o astfel de existenţă prin alte mijloace: asceza ori excesele orgiastice, meditaţia, tehnicile Yoga, devoţiunea mistică. După cum vom vedea (79), India arhaică a cunoscut mai multe tipuri de extatici. În plus, căutarea libertăţii absolute a prilejuit o întreagă serie de metode şi de *philosouphema*, care, în cele din urmă, au avut ca rezultat perspective noi, nebănuite în epoca vedică. În toate aceste dezvoltări ulterioare, zeul Soma a jucat un rol mai degrabă şters: *principiul* cosmologic şi sacrificial pe care îl semnifica zeul au sfârşit prin a capta atenţia teologilor şi a metafizicienilor.

71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Šiva şi Vişnu

Textele vedice mai invocă şi alte divinităţi. Majoritatea îşi vor pierde treptat importanţa şi vor sfârşi prin a fi uitate, în timp ce unele vor câştiga ulterior o poziţie neîntrecută. Printre primele vom aminti zeiţa aurorii, Uşas, fiica Cerului (Dyaus), Vāyu, zeul Vântului şi omologii lui, „adierea” şi „sufletul cosmic”; Parjanya, zeul furtunii şi al anotimpului ploios; Sûrya şi Savitţr, divinităţi solare; Püşan, vechi zeu pastoral dar pe cale de dispariţie (aproape nu are cult), păzitor al drumurilor şi călăuzitorul morţilor, care a fost comparat cu Hermes; gemenii Açvini (sau Năsatya), fii ai lui Dyaus, eroii a numeroase mituri şi

---

du Véda, p. 252).

legende care le-au asigurat un loc preponderent în literatura posterioară; Măruţii, fiii lui Rudra, ceată de „tineri" (*marya*), pe care Stig Wikander i-a interpretat ca modelul mitic al unei „asociaţii de bărbaţi" de tip indo-european.

A doua categorie este reprezentată de Rudra-Šiva şi Vişnu. Ei ocupă un loc modest în textele vedice, dar în epoca clasică ei devin Mari Zei. În *Rig Veda*, Vişnu apare ca o zeitate binevoitoare faţă de oameni (1,186,10), prieten şi aliat al lui Indra, care îl ajută în lupta să împotriva lui Vrtra, lărgind în urmă spaţiul dintre Cer şi Pământ (VI, 69, 5). El a traversat spaţiul din trei paşi, atingând, la capătul celui de al treilea, sălaşul zeilor (1,155,6). Acest mit inspiră şi justifică un rit în *Brãhmanas*v Vişnu este identificat sacrificiului (*Šatapaâha Br. T* XIV, I, 1, 6), şi sacrificatorul, imitând ritualic cei trei paşi ai săi, este asimilat cu zeul şi atinge Cerul (1,9,3, 9 sq.). Vişnu pare să simbolizeze simultan întinderea spaţială nesfârşită (care face posibilă organizarea Cosmosului), energia benefică şi atotputernică proslăvind viaţa, şi axa cosmică sprijinind lumea. *Rig Veda* (VII, 99,2) precizează că el sprijină partea superioară a Universului[355]. Textele *Brãhmar*) *a* insista asupra relaţiilor sale cu Prâjâpati, atestate încă din epoca vedică. Dar abia mai târziu, în *Upanişadele* din a doua categorie (contemporane cu *Bhagavad-Gītă*, deci cam prin secolul al IV-lea î.Hr.), Vişnu este exaltat ca un zeu suprem de structură monoteistă. Vom insista mai departe asupra acestui proces, specific, de altfel, creativităţii religioase indiene.

Morfologic, Rudra reprezintă o divinitate de tip contrar. El nu are tovarăşi printre zei, nu-i iubeşte pe oameni, pe care îi terorizează prin furia sa demonică şi îi doboară cu boli şi calamităţi.

Rudra poartă părul împletit (*RV*, 1,114,1,5), culoarea sa este brun închis (II, 33,5): pântecul lui e negru şi

355 Vezi J. Gonda, Vişnubm and Šivaism, pp. 10 sq. Stâlpul sacrificial, yŭpa, îi aparţine; ori yùpa este o replică a lui s mundi. Cf. şi Gonda, Aspects of Early Vbnuism, pp. 81 sq.

spatele roşu. E înarmat cu arc şi săgeţi, e îmbrăcat în piei de animale şi bântuie prin munţi, domeniul său preferat. E asociat cu numeroase făpturi demonice.

Literatura postvedică accentuează şi mai mult caracterul malefic al zeului. Rudra locuieşte în păduri şi jungle; el e numit „Domnul fiarelor sălbatice" (*Šat. Br.*, XII, 7,3,20) şi îi ocroteşte pe cei ce stau departe de societatea ariană. În timp ce zeii locuiesc la răsărit, Rudra sălăşluieşte la nord (*i.e.* Himalaia). El e exclus de la sacrificiul *soma* şi primeşte doar ofrande alimentare care sunt azvârlite pe pământ (*Jbali*) sau resturi de oblaţiuni şi ofrande sacrificiale vătămate (*Šaî. Br.*, 1,7,4,9). Epitetele se îngrămădesc: e numit Šiva, „graţiosul", Hara, „distrugătorul", Samkara, „salvatorul", Mahâdeva, „marele zeu".

Potrivit *Vedelor* şi *Brahmanelor*, Rudra-Šiva pare o epifanie a puterilor demonice (ori cel puţin ambivalenţe), populând spaţiile sălbatice şi pustii; el simbolizează tot ce este haotic, periculos, imprevizibil; inspiră teamă, dar misterioasa-i magie poate fi îndreptată şi în scopuri benefice (el este „vraciul vracilor"). S-a discutat mult despre originea şi structura originară a lui Rudra-Šiva, considerat de unii drept zeu al morţii dar şi al fertilităţii (Arbman), încărcat de elemente anariene (Lommel), divinitate a misterioasei clase a asceţilor *vrâtya* (Hauer). Etapele transformării lui Rudra-Šiva vedic în Zeul Suprem, aşa cum ne e înfăţişat în *Švetăşvatara-Upanişad*, ne scapă. Pare sigur că în decursul timpului, Rudra-Šiva a asimilat – ca şi mulţi alţi zei – numeroase elemente de religiozitate „populară", ariană ori nearianã. Dar, pe de altă parte, ar fi imprudent să credem că textele vedice ne-au transmis „structura primară" a lui Rudra-Šiva. Trebuie să nu uităm niciodată că imnurile vedice şi tratatele brahmanice au fost compuse pentru o elită, aristocraţia şi preoţii, şi că o parte considerabilă a vieţii religioase a societăţii ariene era riguros ignorată. Totuşi, promovarea lui Šiva la rangul de Zeu Suprem al hinduismului nu poate fi explicată prin „originea" sa, fie ea anariană ori populară. E vorba de o

creaţie căreia îi vom judeca originalitatea analizând dialectica religioasă indiană, aşa cum apare ea în reinterpretarea şi revalorizarea continuă a miturilor, a riturilor şi a formelor divine.

CAPITOLUL IX

INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA IDENTITATE ĀTMAN-BRAHMAN

72. Morfologia ritualurilor vedice

Cultul vedic nu cunoştea sanctuarul; riturile se efectuau fie în casa sacrificantului, fie într-un teren învecinat acoperit cu iarbă, pe care se instalau trei focuri. Ofrande erau laptele, untul, cerealele şi prăjiturile. Se mai sacrificau capra, vaca, taurul, berbecul şi calul. Dar o dată cu epoca *Rig Vedei soma* era considerată sacrificiul cel mai important.

Riturile se pot clasa în două categorii: domestice (*grhya*) şi solemne (*šrauta*). Primele, îndeplinite de stăpânul casei (*grhapaâi*), sunt justificate prin tradiţie (*smrti*, „memoria"). Dimpotrivă, riturile solemne sunt efectuate în general de către oficianţi[356]. Autoritatea lor se întemeiază pe revelaţia directă („auditivă", *šruâi*) a adevărului veşnic. Printre ritualurile particulare, în afară de întreţinerea focului domestic şi de sărbătorile agricole, cele mai importante sunt „tainele" sau „consacrările"

356 Numărul lor variază. Cel mai important este hotr sau „cel ce varsă ofranda" (cf. avesticul zaôtar, „preot"); el devine mai târziu recitatorul, prin excelenţă. Cel numit adhvaryu are responsabilitatea sacrificiului: el se deplasează, întreţine focurile, manipulează ustensilele etc. Brahmanul, reprezentând puterea sacră desemnată prin numele său (brahman neutru), este supraveghetorul tăcut al cultului. Aşezat în centrul ariei, adevărat „medic al sacrificiului", el nu intervine decât dacă o eroare e comisă, îndeplinind atunci expierea necesară. Brahmanul primeşte jumătate din plata cuvenită preoţilor, ceea ce confirmă importanţa sa.

(*samskãra*) legate de zămislirea şi naşterea copiilor, prezentarea (*upanayana*) tânărului copil învăţătorului său brahman, căsătoria şi funeraliile. E vorba de ceremonii destul de simple: oblaţiuni şi ofrande vegetale[357] şi, în ce priveşte „sacramentele", gesturi rituale însoţite de formule murmurate de către stăpânul casei.

Dintre toate „sacramentele", *upanayana* este, desigur, cel mai important. Acest rit constituie echivalentul iniţierilor de pubertate specifice societăţilor arhaice. *Atharva Veda*, XI, 5,3, unde *upanayana* este atestată pentru prima dată, afirmă că preceptorul îl transformă pe băiat într-un embrion şi îl păstrează trei nopţi în pântecul său. *Šatapaâha Brahmana* (XI, 5,4,12-13) aduce precizările următoare: preceptorul concepe fătul când îşi pune mâna pe umărul copilului, şi, a treia zi, acesta renaşte ca brahman. *Aâharva Veda* (XIX, 17) îl numeşte pe cel ce a trecut prin *upanayana* de „două ori născut" (*dvi-ja*) – aici apare pentru prima oară acest termen – şi îl consideră menit unei soarte excepţionale.

A doua naştere este evident de ordin spiritual, şi textele ulterioare insistă asupra acestui punct capital. Potrivit Legilor lui Mânu (II, 1"), cel ce comunică novicelui cuvântul *Vedei* (adică *Brahmanul*) trebuie considerat tată şi mamă: între părintele natural şi învăţătorul lui *Brahman*, tatăl veritabil este acesta din urmă (II, 146); *adevŭraâa* naştere[358], altfel zis naşterea întru nemurire, este dată de formula *săvitri* (ü, 148). De-a lungul întregii perioade de învăţătură pe lângă preceptor, elevul (*brahmacărin*) trebuie să urmeze anumite reguli: să cerşească hrană pentru stăpânul său şi pentru el însuşi, să urmeze regula castităţii etc.

---

357 O parte a ofrandelor, azvârlită pe foc, era transmisă prin intermediul Iui Agni zeilor. Restul era consumat de către oficianţi, care participau astfel la hrana divină.

358 E vorba de o concepţie panindiană, şi ea este reluată de buddhism. Lepădându-şi numele de familie, novicele devenea un „fiu al lui Buddha" (sakyaputto). Cf. exemplele în M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 114 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. „7 sq.

Riturile solemne constituie sisteme liturgice de o mare, şi totuşi monotonă, complexitate. Descrierea detaliată a unui singur sistem ar necesita mai multe sute de pagini. Ar fi zadarnic să încercăm a rezuma toate sacrificiile *šrauta*. Cel mai simplu, *agnihotra* („ofranda pentru foc"), are loc în zori şi în amurg şi constă dintr-o ofrandă de lapte dată lui Agni. Mai există şi rituri în legătură cu ritmurile cosmice: sacrificiile zise „de ploaie şi de lună nouă", ceremonii legate de anotimpuri (*ceãturmâsya*) şi rituri ale primelor produse din recoltă (*agrayana*). Dar sacrificiile esenţiale specifice cultului vedic sunt cele legate de *soma*. *Agnistoma* („lauda lui Agni") care se îndeplineşte o dată pe an, primăvara, constă, pe lângă operaţiile preliminare, în trei zile de „omagii" (*upasad*). Dintre operaţiile preliminare, cea mai importantă este *dikşã*, ce are drept rezultat o sanctificare a sacrifiantului care este născut din nou. Vom aprecia mai târziu semnificaţia acestui ritual iniţiatic. *Soma* este zdrobită dimineaţa, la prânz şi seară. La tescuitul de la miezul zilei sunt distribuite onorarii (*dãkşinâ*): 7, 21, 60 şi 1 000 de vaci, câteodată toate bunurile sacrifiantului. Toţi zeii sunt invitaţi şi iau parte la sărbătoare, la început pe rând, apoi împreună[359].

Sunt cunoscute şi alte sacrificii *soma*: unele nu depăşesc o zi, altele durează cel puţin 12 zile, deseori un an şi teoretic 12 ani. În plus, există sisteme rituale care au fost asociate slujbelor *soma*; de exemplu, *mahãvrata* („marea datină") care comportă muzică, dansuri, gesturi dramatice, dialoguri şi scene obscene (unul din preoţi se dă într-un leagăn, are loc o unire sexuală etc.). *Vajapeya* („băutura victoriei") ţine de la 17 zile până la un an şi presupune un întreg scenariu mitico-ritual: cursă de cai

359 Un alt rit,pravargya, a fost integrat destul de devreme în agnistoma, darel constituia probabil o ceremonie autonomă, având drept scop întărirea soarelui, slăbit în urma anotimpului ploios. Interesul ritului pravargya constă mai ales în caracterul său de „mister" şi în faptul că reprezintă cea mai veche ilustrare de pĭjă, i£. de adorarea unei divinităţi simbolizate într-o icoană. Cf. J. A. van Buitenen, The Pravargya, pp. 25 sq., 38, şi passim.

înhămaţi la 17 care, „ascensiunea soarelui” efectuată de către sacrifiant şi soţia sa, care escaladează ceremonial stâlpul sacru etc. Ritualul instalării noului rege (*răjasūya*) a fost şi el încorporat în sistemul sacrificial şomâc. Şi în acest caz întâlnim episoade foarte dinamice (simulacrul unei razii întreprinse de rege împotriva unei turme de vaci; regele joacă zaruri cu unul din preoţi şi câştigă etc.), dar, esenţialmente, ritualul vizează renaşterea mistică a Suveranului (74). Un alt sistem ceremonial a fost asociat, însă facultativ, sacrificiului *soma*: e vorba de *agnicayana*, „stivuirea (cărămizilor pentru altarul) focului”. Textele precizează că, „pe vremuri”, erau jertfite cinci victime, între care şi un bărbat. Capetele lor erau încastrate apoi în primul rând pe cărămizi. Preliminariile durau un an. Altarul, ridicat din 10 800 de cărămizi zidite pe cinci rânduri, aveau uneori forma unei păsări, simbol al ascensiunii mistice a sacrifiantului la cer. Ritul *agnicayana* a dat loc la speculaţii cosmogonice care au fost decisive pentru gândirea indiană. Sacrificarea unui bărbat repeta autosacrificiul lui Prajápāti, iar construcţia altarului simboliza crearea Universului (75).

73. Sacrificiile supreme: *ašvamedha*” şi *9uruşamedha*”

Cel mai important şi cel mai celebru ritual vedic este „sacrificiul calului”, *ašvamedha*. El nu putea fi îndeplinit decât de către un rege victorios, care câştiga totodată demnitatea de „Suveran universa1”. Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii ţări; într-adevăr, *ašvamedha* e considerată purificatoare şi aducătoare de belşug şi prosperitate în întregul regat. Ceremoniile preliminare se întind pe parcursul unui an, timp în care armăsarul este lăsat în libertate împreună cu alţi o sută de cai. Patru sute de tineri veghează asupra lui ca să nu se atingă de vreo iapă. Ritualul propriu-zis durează trei zile. În ziua a doua, după anumite ceremonii speciale (armăsarul e lăsat să privească iepele, el e înhămat la un car şi prinţul îl mână la un heleşteu etc.), se jertfesc

numeroase animale domestice. În cele din urmă, armăsarul, care îl încărnează de aici înainte pe Prājāpati gata să se jertfească, este sugrumat. Cele patru regine, fiecare întovărăşită de 100 de slujnice, ocolesc cadavrul, şi soţia principală se întinde alături de cal; peste ei e aşternută o mantie şi femeia simulează împreunarea sexuală. În tot acest timp, preoţii şi femeile fac schimb de cuvinte obscene. Când regina se scoală, calul şi celelalte victime sunt tăiaţi în bucăţi. A treia zi cuprinde alte ritualuri, şi în cele din urmă se împart onorariile (*dãkşinã*) la preoţi; pe deasupra aceştia primesc în dar pe cele patru regine cu slujnicele lor.

Sacrificiul calului este cu siguranţă de origine indo-europeană. Urme ale sale se găsesc la germani, iranieni, greci, latini, armeni, masageţi, dalmaţi. Dar numai în India acest scenariu mitico-ritual a câştigat un loc atât de considerabil în viaţa religioasă şi în speculaţia teologică. E posibil ca *ašvamedha* să fi fost la origine o sărbătoare de primăvară, mai exact un rit celebrat cu ocazia Anului Nou. Structura sa comportă elemente cosmogonice: pe de o parte, calul este identificat cu Cosmosul (Prăjápati) şi sacrificiul său simbolizează (adică *reproduce*) actul Creaţiei. Pe de altă parte, textele rigvedice şi brahmanice subliniază raportul calului cu Apele. Or, în India, Apele reprezintă substanţa cosmogonică prin excelenţă. Dar acest rit complex constituie în acelaşi timp un „mister" de tip ezoteric. „Într-adevăr, *ašvamedha* este totul, şi cel care, brahman fiind, nu ştie de *ašvamedha*, nu ştie absolut nimic, nu este un brahman, şi merită să fie prădat" (*Šaî. Br. F* XIII, 4, 2, 17). Sacrificiul este menit să regenereze întreg Cosmosul, să restabilească în desăvârşirea lor exemplară toate clasele sociale şi toate vocaţiile[360]. Calul,

360 în timpul sacrificiului,un preot recită: „Fie ca brahmanul să se poată naşte în sfinţenie!... Prinţul să se poată naşte în toată maiestatea sa, să se nască eroul, arcaşul, războinicul, vrednic în trasul la ţintă, cu care de luptă invincibile. Să se nască vaca lăptoasă, taurul voinic, calul sprinten, muierea roditoare de copii, soldatul învingător, tânărul elocvent! Acestui om care îndeplineşte sacrificiul să i se nască copil erou! Parjanya să ne dea în orice vreme ploaia după dorinţă! Să se

reprezentant al puterii regale (*kşatrya*), identificat totodată cu Yama, Adiţia (Soarele) şi Soma (adică cu zeii suverani), e întrucâtva un substitut al regelui. Atunci când se analizează un scenariu paralel, *puruşamedha*, trebuie ţinut seama de astfel de procedee de asimilare şi substituire; într-adevăr, „sacrificiul bărbatului" urmează îndeaproape ritul *ašvamedha*. Pe lângă victime animale, se sacrifica un brahman sau un *kşatrya*, cumpărat cu preţul a 1 000 de vaci şi 100 de cai. Şi el era lăsat liber vreme de un an, şi, o dată jertfit, regina se culca alături de cadavrul lui. Ritualul *puruşamedha* era socotit a avea puteri şi mai mari: prin el se putea atinge tot ce nu putea fi obţinut prin *ašvamedha*.

Savanţii s-au întrebat dacă un asemenea sacrificiu s-a practicat vreodată. *Puruşamedha* este descris în mai multe *šrautasūtra*, dar numai *Sănkhăyana* şi *Vaitănа* prescriu omorârea victimei. În alte tratate liturgice, bărbatul este eliberat în ultima clipă, şi în locul său se sacrifică un animal. E semnificativ că în timpul ritualului *puruşamedha* se recită cunoscutul imn cosmogonic *Puruşasukta* (*Rig Veda*, X, 90). Identificarea victimei cu Puruşa-Prajāpāti duce la identificarea sacrificantului cu Prajăpāti. S-a putut demonstra că scenariul mitico-ritual *puruşamedha* îşi află o surprinzătoare paralelă în tradiţia germanică[361]; rănit de lance şi atârnat de Arborele lumii timp de nouă nopţi, Othin se sacrifică „pe sine lui însuşi" pentru ca să dobândească înţelepciunea şi să stăpânească arta magiei (*Hávamál*, 138). După Adam din Bremen, care scria aceasta în secolul al XI-lea, sacrificiul lui Othin era reactualizat la Uppsala la fiecare nouă ani prin spânzurarea a nouă oameni şi prin alte victime animale. Această paralelă indo-europeană face plauzibilă ipoteza că *puruşamedha* se săvârşea efectiv. Dar în India, unde practică şi teoria sacrificiului au fost continuu

---

coacă pentru noi, din belşug, grâul! etc." (Văjasaneyi Samhită, XXII, 22).

361 Cf. James L. Sauvé, „The Divine Victim", care citează toate pasajele pertinente din izvoarele germanice şi sanscrite

reinterpretate, aducerea de jertfe umane a sfârşit prin a ilustra o metafizică de tip soteriologic.

74. Structura iniţiatică a ritualurilor: consacrarea (*cdtteşă*), ungerea regelui (*rfyašûya*)

Pentru a înţelege mai bine acest proces, e important să clarificăm premisele iniţiatice ale ritualurilor *šrauta*. O iniţiere implică „moartea" şi „renaşterea" novicelui, adică naşterea sa către un mod de existenţă superior. Se obţine „moartea" rituală printr-o, jertfire" sau printr-un *regressus ad uterum* simbolice. Echivalenţa acestor două metode implică asimilarea „morţii sacrificiale" cu o „procreaţie". După cum proclamă *Šatapatha Brahmana* (XI, 2,1,1), „omul se naşte de trei ori: prima oară când îl nasc părinţii săi, a doua oară când sacrifică... a treia oară când moare şi este incinerat şi, prin aceasta, intră din nou în existenţă". În realitate, este vorba de o multitudine de „morţi", căci orice om „născut a doua oară" practică, în timpul vieţii, un anumit număr de sacriñcii *šrauta*.

Consacrarea, *dlkfã*, constituie condiţia preliminară indispensabilă oricărui sacrificiu şomâc, dar se practică şi în alte ocazii[362]. Reamintim că sacrifiantul pe cale de a primi *dlkşă* este deja „de două ori născut" graţie *upanayanei*, când a suferit un *regressus ad uterum* iniţiatic. Or, aceeaşi căutare a condiţiei embrionare are loc în consacrarea de tip *dlkşŭ.* Într-adevăr, „preoţii îl transformă în embrion pe cel căruia îi dau *dlkşă*. El îl stropesc cu apă; apa este sperma... Îl fac să intre într-un şopron special; şopronul este uterul din care vine *dlkşă.* Îl acoperă cu haină: haina este amniosul, membrana fătului... El ţine pumnii strânşi; într-adevăr, embrionul ţine pumnii închişi în pântecul mamei..." etc. (*Aitareya Brahmana* 1,3).

---

362 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, pp. 115 sq.; J. Gonda, Change and continuity, pp. 315 sq. Rig Veda pare să ignore dlkşă, dar nu trebuie să uităm că aceste texte liturgice nu reprezintă religia vedică în totalitatea sa: cf. Gonda, p. 349. Ceremonia este atestată în Atharva Veda (XI, 5,6); brahmacarinul este numit dlkşită, cel care practică dlkşd.

Textele paralele subliniază caracterul embriologic şi obstetric al ritului. „*Dīkfita* (*i.e.* Cel care practica *dlkşă*) este sămânţă" (*Maitrăyanl Samhitã*, HI, 6, 1). *Yydlkşita* este făt, haina sa este corion" etc. (*Taittirya Sam.*, I, 3,2). Sensul acestui *regressus ad uterum* e mereu reamintit: „într-adevăr, omul e nenăscut. El se naşte prin sacrificiu" (*Mait. Sam.*, HI, 6,7)[363].

Această nouă naştere, de ordin mistic, care se repetă cu fiecare sacrificiu, face posibilă identificarea celui ce sacrifică cu zeii. „Sacrifiantul e sortit cu adevărat să se nască în lumea celestă" (*Šat. Br.*, VII, 3,1,12). „Cel ce e consacrat se apropie de zei şi devine unul dintre ei" (*ibid.*, III, 1,1,8). Acelaşi tratat afirmă că sacrifiantul care urmează să se nască a doua oară trebuie să urce spre cele patru direcţii ale spaţiului, *i.e.* Să stăpânească Universul (VI, 7, 2,11 sq.). Dar *dlkfă* este identificată totodată cu moartea. „Când se consacră, el (cel ce sacrifică) moare a doua oară" (*Jaim. Upanişad Br.*, IU, 11, 3)[364]. După alte surse, „*dikfita* este ofrandă" (*Taitt. Sam.*, VI, 1,45), căci „cu adevărat, victima este sacrifiantul însuşi" (*Ait. Br.*, II, 11). Pe scurt, „iniţiatul este oblaţia oferită zeilor" (*Šat. Br.*, în, 6, 3, 19)[365]. Exemplul a fost dat de către zei: „O, Agni, sacrifică-ţi propriul trup!" (*Rig Veda*, VI, 11,2): „Sacrifică-te pe tine însuti, sporindu-ţi trupul!" (X, 81,5). Căci „prin sacrificiu zeii au oferit Sacrificiul" (X, 90,16).

O moarte rituală este deci condiţia prealabilă pentru a ajunge în preajma zeilor şi a obţine, totodată, o existenţă desăvârşită în lumea aceasta. În epoca vedică, „divinizarea", trecătoare de altfel, dobândită prin

363 Toate aceste rituri iniţiatice au, firește, un model mitic: zeul Indra, ca să evite naşterea unui monstni terifiant, ca urmare a împreunării Cuvântului (Vŭc) cu Jertfa (Yajña), s-a transformat în făt şi a pătruns în matricea lui Vde (Šat. Br., 111,2,1,18 sq.).

364 Cf., de asemenea, textele citate de J. Gonda, op. cit., p. 385.

365 Sacrifiantul „se aruncă pe sine în formă de sămânţă" (reprezentată de grăunţe de nisip) în focul domestic pentni a asigura renaşterea sa aici, pe pământ, şi se azvârle în altaml sacrificial în vederea unei renaşteri în Cer, cf. textele citate de A. Coomaraswamy, „Atmayajña: Self-Sacrifice", p. 360.

sacrificiu, nu implica nicidecum o devalorizare a Vieţii şi a existenţei umane. Dimpotrivă, prin atari ascensiuni rituale la Cer, în preajma zeilor, sacrifiantul, şi o dată cu el Natura, şi întreaga societate, erau blagosloviţi şi regeneraţi. Am văzut ce rezultate se dobândeau ca urmare a sacrificiului *ašvamedha* (cf., mai sus, nota 5). Probabil că şi în Uppsala păgână scopul sacrificiilor umane îl constituia tot regenerarea cosmică şi întărirea puterii regale. Dar aceasta se obţinea prin rituri care, vizând o repetiţie a Creaţiei, comportau, în acelaşi timp, „moartea", „gestaţia embrionică" şi renaşterea sacrifiantului.

Consacrarea regelui indian, ritualul *rûjašüya*, presupune un scenariu analog. Ceremoniile centrale aveau loc în jur de Anul Nou. Ungerea era precedată de un an de *dlkşă şi* era de obicei succedată de un alt an de ceremonii de încheiere. *Rãjašūya* este, după toate probabilităţile, prescurtarea unui şir de ceremonii anuale menite să restaureze Lumea. Regele avea rolul central, căci, ca şi sacrificatorul *šrauta*, el întruchipa întrucâtva Cosmosul. Diferitele faze ale ritului îndeplineau succesiv regresiunea viitorului rege la condiţia embrionară, gestarea lui, timp de un an şi re-naşterea lui mistică şi rolul de Cosmocrator, identificat, în egală măsură, şi cu Prājápati şi cu Cosmosul. „Perioada embrionară" a viitorului suveran corespundea unui proces de maturizare a Universului şi, foarte probabil, era, iniţial, în legătură cu maturarea recoltelor. A doua fază a ritualului desăvârşea formarea noului trup al suveranului: un corp simbolic, obţinut fie ca urmare a unirii mistice a regelui cu casta brahmanilor sau cu poporul (unire care îi permitea să se nască din matricea lor), fie ca urmare a împreunării apelor masculine cu apele feminine sau a împreunării aurului – semnificând focul – cu apa.

A treia fază consta dintr-o serie de rituri, graţie cărora regele câştiga suveranitate asupra celor trei lumi; altfel spus, el încarna Cosmosul şi se instaura totodată că un Cosmocrator. Când Suveranul ridică braţul, acest gest are o semnificaţie cosmogonică: el simbolizează înălţarea

unui *axis mundi*. Când primeşte oncţiunea, regele rămâne în picioare, pe tron, cu braţele ridicate: el încărnează axa cosmică fixată în ombilicul Terrei – adică tronul, Centru al Lumii – şi atingând Cerul. Stropirea întruchipează Apele care coboară din Cer, de-a lungul lui *axis* mundireprezentat de rege – ca să fertilizeze Pământul. Apoi regele face câte un pas în toate cele patru direcţii cardinale şi urcă simbolic la zenit. În urma acestor rituri, regele dobândeşte suveranitatea asupra celor patru direcţii ale spaţiului şi asupra anotimpurilor; altfel spus, el stăpâneşte tot Universul spaţio-temporal[366].

S-a observat strânsa legătură dintre moarte şi renaşterea rituală, pe de o parte, cosmogonie şi regenerarea lumii, pe de alta. Toate aceste idei sunt solidare cu miturile cosmogonice pe care le vom discuta îndată. Aceste idei vor fi elaborate şi articulate de către autorii *Brahmanelor*, din perspectiva care le era proprie, anume exaltarea nelimitată a sacrificiului.

75. Cosmogonii şi metafizică

Imnurile vedice prezintă, direct sau numai în aluzii, mai multe cosmogonii. Este vorba de mituri destul de răspândite, atestate la niveluri diferite de cultură. Ar fi inutil să căutăm „originea” fiecăreia dintre aceste cosmogonii. Chiar cele pe care le presupunem aduse de arieni au paralele în culturile mai vechi, sau mai „primitive”. Cosmologiile, precum atâtea alte idei şi credinţe religioase, reprezintă, pretutindeni în lumea antică, o moştenire transmisă din preistorie. Ceea ce ne interesează sunt interpretările şi revalorizările indiene ale anumitor mituri cosmogonice. Reamintim că vechimea unei cosmogonii nu poate fi stabilită după vechimea primelor documente care o prezintă. Unul din miturile cele mai arhaice şi mai răspândite, „plonjonul cosmogonic”, ajunge popular în India destul de târziu, în special în

366 Cf. J.C. Heesterman, The Ancient Indian Royal Consecration, pp. 17 sq., 52, sq., 101 sq.

Epopee şi *Purane*.

Esenţialmente, patru tipuri de cosmogonii par să-i fi pasionat pe poeţii şi teologii vedici. Le putem nota, cum urmează: 1) creaţia prin fecundarea Apelor originare; 2) creaţia prin sfârtecarea unui Gigant primordial, Puruşa; 3) creaţia plecând de la o unitate-totalitate, fiinţă şi totodată nonfiinţă; 4) creaţia prin despărţirea Cerului de Pământ.

În celebrul imn din *Rig Veda*, X, 121, zeul înfăţişat ca Hiranyagarbha („Embrionul de Aur") pluteşte deasupra Apelor; cufundându-se în ele, el fecundează Apele care îl zămislesc pe zeul focului, Agni (str. 7). *Atharva Veda* (X, 7,28) identifică Embrionul de Aur cu Stâlpul Cosmic, *skambha*. *Rig Veda*, X, 82, 5 pune în relaţie primul germene, pe care l-au primit Apele, cu „Meşterul Universal", Višvakarman, dar imaginea embrionului nu se acordă cu a acestui personaj divin, artizan prin excelenţă. În aceste exemple, avem de-a face cu variantele unui mit originar, care prezenta Embrionul de Aur drept sămânţa zeului creator zburând deasupra Apelor primordiale[367].

A doua temă cosmogonică, reinterpretată radical dintr-o perspectivă ritualistă, se află într-un imn, tot atât de celebru, *Puruşasūkta* (RV, X, 90). Uriaşul primordial Puruşa („Omul") este figurat şi ca totalitate cosmică (str. L-4) şi că Fiinţă androgină. Într-adevăr (str. 5), Puruşa zămisleşte Energia creatoare feminină, Virăj, şi apoi este născut de ea[368]. Creaţia propriu-zisă este rezultatul unui sacrificiu cosmic. Zeii sacrifică „Omul"; din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pământul, cerul, zeii: „Gura sa a devenit Brahman, din braţele lui s-a născut Luptătorul, coapsele sale au dat naştere Meşteşugarului, din picioarele lui s-a născut Slujitorul" (str. 12, traducere de L. Renou). Capul său a devenit cerul, picioarele lui pământul, conştiinţa sa

---

367 Imaginea Embrionului de Aur va deveni, în India clasică, Oul cosmic născut din Ape (deja în Upani$ade: Katha Up., IV, 6; Švetăšvatara. III, 4, 12).

368 Virüj este un fel de Šakti. în Brhădaranyaka Up., IV, 2, 3, ea se căsătoreşte cu Puruşa.

luna, ochiul lui soarele, din gura lui s-a născut Indra şi Agni, din respiraţia sa vântul etc. (str. 13-14).

Funcţia exemplară a acestui sacrificiu este subliniată în ultima strofă (16): „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă"; altfel zis, Puruşa era victimă sacrificială şi divinitate a sacrificiului, în egală măsură. Imnul enunţă cu claritate că Puruşa precede şi depăşeşte Creaţia, deşi Cosmosul, viaţa şi oamenii se nasc din trupul său. Cu alte cuvinte, Puruşa este, în acelaşi timp, transcendent şi imanent, mod de existenţă paradoxal, dar propriu zeilor cosmogonici indieni (cf. Prājāpati). Mitul, care îşi are paralelele în China (P'an-ku), la vechii germani (Ymir) şi în Mesopotamia (Tiamat), ilustrează o cosmogonie de tip arhaic: creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe divine antropomorfe. *Puruşasŭkta* a suscitat nenumărate speculaţii. Dar tot aşa cum, în societăţile arhaice, mitul slujeşte drept model exemplar al oricărei creaţii, tot astfel imnul este recitat într-unul din riturile legate de naşterea unui fiu, în ceremoniile de punere a temeliilor unui templu (zidit, de altfel, ca o imagine a lui Puruşa) şi în riturile purificatoare de reînnoire[369].

În imnul cel mai cunoscut al *Rig Vedei* (X, 129), cosmogonia este prezentată ca o metafizică. Poetul se întreabă cum a putut să iasă Fiinţa din ne-Fiinţă, deoarece, la început, nici „ne-Fiinţa nu exista, nici Fiinţa" (str. 1,1). „Nu exista în timpul acela nici moarte, nici ne-moarte" (adică nici oamenii, nici zeii). Nu era decât principiul nediferenţiat „Unu" (neutru). „Unul respira fără suflare, mişcat din sine însuşi". Dincolo „de acesta nu mai exista nimic altceva" (str. 2). „La început, tenebrele ascundeau tenebrele", dar căldura (provocată de asceză, *tapas*) a dat naştere „Unu" lui, „potenţial" (*ûbhū*) – *i. e* „Embrionul", – „învăluit de vid" (se poate citi: înconjurat de Apele primordiale). Din acest germene („potenţial") se dezvoltă Dorinţa (*ikâma*), şi aceeaşi Dorinţă „a fost sămânţa dintâi (*retas*) a Conştiinţei (*manasyv* aserţiune uimitoare care anticipează una din tezele principale ale gândirii filosofice

369 Vezi referinţele la texte în J. Gonda, Vişnuism and Şivaism, p. 27.

indiene. Poeţii, prin reflecţie, „au ştiut să descopere locul Fiinţei în ne-Fiinţă” (str. 4). „Sămânţa dintâi” s-a divizat apoi în „sus” şi „jos”, într-un principiu masculin şi într-unul feminin (cf. *RV*, X, 72,4). Dar „creaţia secundară”, adică creaţia fenomenală, rămâne o enigmă. Zeii s-au născut *după* (str. 6), deci ei nu sunt autorii creaţiei lumii. Poetul încheie prin interogaţie: „Cel-ce-veghează asupra (lumii) în cerul cel mai de sus, o ştie numai el” (*i.e.* Cunoaşte originea „creaţiei secundare”) – „sau nu ştie deloc?”.

Imnul reprezintă punctul cel mai înalt atins de speculaţia vedică. Axiomă unei Fiinţe Supreme incognoscibile – „Unu1” 15, Acesta” –, care transcende, deopotrivă, atât pe zei, cât şi Creaţia, va fi dezvoltată în *Upanişade* şi în anumite sisteme filosofice. Precum Puruşa din *Rig Veda*, X, 90, Unu precede Universul şi creează lumea din propria sa fiinţă, prin emanaţie, fără a-şi pierde prin aceasta transcendenţa. Să reţinem această idee, capitală pentru speculaţia indiană ulterioară: *conştiinţa* ca şi *Universul* sunt produsul *dorinţei* procreatoare (*kama*). Se recunoaşte aici unul din germenii filosofiei Sărçikhya-Yoga şi ai buddhismului.

Cât priveşte a patra temă cosmogonică – despărţirea Cerului de Pământ sau disecţia lui Vţtra de către Indra –, acest mit se înrudeşte cu *Puruşasŭkta*: e vorba de diviziunea violentă a unei „totalităţi”, în vederea creării (sau a reînnoirii) lumii. Tema este arhaică şi susceptibilă de surprinzătoare reinterpretări şi aplicaţii. După cum am văzut (68), actul demiurgic al lui Indra care fulgeră şi-l rupe în bucăţi pe Dragonul primordial slujeşte drept model unor acţiuni atât de deosebite cum sunt zidirea unei case, ori un duel oratoric.

Să citǎm, în fine, Creaţia săvârşită de o Fiinţă divină, „Meşterul universa1”, Višvakarman (RV, X, 81), care făureşte lumea aidoma unui sculptor, fierar ori tâmplar. Dar acest motiv mitic, binecunoscut în alte religii, este asociat de poeţii vedici cu tema devenită celebră prin *Puruşasŭkta*, a Creaţiei-sacrificiu.

Pluralitatea cosmogoniilor e în acord cu

multiplicitatea tradiţiilor privind teogonia şi originea omului. După *Rig Veda*, zeii au fost zămisliţi de către cuplul primordial, Cerul şi Pământul, sau au răsărit din masa acvatică originară, ori din ne-Fiinţă. În orice caz, ei au căpătat existenţă *după* crearea lumii. Un imn târziu (*RV*, X, 63,2) relatează că zeii s-au născut din zeiţa Aditi, din Ape şi din Pământ. Dar nu toţi zeii erau nemuritori. *Rig Veda* precizează că ei au primit acest dar de la Savitri (IV, 54,2) sau de la Agni (VI, 7,4) sau bând *soma* (IX, 106,8). Indra a dobândit nemurirea prin asceză, *tapas* (X, 167, 1), şi *Atharva Veda* declară că toţi ceilalţi zei au câştigat-o în acelaşi mod (XI, 5,19; IV, 11,6). După *Brahmana*, zeii au ajuns nemuritori săvârşind anumite sacrificii.

Oamenii coboară tot din perechea primordială Cer-Pământ. Strămoşul lor mitic este Mânu, primul sacrifiant şi primul om, fiu al zeului Vivasvat (*RVy* X, 63,7). O altă versiune identifică părinţii mitici în persoana altor doi copii ai lui Vivasvat, Yama şi sora sa Yamī (X, 10). În sfârşit, am văzut mai înainte cum *Puruşasŭkta* (X, 90,12) explică originea oamenilor (adică a celor patru clase sociale) pornind de la organele Uriaşului primordial sacrificat. La început, oamenii puteau şi ei să devină nemuritori prin sacrificiu; dar zeii au hotărât ca această imortalitate să fie pur spirituală, adică accesibilă omului numai după moarte (*Šatapatha* fir., X, 4, 3,9). Există şi alte explicaţii mitologice ale originii morţii. În *Mahăbhărata*, moartea este instaurată de Brahma ca să uşureze Pământul, împovărat de o masă umană care ar fi ameninţat astfel să se reverse în ocean (VI, 52-54; XII, 256-58).

Unele dintre aceste mituri privind naşterea zeilor şi a oamenilor, pierderea ori câştigarea imortalităţii se întâlnesc şi la alte popoare indo-europene. De altfel, mituri analoage sunt atestate în numeroase culturi tradiţionale. Totuşi, doar în India aceste mituri au suscitat tehnici sacrificiale, metode contemplative şi speculaţii atât de decisive pentru trezirea unei noi conştiinţe religioase.

76. Doctrina Sacrificiului în textele *Brahmana*

Puruşasŭkta este punctul de plecare şi justificare doctrinală a teoriei sacrificiului elaborată în textele *Brahmana* (pe la 1000-800 î.Hr.). Ca şi Puruşa el s-a dat pe sine însuşi zeilor şi s-a lăsat jertfit ca să creeze Universul. După opera cosmogonică, Prăjăpati va cunoaşte „epuizarea" letală. Aşa cum îl prezintă *Brahmanele*, Prăjăpati pare să fie o creaţie a speculaţiei savante, dar structura sa e arhaică. Acest „Domn al Făpturilor" se aseamănă cu Marii Zei cosmici. El seamănă întrucâtva „Unut4-lui din *Rig Veda*, X, 129, şi lui Višvakarman, dar, mai ales, el îl prelungeşte pe Puruşa. De altfel, identitatea Puruşa-Prăjăpati este atestată în texte: „Puruşa este Prăjăpati; Puruşa este Anu1" (*Jaim. Br.*, II, 56; cf. *Šatapatha Br.*, VI, 1,1,5). La început, Prăjăpati era Unitatea-Totalitate nonmanifestată, prezenţă pur spirituală. Dar dorinţa (*kama*) l-a îmboldit să se multiplice, să se reproducă (*Šat. Br.*, VI, 1,1). El s-a „încălzit" peste măsură prin asceză (*tapas*, literal „căldură, ardenţă") şi a creat prin emanaţie[370]; se poate înţelege prin transpiraţie, ca în unele cosmogonii primitive, sau prin emisie seminală. El a creat la început pe *brahman*, adică Tripla Ştiinţă (cele trei *Veda*), apoi, pornind de la Cuvânt, a creat Apele. Dorind să se reproducă prin intermediul Apelor, el le-a impregnat; s-a dezvoltat un ou, din a cărui coajă s-a format Pământul. Apoi au fost creaţi zeii ca să se populeze Cerurile şi asurii ca să se populeze Pământul etc. (*ibid.*, XI, 1, 6,1 sq.)[371].

Prăjăpati gândi: „într-adevăr, am creat un soţ din mine însumi, anume Anu1". De aceea se zice: „Prăjăpati este Anu1" (*ibid.*, XI, 6,13). Dându-şi şinele (*ătman*) zeilor, el a creat un alt egal cu sine însuşi, adică sacrificiul, de

---

370 Termenul utilizat este visrj. de la rădăcina srj, „a proiecta"; vi- indică împrăştierea în toate direcţiile.

371 Alte texte precizează că din capul lui Prăjăpati a ieşit Cerul, din pieptul său atmosfera şi din tălpile sale Pământul (cf. Gonda, Les religions de Unde, I, p. 226). Influenţă, certă, a sacrificiului Puruşa — dar care confirmă analogia structurală

aceea oamenii spun: „Sacrificiul este Prăjăpati”. Se precizează în plus că părţile (*parvam*) corpului cosmic al lui Prajăpati sunt cele cinci anotimpuri ale anului şi cele cinci rânduri de cărămizi din altarul focului (*Šat. Br.*, VI, 1,2).

Această triplă identificare a lui Prăjăpati cu *Universul*, *Timpul ciclic* (Anul) şi *altarul focului* constituie marea noutate a teoriei brahmanice a sacrificiului. Ea marchează declinul concepţiei care hrănea ritualul vedic şi pregăteşte descoperirile realizate de autorii *Upanişadelor*. Ideea fundamentală este că, dând naştere lumii, prin „încălziri” şi prin „emisii” repetate, Prăjăpati se consumă şi sfârşeşte prin a se epuiza. Cei doi termeni-cheie – *tapas* (ardoare ascetică) şi *visrij* (emisie împrăştiată) – pot avea conotaţii sexuale indirecte sau subînţelese, căci asceza şi sexualitatea sunt strâns legate în gândirea religioasă indiană. Mitul şi imaginile sale traduc cosmogonia în termeni biologici; datorită modului lor propriu de a fi, lumea şi viaţa se epuizează, prin chiar durata lor[372]. Epuizarea lui Prăjăpati e exprimată în imagini pătrunzătoare: „După ce Prājăpati dase la iveală vieţuitoarele, i s-au desfăcut încheieturile. Or, Prăjāpati este desigur Anul, şi încheieturile sale sunt cele două îmbinări ale zilei cu noaptea (adică aurora şi amurgul), luna plină şi lună nouă, precum şi începuturile anotimpurilor. El nu putea sta în picioare cu încheieturile desfăcute; de aceea zeii l-au vindecat prin (ritualul) *agnihotra*, întărindu-i încheieturile mădularelor (*Šat. Br.*, 1,6,3,35-36). Cu alte cuvinte, reconstituirea şi rearticularea corpului cosmic al lui Prăjăpati se săvârşesc prin sacrificiu, adică înălţând un altar sacrificial pentru a celebra *agnicayana* (72). Acelaşi text (X, 4,2,2) precizează că „Acest Prājāpati, Anul, este alcătuit din 720 de zile şi nopţi; de aceea altarul e făcut din 360 de pietre de îngrăditură şi din 360 de cărămizi”. „Acest Prăjăpati care a fost dezmembrat este (acum) însuşi altarul focului

372 Se ştie că idei similare caracterizează culturile arhaice, în primul rând acelea ale paleocultivatorilor.

construit pe locul acesta”. Preoţii îl realcătuiesc pe Prăjāpati, îl „adună” (*samskri*) zidind straturile de cărămizi care constituie altarul. Pe scurt, fiecare *sacrificiu repeta actul primordial al creaţiei* şi *asigură continuitatea lumii pentru anul viitor*.

Acesta este sensul originar al sacrificiului în *Brahmana*: a recrea Cosmosul „dezarticulat”, „epuizat” prin Timpul ciclic (Anul). Prin sacrificiu – adică prin activitatea susţinută a preoţilor – lumea este menţinută vie, armonioasă şi fertilă. Aceasta este o nouă aplicare a ideii arhaice reclamând repetarea anuală (sau periodică) a cosmogoniei. Faptul constituie totodată justificarea orgoliului brahmanilor, convinşi de importanţa decisivă a riturilor. Căci soarele nu s-ar ridica dacă preotul, în zori, n-ar aduce ofrandă focului (*Šat. Br.*, II, 3,1,5). În *Brahmana*, zeii vedici sunt ignoraţi sau subordonaţi puterilor magice şi creatoare ale sacrificiului. Se proclamă că, la început, zeii erau muritori (*Taitt. Sam.*, VIII, 4,2,1 etc.); ei au devenit divini şi nemuritori prin intermediul sacrificiului (*ibid.*, VI, 3,4, 7; VI, 3, 10, 2 etc.). Prin urmare, totul se concentrează în forţa misterioasă a ritului: originea şi esenţa zeilor, puterea sacră, ştiinţa, belşugul în lumea aceasta şi „ne-moartea” în lumea de dincolo. Dar sacrificiul trebuie să fie corect efectuat şi cu credinţă; cea mai mică îndoială cu privire la eficacitatea sa poate să aibă consecinţe dezastruoase. Pentru a ilustra această doctrină rituală, care este în egală măsură o cosmogonie, o teogonie şi o soteriologie, autorii *Brahmanelor* multiplică miturile sau fragmentele de mituri, reinterpretându-le într-o nouă perspectivă sau construind altele noi, pornind de la o etimologie fantezistă, de la o aluzie erudită sau o enigmă.

77. Eshatologie: identificarea cu Prăjäpati prin sacrificiu

Cu toate acestea, o idee nouă îşi face loc foarte curând: sacrificiul nu numai că-l restaurează pe Prăjäpati

şi asigură perpetuarea lumii, dar este, totodată, susceptibil de a crea o fiinţă spirituală şi indestructibilă, „persoana”, *atman*. Sacrificiul nu are numai o intenţie cosmogonică şi o funcţie eshatologică, ci face posibilă obţinerea unui nou mod de existenţă. Zidind altarul focului (*agnicayana*), sacrificatorul se identifică cu Prăjāpati; mai exact Prājāpati şi sacrificatorul sunt identificaţi în ritualul însuşi: altarul *este* Prājāpati şi, în acelaşi timp, sacrifiantul *devine* acest altar. Prin forţa magică a ritului, sacrifiantul îşi construieşte un trup nou, se urcă la Cer, unde se naşte a doua oară (*Šat. Br.*, VII, 3, 1,12) şi obţine „nemurirea” (*ibid.*, X, 2, 6, 8). Acest lucru înseamnă că, după moarte, el va reveni la viaţă, la „ne-moarte”, la o modalitate de a exista care transcende Timpul. Ceea ce e important – şi acesta este şi scopul ritului – este de a deveni „complet” (*sarva*), „integra1” şi de a păstra această condiţie după moarte[373].

„Realcătuindu-l” (*samdhă*, *samskrī*) pe Prājāpati, sacrifiantul efectuează aceeaşi operaţie de integrare şi de unificare asupra propriei persoane, altfel zis, el devine „complet”. La fel cum prin intermediul sacrificiului, zeul îşi recuperează persoana (*ătman*), sacrificatorul îşi face şinele, propriul său *atman* (*Kauşitakī Brahmana*, HI, 8). „Construirea lui *atman* seamănă, întrucâtva, cu reunificarea lui Prăjăpati, împrăştiat şi secătuit de opera cosmogonică. Totalitatea actelor rituale (*karma*), când este desăvârşită şi bine integrată, constituie „persoana”, *atman*. Acest lucru vrea să spună că, prin activitatea rituală, funcţiile psiho-fiziologice ale sacrificatorului sunt strânse laolaltă şi unificate; suma lor constituie *atman* (*Aitareya Br.*, II, 40,1-7); graţie acestui *atman* al său, sacrificatorul devine „nemuritor”. Zeii înşişi şi-au câştigat nemurirea prin sacrificiu, câştigând *brahman* (*Šat. Br.*, XI, 2,3,6). Prin urmare, *brahman* şi *atman* sunt implicit identificaţi, încă din epoca *Brahmanelor*[374]. Lucru confirmat de o altă serie de identificări: Prăjăpati, precum

373 Cf. J. Gonda, Les religions de Vinde, I, pp. 236 sq.

374 Cf. Lilian Silburn, Instant et Cause, pp. 74 sq.

şi altarul focului, sunt asimilaţi *Rig Vedei*: silabele *Rig* sunt identificate cu cărămizile altarului. Dar întrucât *brahman* este, el însuşi, asimilat celor 432 000 de silabe ale *Rig Vedei*, rezultă că el e identificat în egală măsură cu Prăjăpati şi, în cele din urmă, cu sacrifiantul, adică cu *atman*-ul[375] său.

Dacă Prăjăpati (*Brahman*) şi *atman* sunt identici, acest lucru se datorează faptului că amândoi sunt rezultatul aceleiaşi activităţi: „reconstrucţia", unificarea; deşi materialele sunt diferite: cărămizile altarului pentru *Pr pati-Brahman*, funcţiile psiho-mentale pentru *atman*[376]. Dar merită subliniat faptul că *un mit cosmogonic constituie, în cele din urmă, modelul exemplar al „construirii" lui atman*. Variate tehnici yogine aplică acelaşi principiu: „concentrarea" şi „unificarea" poziţiilor corporale, a suflurilor, a activităţii psihomentale.

Descoperirea identităţii Sinelui (*ătman*) cu *brahman* va fi neistovit exploatată şi divers valorizată în *Upanişade* (80). Pentru moment, să adăugăm că în *Brahmana*, *brahman* desemnează procesul sacrificiului cosmic şi, prin extensie, puterea misterioasă care ţine Universul. Dar deja din Vede, *brahman* a fost gândit şi numit, în mod expres, nepieritorul, imuabilul, temelia, principiul oricărei existenţe. E semnificativ că în mai multe imnuri din Atharva Veda (X, 7, 8 etc.), *brahman* e identificat cu *skambha* (literal, sprijin, stâlp, proptea); altfel spus, *brahman* este *Grund*-ul care susţine Lumea, axă cosmică şi temei ontologic totodată. „În *skambha* stă tot ce respiră, tot ce e posedat de spirit (*catmanvat*)" (*Atharva Veda*, VII, 8, 2). „Cel ce îl cunoaşte pe *brahman* înăuntrul omului, cunoaşte fiinţa supremă (*parameştiin*, Domnul) şi cel ce

375 Un alt text din Šatapatha Brăhmana (X, 6,3,2) descrie „Punişa de Aur" din inima omului ca un grăunte de orez sau de mei — adăugând totuşi că el este mai mare decât Cenil, decât eterul, pământul şi toate lucrurile: „acest sine al Spiritului este şinele meu; murind voi dobândi acest sine". Textul este important pentru că, pe de o parte, Puruşa este identificat cu brahman (neutru) şi, pe de altă parte, ecuaţia ătman-brahman este de pe acum asigurată.

376 Cf. L. Silburn, op. cit., pp. 104 sq.

cunoaşte fiinţa supremă cunoaşte *skambha*" (*Atharva Veda*, X, 8,43). Sesizăm efortul de izolare a realităţii ultime: *brahman* este recunoscut ca Stâlp al Universului, suport, temelie şi termenul *pratisthă,* care exprimă toate aceste noţiuni, e amplu folosit încă în textele vedice. Brahmanul se identifică cu *brahman*, pentru că cunoaşte structura şi originea Universului, pentru că cunoaşte Cuvântul care exprimă toate acestea; căci Văc, Logosul, poate transforma orice persoană în brahman (încă din *Rig Veda*, X, 125,5). „Naşterea unui brahman este o încărnare eternă a *dharmei*" (Mânu, 1,98)[377].

O categorie specială de texte, *Aranyaka* (literal, „de pădure") ne permite să urmărim tranziţia sistemului sacrificial (*karma-kanda*) al *Brahmanelor* către primatul cunoaşterii metafizice (*jñana-kanda*), proclamat de *Upanişade*. *Aranyaka* erau memorizate în taină, departe de orice aşezare omenească, în pădure. Doctrina lor punea accentul asupra Sinelui, temelia sacrificiului, şi nu asupra realităţii concrete a riturilor. După *Aranyaka*, zeii sunt ascunşi în om; altfel spus, corelaţia macrocosm-microcosm, bază a speculaţiei vedice, dezvăluie acum omologia dintre divinităţile cosmice şi cele din corpul omenesc (cf. *Aitareya Araryyaka*, 1,3,8; ü, 1,2; III, 1, 1 etc.). Prin urmare, „interiorizarea sacrificiului (cf. 78) permite adresarea ofrandelor atât zeilor „interiori" cât şi zeilor „exteriori". Ţelul ultim este unirea (*samhită*) între diversele niveluri teo-cosmice şi organele şi funcţiile psiho-fiziologice ale omului. După numeroase omologări şi identificări, se ajunge la concluzia că „conştiinţa de Sine (*prajñûtman*) este unul şi acelaşi lucru cu Soarele" (*Ait. Ar.*, în, 2, 3; *Săt*) *kh. Ar.*, VIE, 3-7). Echivalare îndrăzneaţă, care va fi elaborată şi articulată de către autorii *Upanişadelor*.

78. „*Tapas*": tehnică şi dialectică a vieţii austere

3772 1 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 125 sq. Cf. alte texte în J. Gonda, Notes on Brahman, p. 52.

Am făcut de mai multe ori aluzie la asceză, *tapas*, căci nu se poate vorbi despre zeii, despre miturile sau riturile indiene cele mai importante fără a se menţiona această „încălzire" rituală, care le este proprie, această „căldură" sau „ardenţă" obţinută prin asceză. Termenul *tapas*, de la rădăcina *ţap*, „a se încălzi", „a fierbe" este limpede atestat în *Rig Veda* (cf., de exemplu, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.). Este vorba de o tradiţie indo-europeană, căci, într-un context paralel, „căldura extremă" sau „furia" (*ménos*, *furor*, *ferg*, *wut*) joacă un rol în ritualurile de tip eroic[378]. Adăugăm că „încălzirea" prin diverse tehnici psihofiziologice, chiar printr-o alimentaţie extrem de condimentată, este atestată la vracii şi magicienii culturilor primitive[379]. Dobândirea forţei magico-religioase de însoţită de o puternică căldură interioară; această „putere" însăşi se exprimă prin termeni care înseamnă „căldură", „arşiţă" „fierbinţeală".

Am reamintit acestea pentru a scoate în relief arhaismul şi răspândirea considerabilă a rigorilor de tip *tapas*. Acest lucru nu presupune deloc o origine anaryană a ascezei indiene. Indo-europenii şi mai ales indienii vedici, moşteniseră tehnici preistorice pe care le-au valorizat în mod diferit. Precizăm de pe acum că, în nicio altă parte, „încălzirea" ritualică nu a atins măsura pe care avea să o cunoască *tapas*-ul în India, din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre.

„încălzirea" ascetică îşi are un model, sau un omolog, în imaginile, simbolurile şi miturile în relaţie cu căldura care „coace" recoltele şi cloceşte ouăle, asigurând ieşirea puilor din găoace, în relaţie cu excitaţia sexuală, în special cu ardoarea orgasmului, şi cu aprinderea focului prin frecarea a două beţişoare de lemn. *Tapas*-ul este „creator" pe mai multe planuri: cosmogonic, religios, metafizic. Prăjăpati, am văzut, creează lumea „încălzindu-se" prin *tapas*, şi istovirea care a urmat e asimilabilă oboselii

378 Cf. M. Eliade, Le Yoga, p. 114, n. 1.

379 Vezi exemple în cartea noastră Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 369 sq.

sexuale (76). Pe planul ritului, *tapas*-ul face posibilă „renaşterea”, *i.e.* Trecerea din lumea aceasta în lumea zeilor, din sfera „profanului” în aceea a „sacrului”. În plus, asceza îl ajută pe contemplativ să „coacă” misterele cunoaşterii esoterice şi îi relevă adevărurile adânci. (Agni îi acordă *tapasvin*ului „căldura capului”, dându-i clarviziune.).

Asceza modifică radical modalitatea de a fi a practicantului, îi acordă o „putere” supraumană, care poate deveni redutabilă şi, în unele cazuri, „demonică”[380]. Cele mai importante preliminarii ale sacrificiului, ceremonia iniţierii, educaţia *brahmacarinului* comportau *tapas*.

Esenţialmente, *tapas*-ul se efectuează prin post, statul pe lângă foc, sau statul în soare, mai rar prin absorbţia unor droguri. Dar „încălzirea” se obţine, de asemenea, prin reţinerea respiraţiei, fapt ce deschide drumul către o îndrăzneaţă omologare a ritualului vedic cu practicile Yoga. Această omologare a fost făcută posibilă mai ales prin speculaţiile *Brahmanelor* pe tema sacrificiului.

Sacrificiul şi *tapas* au fost asimilate foarte devreme. Se afirmă că zeii au dobândit imortalitatea nu doar prin sacrificiu (76), ci şi prin asceză. Dacă în cultul vedic se oferă zeilor *soma*, unt topit şi focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior”, în care funcţiile fiziologice se substituie libaţiilor şi obiectelor rituale. Respiraţia este adesea identificată cu o „libaţie neîntreruptă”[381]. Se vorbeşte despre *prãnãgnihotra*, adică

---

380 Termenul sŭnti, care desemnează în sanscrită liniştea, pacea sufletului, absenţa patimilor, alinarea suferinţelor, derivă de la rădăcina šam, ce comporta iniţial sensul de a stinge „focul, furia, febra", altfel spus, „căldura" provocată de puterile demonice; cf. D.J. Hoens, Šdmi, în special pp. 177 sq.

381 într-adevăr, „atâta vreme cât vorbeşte, omul nu poate respira; şi îşi jertfeşte atunci respiraţia sa cuvântului; atâta vreme cât respiră, el nu poate vorbi, şi îşi jertfeşte atunci cuvântul respiraţiei. Acestea sunt cele două oblaţii continue şi nemuritoare; în timp de veghe şi în timpul somnului, omul Ie oferă fără întrerupere. Toate celelalte oblaţii au un scop şi participă la natura actului 0barman). Cei vechi, cunoscând

„oblaţia focului săvârşită prin respiraţie” (*Vaikhânasasmârta sūtra*, II, 18). Concepţia acestui „sacrificiu interior” este o inovaţie plină de consecinţe; ea va permite chiar celor mai excentrici asceţi şi mistici să se menţină în sânul brahmanismului şi, mai târziu, al hinduismului. Pe de altă parte, acelaşi „sacrificiu interior” va fi practicat de către brahmanii „locului în pădure”, adică aceia care trăiesc ca asceţi (*sannyãsi*) fără să-şi părăsească prin aceasta identitatea lor socială de „stăpâni ai casei”[382].

Pe scurt, *tapas*-ul este integrat într-o serie de omologări efectuate pe diferite planuri. Pe de o parte – şi conform unei tendinţe specifice spiritului indian – structurile şi fenomenele cosmice sunt asimilate organelor şi funcţiilor corpului uman şi, în plus, elementelor sacrificiilor (altarul, focul, oblaţiunile, instrumentele rituale, formulele liturgice etc.). Pe de altă parte, asceza – care implică (încă din timpurile preistorice) un întreg sistem de corespondenţe micro-macrocosmice (suflurile asimilate vânturilor atmosferice etc.) – este omologată sacrificiului. Anumite forme de asceză, de exemplu reţinerea respiraţiei, sunt considerate chiar ca superioare sacrificiului; rezultatele lor sunt declarate mai preţioase decât „fructele” sacrificiului. Dar toate aceste omologări şi asimilări sunt valabile, adică devin *reale* şi *eficace* din punct de vedere religios, numai dacă e înţeleasă dialectica ce le-a pus în evidenţă.

În fine, avem de-a face cu un număr de sisteme care sunt, pe de o parte, omologate şi, pe de alta, clasate într-o serie ierarhică variabilă. *Sacrificiul* este asimilat *ascezei*, dar de la un anume moment ceea ce contează este *înţelegerea* principiului care justifică asemenea asimilări.

---

acest sacrificiu autentic, nu ofereau agnihotra" (Kausltaki-Brăhmana-Upanishad, II, 5). După Chandogya Up., V, 19-24, adevăratul sacrificiu constă în jertfa suflurilor; „cel care oferă agnihotra fără să ştie aceasta este aidoma celui care [...] pune ofrande în cenuşe" (V, 24,1).

382 Poziţia lor religioasă este reflectată (destul de obscur de altfel) în tratatele Aranyaka.

Foarte devreme, o dată cu *Upanişadele*, înţelegerea, cunoaşterea (*Jñăna*) va fi ridicată la un rang înalt, iar sistemul sacrificial, cu teologia mitologică pe care o implică, îşi va pierde primatul religios. Dar acest sistem întemeiat pe superioritatea „înţelegerii" nu va reuşi, nici el, să-şi menţină supremaţia, cel puţin pentru unele părţi ale societăţii. Yoginii, de pildă, vor acorda o importanţă decisivă ascezei şi experimentării stărilor „mistice", unii „extatici" sau partizani ai devoţiunii de tip teist (*bhakti*) vor respinge, total sau în parte, atât ritualismul brahmanic, şi speculaţia metafizică a *Upanişadelor*, cât şi asceză (*tapas*) şi tehnica yogică.

Această dialectică susceptibilă de a descoperi nenumărate omologii, asimilări şi corespondenţe dintre diverse planuri ale experienţei umane (fiziologie, psihologie, activitate rituală, simbolizare, „experimentare mistică" etc.) era activă încă din epoca vedică, dacă nu încă mai de mult, din protoistoria indo-europeană. Dar ea va fi chemată să joace un rol considerabil în epocile ulterioare. Cum vom vedea, dialectica omologării îşi dezvăluie posibilităţile „creatoare" mai ales în momente de criză religioasă şi metafizică, adică atunci când un sistem tradiţional sfârşeşte prin a-şi pierde validitatea şi lumea sa de valori se prăbuşeşte.

79. Asceţi şi extatici: *„muni" vrâtya"*

Dacă austerităţile rituale fac parte integrantă din cultul vedic, nu trebuie pierdută din vedere prezenţa altor tipuri de asceţi şi extatici amintiţi doar în treacăt în textele vechi. Unii dintre aceşti asceţi şi extatici trăiau în marginea societăţii ariene fără ca prin aceasta să fie consideraţi „eretici". Dar existau şi alţii care pot fi consideraţi străini, deşi este practic imposibil de stabilit dacă aparţineau păturilor aborigene sau doar reflectau concepţii religioase ale anumitor triburi ariene care evoluau la periferia tradiţiei vedice.

Astfel un imn din *Rig Veda* (X, 136) vorbeşte de un ascet (*muni*) cu păr lung (*kešin*), îmbrăcat în, jeg", „încins

cu cingătoare de vânt" (cu alte cuvinte, gol) şi „în care intră zeii". El exclamă: „în beţia extazului noi încălecăm pe vânt. Voi, muritorii, nu puteţi să zăriţi decât trupul nostru" (strofa 3). Acest *muni* străbate în zbor văzduhul, el este calul elementului-vânt (*Vată*) şi prieten al lui Văyu (zeul Vântului). El locuieşte cele două oceane, cel de la răsărit şi cel de la apus (str. 5: cf. *Ath. Veda*, XI, 5, 6 etc.). „El merge pe urma fiinţelor Apsara şi Gandharva, şi a animalelor sălbatice, şi le înţelege gândurile" (str. 6). El „bea împreună cu Rudra cupa de otravă" (str. 7). Este un tipic exemplu de extaz: spiritul lui *muni* părăseşte trupul, el ghiceşte gândirea fiinţelor semidivine şi a animalelor sălbatice, el locuieşte „cele două oceane". Aluziile la calul Vântului şi la zeii care intră în cel extaziat indică o tehnică şamanizantă.

Vedele evocă, de asemenea, alte experienţe supranormale, în legătură cu personaje mitice (Ekavràtya, Brahmacărin, Vena etc.) care reprezintă probabil modele divinizate ale anumitor asceţi şi magicieni. Căci „omul-zeu" rămâne un motiv dominant în istoria spirituală a Indiei. Ekavrătya este probabil arhetipul acestui grup misterios de *vrătya*, în care unii au vrut să vadă asceţi sivaiti, „mistici", precursori ai yoginilor sau reprezentanţi ai unei populaţii nonariene. În *Atharva Veda* (XV) le este consacrată o carte întreagă, dar textul este obscur. Reiese totuşi că aceşti *vrãtya* practicau asceză (stau în picioare un an întreg etc.), cunoşteau o disciplină a suflurilor respiraţiei (identificate cu diversele regiuni cosmice: *Ath. Veda*, XV, 14, 15 sq.), îşi omologau trupul cu macrocosmosul (18,1 sq.). Această confrerie era totuşi importantă, căci un sacrificiu special, *vrãtyastoma*, fusese stabilit pentru a reintegra pe membrii săi în societatea brahmanică[383]. În timpul sacrificiului *vrãtyastoma*, erau şi alte personaje prezente, principali fiind un *măgadha*, care

383 Vrătya purtau un turban, erau îmbrăcaţi în negni şi îşi aruncau pe umeri două piei de berbec, una neagră şi alta albă; ca însemn aveau un baston ascuţit, o podoabă în jurul gâtului şi un arc neîncordat. Aduceau sacrificii într-un car tras de un cal şi un catâr.

avea rol de cantor şi o prostituată (*Ath. Veda*, XV, 2). Cu prilejul unui rit solstiţial (*mahãvrata*) ea se împreuna ritualic cu *măgadha* sau cu un brahmacarin[384].

Brahmacarin-ul era, şi el, conceput ca un personaj la scară cosmică. Iniţiat, înveşmântat într-o piele de antilopă neagră, cu barbă lungă, *brahmacarin-xû* străbate din Oceanul răsăritean în Oceanul septentrional şi „creează lumile"; el este elogiat ca „un embrion în matricea nemuririi"; înveşmântat în haină roşie, el practică *tapas*-ul (*Ath. Veda*, XI, 5, 6-7). Cum se întâmplă deseori în India, „reprezentantul" său pe pământ, *brahmacarin*-ul terestru (al cărui legământ principal e castitatea), se împreuna ritualic cu prostituata.

Împreunarea sexuală avea un rol important în anumite ritualuri vedice (cf. *Ašvamedha*). Trebuie să facem deosebire între împreunarea conjugală considerată ca o hierogamie[385], şi împreunarea sexuală de tip orgiastic având drept scop fie fecunditatea universală, fie săvârşirea unei „apărări magice" 32. În ambele cazuri, totuşi este vorba de rituri, s-ar putea spune de „sacramente", urmărind resacralizarea persoanei umane sau a vieţii. Între timp, tantrismul va elabora o întreagă tehnică având drept scop transmiterea sacramentală a sexualităţii.

În ce priveşte diversele clase de asceţi, de vrăjitori şi de extatici care trăiau la periferia societăţii ariene, dar care au sfârşit, majoritatea, prin a fi integraţi în hinduism, nu posedăm informaţii suficiente. Izvoarele cele mai bogate sunt târzii, ceea ce însă nu le diminuează deloc interesul, deoarece ele reflectă, cu siguranţă, o situaţie mai veche. Astfel, *Vaikhŏnasasmărtasutra* prezintă o lungă listă de asceţi şi pustnici; unii se deosebesc prin părul lor încâlcit şi hainele zdrenţuite, ori făcute din coajă de copaci; alţii trăiesc goi, se hrănesc cu urină şi bălegar de

---

384 Vezi referinţele la texte şi bibliografia în M. Eliade, Le Yoga, pp. 111 sq.

385 „Eu suni Cerul, tu eşti Pământul!", spune soţul soţiei (Brhad. Up., VI, 4, 20). Concepţia se operează în numele zeilor: „Fie ca Vişnu să pregătească mitra; Tvaştri să făurească formele" etc. (ibid., VI, 4,21).

vacă, locuiesc în cimitire etc. Alţii practică Yoga sau o formă de prototantrism[386].

Rezumând, aşadar, din cele mai vechi timpuri sunt atestate diverse forme de ascetism, de experienţe extatice şi tehnici magico-religioase. Se pot recunoaşte austerităţile de tip „clasic" şi anumite motive şamanizante, alături de experienţe extatice proprii unor alte nenumărate culturi şi de câteva practici yogice rudimentare. Eterogeneitatea şi complexitatea comportamentelor, a tehnicilor şi soteriologiilor susţinute de către cei care abandonaseră lumea nu vor înceta să se accentueze în secolele de mai târziu. Pe scurt, se poate spune că metodele extatice relevă şi prelungesc experienţa exaltantă a absorbţiei *somei* sau a altor substanţe îmbătătoare, anticipând unele forme de devoţiune mistică, în vreme ce austerităţile şi disciplinele ascetice pregătesc elaborarea tehnicilor Yoga.

Trebuie adăugat că începând din epoca *Upanişadelor* se răspândeşte obiceiul de a abandona viaţa socială şi de a se retrage „în pădure", pentru a se putea consacra integral meditaţiei. Acest obicei a devenit de foarte multă vreme exemplar şi el mai este încă şi acum urmat în India modernă. Dar e probabil că retragerea „în păduri" a unor oameni care nu erau nici extatici, nici asceţi sau yogini prin vocaţie, a constituit, la început, o noutate destul de surprinzătoare, în fond, abandonarea vieţii sociale dezvăluie o criză de profunzime în religia tradiţională. E foarte probabil ca această criză să se fi declanşat ca urmare a speculaţiilor brahmanice în jurul sacrificiului.

80. *Upanişadele* şi căutările fp'-lor: cum să ne eliberăm de „roadele" actelor noastre în *Brahmana*, zeii vedici au fost radical devalorizaţi în folosul lui Prăjăpati. Autorii *Upanişadelor* prelungesc şi desăvârşesc acest proces. Dar ei merg şi mai departe: nu şovăie să devalorizeze atotputerea sacrificiului. Unele texte upanişadice afirmă că fără o *meditaţie* asupra lui *atman*

386 Ibid., pp. 143 sq.

sacrificiul nu este complet (*Maitri Up.*, I, 1). *Chandogya Up.* (VIII, 1, 6) asigură că aşa cum „piere lumea câştigată prin fapte (*karman*)" *y* la fel va pieri lumea dobândită prin sacrificiu. După *Maitri Up.* (1,2,9-10), cei care îşi fac iluzii despre importanţa sacrificiului sunt de plâns, căci, după ce se vor fi bucurat, în ceruri, de locul înalt câştigat prin faptele lor bune, ei vor reveni pe pământ sau vor coborî într-o altă lume inferioară. Nici zeii, nici riturile nu mai au importanţă pentru un adevărat rşi Idealul lui este admirabil formulat în rugăciunea transmisă de cea mai veche *Upanişadă*, *Brhadûranyaka* (I, 3, 28): „De la ne-fiinţă (*asat*) condu-mă spre fiinţă (*sat*), de la întuneric du-mă spre lumină, de la moarte spre nemurire!"

Criza spirituală care izbucneşte în *Upanişade* pare să fi fost provocată de meditaţia asupra „puterilor" sacrificiului. Am văzut că, aşa cum Prăjāpati era restaurat şi îşi recâştigă „persoana" sa (*ătman*) prin puterea sacrificiului, tot astfel sacrifiantul, prin actele sale rituale (*karman*), îşi „unifică" funcţiile sale psiho-fiziologice şi îşi întemeia „Şinele" (77). În *Brahmana*, termenul *karman* desemnează activitatea rituală şi consecinţele sale benefice (pentru că, după moarte, sacrificatorul avea acces în lumea zeilor). Dar reflectând la procesul *ritual* „cauză şi efect", era inevitabil să se descopere că orice *acţiune*, prin simplul fapt că dobândea un rezultat, se integra într-o serie nelimitată de cauze şi efecte. O dată recunoscută legea cauzalităţii universale în *karman*, certitudinea întemeiată pe efectele salvatoare ale sacrificiului se ruina. Căci postexistenţa „sufletului" în Cer era rezultatul activităţii rituale a sacrifiantului; dar unde se „realizau" roadele *tuturor celorlalte acte ale sale*, săvârşite în timpul întregii vieţi? Postexistenţa beatifică, recompensând o activitate rituală corectă, trebuia deci să aibă un sfârşit. Dar atunci ce se întâmpla cu „sufletul" (*ătman*) dezîncarnat? În niciun caz nu putea să dispară definitiv. Rămânea un număr nelimitat de *fapte* săvârşite în timpul vieţii, şi acestea constituiau tot atâtea „cauze" care *trebuiau* să aibă „efecte"; altfel spus, trebuiau să se

„realizeze” într-o nouă existenţă, aici, pe pământ, sau într-o altă lume. Concluzia se impunea de la sine; după ce s-ar fi bucurat de o postexistenţă beatifică ori nefericită, într-o lume extraterestră, sufletul era constrâns să se reîncarneze. Este legea transmigraţiei, *samsăra*, care, o dată descoperită, a dominat gândirea religioasă şi filosofică indiană, atât „ortodoxă” cât şi heterodoxă (buddhismul şi jainismul).

Termenul *samsăra* apare doar în *Upanişade*. Cât priveşte doctrină, nu-i ştim „originea”. S-a încercat în van să se explice credinţa în transmigraţia sufletului prin influenţa elementelor anariene. Oricum ar fi, această descoperire a impus o viziune pesimistă asupra existenţei. Idealul omului vedic – să trăiască 100 de ani etc.

— Se dovedeşte perimat. În ea însăşi, viaţa nu reprezintă necesarmente „răul”, cu condiţia să o utilizeze ca un mijloc de a se elibera de legăturile lui *karman*. Singurul scop demn de un înţelept este dobândirea eliberării, *mokşa* – un alt termen care, împreună cu echivalentele sale (*mukti* etc.), se numără printre cuvintele-cheie ale gândirii indiene.

Deoarece orice act (*karman*), religios ori profan, amplifică şi perpetuează transmigraţia (*samsăra*), eliberarea nu poate fi câştigată nici prin sacrificiu, nici prin legături strânse cu zeii, nici chiar prin asceză ori caritate. În sihăstriile lor, rM căutau alte mijloace spre a se elibera. O descoperire importantă s-a făcut meditându-se asupra valorii soteriologice a *cunoaşterii*, exaltată deja în *Vede* şi în *Brahmana*. Evident, autorii *Brahmanelor* se refereau la cunoaşterea ezoterică a omologiilor implicate în operaţia rituală. *Necunoaşterea* misterelor sacrificiale era ceea ce, după *Brahmana*, îi condamna pe oameni la o a „doua moarte”. Dar *rşi-i* au mers mai departe; ei au disociat „cunoaşterea ezoterică de contextul ei ritual şi teologic; gnosa este socotită capabilă să surprindă adevărul absolut, dezvăluind structurile profunde ale realului. O atare „ştiinţă” sfârşeşte prin a aneantiza literalmente „necunoaşterea” (*ăvidya*), care pare să fie

apanajul oamenilor („ne-miţiaţii” *Brahmanelor*). Este vorba, desigur, de o „ignoranţă” de ordin metafizic, deoarece se referă la realitatea ultimă şi nu la realităţile empirice ale experienţei cotidiene.

În sensul acesta, de „ignoranţă de ordin metafizic”, s-a impus termenul *avidya* în vocabularul filosofic indian. *Ăvidya* ascundea realitatea ultimă: „înţelepciunea” (gnosa) revela adevărul, deci realul. Dintr-un anumit punct de vedere, această „neştiinţă” era „creatoare”: ea crea structurile şi dinamismul existenţei umane. Datorită *avidya*, oamenii duceau o existenţă iresponsabilă, ignorând urmările faptelor (*karman*) lor. După căutări şi ezitări pasionante, marcate uneori de iluminări neaşteptate, *rşi*-v au identificat în *avidya* „prima cauză” a lui *karman*, şi, prin urmare, originea şi dinamismul transmigraţiei. Cercul era acum complet: ignoranţa (*ăvidya*) „crea” sau amplifica legea „cauzei şi efectului” (*karman*); care, la rândul său, producea o serie neîntreruptă de reîncarnări (*samsăra*). Din fericire, eliberarea (*mokşa*) din acest cerc infernal era posibilă mai ales graţie gnosei (*jñâna*, *vidya*). După cum vom vedea, alte grupuri sau şcoli proclamau, în plus, virtuţile eliberatoare ale tehnicilor yoga sau ale devoţiunii mistice. Gândirea indiană a început de timpuriu să omologheze diferite „căi” (*marga*) de eliberare. Efortul a dus, peste câteva secole, la celebra sinteză din *Bhagavad-Gîîă* (secolul al IV-lea î.Hr.). Dar merită semnalat de pe acum că descoperirea suitei fatale *avidya-karman-samsăra*, şi a remediului ei, dezrobirea (*mokşa*) prin intermediul „gnosei”, al cunoaşterii de ordin metafizic (*jñána*, *vidya*), descoperire efectuată, deşi imperfect sistematizată, în timpul *Upanişadelor*, constituie esenţialul filosofiei indiene, ulterioare. Cele mai importante dezvoltări privesc mijloacele de eliberare şi, în mod paradoxal, „persoana” (sau „agentul”) menită să se bucure de această eliberare.

81. Identitatea „*ătman*” – *Brahman* şi experienţa „luminii interioare”

Am simplificat într-adins, pentru a putea distinge mai

ales ţelul şi originalitatea *rş*ilor. În cele mai vechi *Upanişade*[387] se disting mai multe demersuri speculative. Totuşi nu trebuie să ne întemeiem prea mult pe aceste diferenţe, deoarece sistemul de asimilări şi omologii, predominant în *Brahmana*, rămâne valabil şi pentru *Upanişade*. Problema centrală este explicit sau implicit prezentă în fiecare text. Este vorba de a sesiza şi a înţelege Fiinţa Primordială, Unul/Totul, unica modalitate de a explica lumea, viaţa şi destinul omului. Începând cu *Rig Veda* ea fusese identificată în *îad ekam* – „Unul" (neutru) – al celebrului imn X, 129. *Brahmanele* o numesc Prăjăpati sau Brahman. Dar în aceste tratate scolastice, Fiinţa Primordială era în relaţie cu sacrificiul cosmic şi cu sacralitatea rituală. *Rşi*-v s-au străduit să o surprindă prin meditaţia călăuzită de gnosă[388].

Fiinţa Primordială este, evident, incogitabilă, nelimitată, eternă; ea este totodată Unu şi Tot, „creator" şi „Domn" al lumii; unii îl identificau chiar cu Universul; alţii îl căutau în „persoană" (*puruşa*) prezentă în soare, lună, cuvânt etc. Alţii, încă, în „nesfârşitul" care ţine lumea, viaţa şi conştiinţa. Printre numele Fiinţei Primordiale, cel care s-a impus de la începuturi a fost Brahman; într-un pasaj celebru din *Chandogya Up*. (ID, 14,2-4), Brahman e descris ca fiind „lumea întreagă" şi totuşi de natură spirituală: „viaţa este trupul său, forma lui este lumina, sufletul său este spaţiul"; el cuprinde în sine toate actele, toate dorinţele, mirosurile şi gusturile etc. Dar el e în acelaşi timp „*ătman*-ul meu în inimă, mai mic decât o sămânţă de orz, decât un grăunte de muştar", şi totuşi „mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera, mai

387 Adică Upanişadele în proză, Brihadăranyaka, Chûndogya, Aitareya, Kauslĭaki, Taittirĭya. Ele au fost probabil redactate între 800-500 Î.Hr.

3883 3 Nu trebuie să uităm totuşi că /-ji-i Upanişadelor sunt urmaşii „văzătorilor" şi poeţilor-filosofi din epoca vedică. Dintr-un anumit punct de vedere se poate spune că intuiţiile centrale ale Upanişadelor se găsesc deja, într-o formă nesistematică, în Vede. Astfel, de pildă, echivalenţa „spirit" = „zeu" = „real" = „lumină". Cf. J. Gonda, The Vision of the Vedic Poets, pp. 40 sq., 272 sq.

mare decât aceste lumi”. „Cuprinzând toate faptele, toate dorinţele... circumscriind lumea întreagă... acesta este *atman*-ul meu în inimă; acesta este Brahman. Plecând din viaţă, voi intra în el”[389]. Yajnavalkya vorbeşte, şi ea, despre „cel care locuieşte în pământ, dar pe care pământul nu-l cunoaşte, al cărui trup este pământul şi care veghează asupra pământului dinăuntrul pământului” şi îl identifică cu „*ătman*, supraveghetorul dinăuntru, fără de moarte” (*Brhadăranyaka Up.*, în, 7, 3).

Ca şi Puruşa din *Rig Veda*, X, 90, Brahman se revelă ca imanent („această lume”) şi transcendent în acelaşi timp; distinct de Cosmos şi totuşi omniprezent în realităţile cosmice. În plus, ca *atman*, el locuieşte în inima omului, ceea ce implică identitatea dintre „Şinele” adevărat şi Fiinţa universală. Într-adevăr, la moarte, *atman-vi* „celui ce ştie” se uneşte cu Brahman; sufletele altora, ale neiluminaţilor, vor urma legea transmigraţiei (*samsăra*). Există mai multe teorii cu privire la postexistenţă fără reîntoarcere pe pământ. După unii, cei care au înţeles simbolismul ezoteric al celor „cinci focuri”[390], traversează diversele regiuni cosmice până în „lumea Fulgerului”. Acolo ei întâlnesc o „persoană spirituală” (*puruşa mãnasah*, adică „născută din spirit”), şi aceasta îi conduce până la lumile lui Brahman, unde vor trăi îndelung şi nu se vor mai reîntoarce. Modificată, această teorie va fi reluată de diferitele şcoli devoţionale. Dar după alte interpretări, unirea după moartea lui *atman* cu Fiinţa universală (*Brahman*) constituie întrucâtva o „nemurire impersonală”; „Şinele” se contopeşte cu sursa sa originară, Brahman.

Este important să precizăm că meditaţiile asupra

---

389 într-un alt pasaj din aceeaşi Upanişadă (VI, 1-15), un maestru îi explică fiului său, Švetaketu, crearea Universului şi a omului de către Fiinţa Primordială: după Creaţie, Fiinţa impregnează regiunile cosmice şi corpul uman ca un grăunte de sare dizolvat în apă. Átman reprezintă esenţa divină din om. Şi cuvântarea se încheie cu celebra formulă: „Aceasta eşti tu (tat tvam asi), Švetaketu!"

390 Este vorba de omologarea focurilor sacrificiale cu structurile lumii de dincolo, ale Parjanyei, ale lumii de aici, ale bărbatului şi ale femeii (cf. Brih. Up., VI, 2,9-15; Chänd. Up.. V, 4,1-10,2).

identităţii *atman-Brahman* constituie un „exerciţiu spiritual”, şi nu un lanţ de, raţionamente”. Sesizarea Sinelui propriu se însoţeşte de experimentarea „luminii interioare” (*antah-jyotih*), şi lumina este imaginea prin excelenţă atât lui *atman* cât şi a lui *Brahman*. Este vorba, desigur, de o tradiţie veche, deoarece, din timpurile vedice, Soarele sau Lumina sunt considerate epifanii ale Fiinţei, ale Spiritului, nemuririi şi procreaţiei. După *Rig Veda* (I, 115, 1), Soarele este Viaţa sau *atman* – Şinele – oricărui lucru[391]. Cei care au băut *soma* devin nemuritori, ajung la Lumină şi îi află pe zei (*RV*, VIII, 48, 3). Or, *Chandogya Up*. (HI, 13, 7), zice: „lumina care străluceşte dincolo de Cer, dincolo de tot, în lumile cele mai înalte, dincolo de care altele nu mai există, este într-adevăr aceeaşi lumină care străluceşte în interiorul omului (*antah puruşa*)”[392]. *Brhadăranyaka Up*. (IV, 3,7) identifică, şi ea, pe *atman* cu persoana care se află în inima omului, sub forma unei „lumini în inimă”., Această fiinţă senină, ridicându-se din trupul său şi atingând cea mai înaltă lumină, apare în forma sa proprie. Ea este *atman*. Este nemuritorul, cel ce nu se teme. Este Brahman” (*Chandogya Up.*, VID, 3,4)[393].

82. Cele două modalităţi ale lui Brahman şi misterul lui *atman*, „captiv” în Materie

391 „Lumina este procreaţie" (jyotir prajanaman) zice Šatapaîha Br. (VIII, 7,2,16-17). Ea „este puterea procreatoare" (Taitt. Sarţi., VII, 1,1,1). Cf. M. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne. p. 27; id., „Spirit, Light and Seed", pp. 3 sq.

392 Chăndogya Up. (III, 17,7) citează două versuri rigvedice, în care se vorbeşte despre contemplarea „Luminii care străluceşte mai înalt decât Cerul", şi adaugă: „Contemplând (această) Prea-înaltă-Lumină, dincolo de Tenebre, noi atingem Soarele, zeu între zei". Realizarea în conştiinţă a identităţii dintre lumina interioară şi lumina transcosmică este însoţită de două fenomene de „fiziologie subtilă": încălzirea trupului şi perceperea sunetelor mistice (ibid., III, 13,8).

393 La fel în Mundaka Up. (II, 2, 10), Brahman este „pur, lumină a luminilor". Vezi alte exemple în studiul nostru, „Spirit. Light and Seed", pp. 4 sq., şi în J. Gonda, The vision of the Vedic Poets, pp. 270 sq.

Identitatea *atman-Brahman*, percepută experimental în „lumina interioară”, îl ajută pe *rşi* să descifreze misterul Creaţiei şi, totodată, propriul său mod de existenţă. Deoarece ştie că omul este prizonierul lui *karman* şi în acelaşi timp posesorul unui „Sine” nemuritor, el descoperă în Brahman o situaţie comparabilă. Altfel spus, el recunoaşte în Brahman două moduri de a fi aparent incompatibile: „absolut” şi „relativ”, „Spiritual” şi „material”, „personal” şi „impersonal” etc. În *Brihadăranyaka Up*. (II, 3, 3), Brahman este perceput sub două forme: corporală (şi muritoare) şi nemuritoare. Upanişadele medii[394] dezvoltă în mod mai sistematic această tendinţă – atestată deja în *Rig Veda* – de a reduce totalitatea cosmică şi conştiinţa la un unic principiu. *Katha Up*. (în special III, 11 sq.) prezintă o ontologie cosmologică destul de originală: Spiritul universal (*puruşa*) stă deasupra; dedesubt e „nonmanifestatul” (*cavyakta*), care pare să participe şi la lumea „spirituală” şi la cea „materială”; şi mai jos încă, Marele Sine (*mahăn atmă*), Spiritul manifestat în materie, urmat pe planuri progresiv descendente, de alte forme de conştiinţă, de organele de simţ etc. După *Švetăšvatăra Up*. (V, 1), în nepieritorul şi infinitul Brahman se află, ascunse, cunoaşterea (care asigură nemurirea) şi ignoranţa, asimilată morţii.

Acest nou sistem de omologii implică o reinterpretare a vechii analogii dintre macrocosm şi microcosm. De astă dată se pune problema pentru rf’v să înţeleagă „situaţia sa existenţială”, meditând asupra structurii paradoxale a lui Brahman. Reflecţia se desfăşoară pe două pianuri paralele. Pe de o parte, se descoperă că nu numai senzaţiile şi percepţiile, dar şi activitatea psiho-mentală face parte din categoria fenomenelor „naturale”. (Această descoperire, schiţată în *Maitri Upanişad*, va fi elaborată mai ales de „filosofiile” Săipkhya şi Yoga.) Pe de altă parte, se

394 Cele mai importante sunt: Katha, Prašna, Maitri, Măndūkya, Švetăšvatăra şi Mundaka. Epoca redactării lor este dificil de precizat; probabil, între 500 şi 200 î.Hr.

precizează tendinţa (atestată deja în *Rig Veda*, X, 90, 3) de a se vedea în Spirit şi Natură (*prakrti*) două modalităţi ale Fiinţei Primordiale, Unul/Tot[395]. Prin urmare, Cosmosul şi Viaţa reprezintă activitatea conjugată a acestor două modalităţi ale Fiinţei Primordiale.

Esenţialmente, eliberarea constă în înţelegerea acestui „mister, o dată dezvăluită paradoxala manifestare a Unuluiltot, se reuşeşte degajarea mecanismelor procesului cosmic. Din perspective diferite, acest proces cosmic poate fi considerat un „joc" (*līlă*) divin, o „iluzie" (*imăyâ*), datorită neştiinţei, sau o „încercare" de natură să impulsioneze omul ca să caute libertatea absolută (*mokşa*)[396]. Ceea ce contează, înainte de toate, este faptul că paradoxala coexistenţă a celor două modalităţi contradictorii din Fiinţa Primordială permite a se da un sens existenţei umane (nu mai puţin paradoxală, întrucât este dominată de legea lui *karman*, *deşi* „conţine" un *atman*) şi, în plus, face posibilă eliberarea. Într-adevăr, înţelegându-se analogia dintre Brahman şi manifestarea sa, creaţia materială, pe de o parte şi *atman* prins în năvodul transmigraţiei, *se descoperă caracterul fortuit* şi *impermanent al teribilei suite*: *avidya*, *karman*, *samsăra*.

Desigur, *Upanişadele* medii exploatează în mod diferit aceste noi descoperiri. Cele două modalităţi ale lui Brahman sunt câteodată interpretate ca reprezentând un zeu personal, superior materiei (modul său impersonal de a fi); în acest sens se poate înţelege *Katha Up*. (I, 3,11), care pune principiul personal, *puruşa*, mai presus de modalităţile sale „impersonale" (*avyakta*, lit „Nonmanifestat")". *Švetăsvatăra* este şi mai semnificativă, deoarece ea asociază speculaţiile împrejurul Fiinţei absolute (Brahman) cu devoţiunea faţă de un zeu personal, Rudra-Šiva. „Triplul Brahman" (1,12), Zeu imanent în întreaga Natură şi în toate formele vieţii (II, 16-17), este identificat cu Rudra, creator şi distrugător al lumilor (DI,

395 Acest lucru a fost bine evidenţiat de H. von Glasenapp, La philosophie indienne, p. 131.

396 Toate aceste interpretări vor deveni populare mai târziu.

2). Cât priveşte Natura (*prakrti*), ea este *máyă* Stăpânului (Rudra-Šiva), „magia" creatoare care înlănţuie toate fiinţele individuale (IV, 9-10). Prin urmare, creaţia cosmică poate fi înţeleasă fie ca o emanaţie divină, fie ca un Joc" (*līlã*) în care, orbiţi de ignoranţă, oamenii se lasă ademeniţi. Eliberarea se obţine prin Săiţikhya şi Yoga, adică prin înţelegerea filosofică şi prin tehnicile psiho-fiziologice ale meditaţiei (VI, 13)45.

E important de văzut aici ridicarea practicilor yoga la nivelul de cale de eliberare, alături de gnosă, metodă preponderentă în *Upanişadele* vechi. *Kaâha Upanişad* prezintă şi ea practica Yoga alături de meditaţia de tip gnostic (HI, 13). Anumite tehnici yogice sunt expuse cu mai multă preciziune în *Švetăsvatăra*, *Măndūkya* şi mai ales *Maitri Upanişad*.

Vedem deci cum s-au dezvoltat căutările şi descoperirile înregistrate în primele *Upanişade*. S-a căutat, pe de o parte, să se separe principiul spiritual (*ătman*) de viaţa organică şi psiho-mentală, dinamisme care au fost „devalorizate" treptat, fiind înglobate în pulsiunile Naturii (*prakrti*). Numai Şinele purificat de experienţele psiho-mentale era identificat cu Brahman şi, prin urmare, putea fi considerat nemuritor. S-a căutat, pe de altă parte, să se descifreze şi să se analizeze raporturile între Fiinţa totală (Brahman) şi Natură. Tehnicile ascetice şi metodele de meditaţie, urmărind disocierea Sinelui de experienţa psiho-mentală, vor fi elaborate şi articulate în primele tratate Yoga. Analiza riguroasă a modului de a fi al Sinelui (*ătman*, *puruşa*) şi structurile şi dinamismele Naturii (*prakrti*) constituie obiectivul filosofiei Sâipkhya.

CAPITOLUL X

ZEUS ŞI RELIGIA GREACĂ

83. Teogonie şi lupte între generaţii divine

însuşi numele lui Zeus îi proclamă natura sa: el este,

prin excelenţă, un zeu celest indo-european (cf. 62). Teocrit (IV, 43) putea încă să scrie că Zeus câteodată străluceşte şi câteodată coboară cu ploaia. După Homer, „partea pe care a primit-o Zeus este cerul imens, cu limpezimea şi cu norii săi" (*Iliada*, 15,192). Multe din titlurile sale subliniază structura lui de zeu al atmosferei: Ombrios şi Hyettios (Ploiosul), Urios (Cel care trimite vânturi prielnice), Astrapios (Cel care trăsneşte), Bronton (Cel ce tună) etc. Dar Zeus este mai mult decât o personificare a cerului că fenomen cosmic. Caracterul său uranian este confirmat prin suveranitatea sa şi prin nenumăratele sale hierogamii cu diferite zeiţe chtoniene.

Totuşi, exceptând numele şi suveranitatea (cucerită, de altfel, prin lupte dure), Zeus nu seamănă cu vechii zei indo-europeni ai cerului, de pildă, Dyaus vedic. Nu numai că nu e creatorul Universului, dar el nu aparţine nici măcar grupului de divinităţi greceşti primordiale.

Într-adevăr, după Hesiod, la început nu exista decât Chaos (Hăul), din care au apărut Gaia (Pământul) „cu coapsele largi" şi Eros. Apoi Gaia „a născut o fiinţă egală sie-şi, capabilă să acopere totul, Ouranos (Cerul) înstelat" (*Theogonia*, 118 sq., după traducerea lui P. Mazon). Hesiod îl descrie pe Ouranos, „plin de iubire, şi aducând cu el noaptea, arătându-se şi învelind Pământul" CTheogonia, 176 sq.). Din această hierogamie cosmică[397] a rezultat pe lume o a doua generaţie divină, aceea a Ouranizilor: cei şase Titani (primul, Okeanos, ultimul, Cronos) şi cele şase Titanide (printre care Rheia, Themis, Mnemosyne), cei trei Ciclopi cu un singur ochi şi cei trei Hecatoncheiri.

E o fecunditate nemăsurată şi câteodată monstruoasă, specifică epocilor primordiale. Dar Ouranos şi-a urât copiii „din prima zi", şi i-a ascuns în trupul Gaiei. Istovită de efortul de a-i ţine, Gaia a făurit un cosor mare şi le-a spus copiilor ei: „Fii, făcuţi de mine şi de un furios… vom pedepsi nelegiuirea unui tată, oricât de tată ar fi el, deoarece el s-a dedat primul la fapte sălbatice". Dar,

397 Dar mai înainte Gaia zămislise, singură. Munţii, Nimfele şi Marea sterilă (Fontos); Theogonia, 129 sq.

îngroziţi, „niciunul dintre ei n-a scos o vorbă”, cu excepţia lui Cronos, care şi-a asumat greaua sarcină. Când Ouranos s-a apropiat, „beat de dorinţa de a pătrunde Pământul” (Eschil, Nauck, fragm.”), Cronos l-a castrat cu cosorul. Din sângele care a curs deasupra Pământului au venit pe lume cele trei Erinii, zeiţele răzbunării, Giganţii şi Nimfele frasinilor. Din părţile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare şi amestecate cu spumă a luat naştere Afrodita (*Theogonia*, 188 sq.).

Episodul reprezintă o versiune foarte violentă a mitului arhaic al separării Cerului de Pământ. După cum am remarcat deja (47), este vorba de un mit amplu răspândit şi atestat la diferite niveluri de cultură. Castrarea lui Ouranos pune capăt unei procreaţii neîntrerupte[398], şi, în ultimă instanţă, vane, pentru că tatăl „ascundea” nou-născuţii în sânul Gaiei. Mutilarea unui zeu cosmocrat de către fiul lui, care devine astfel succesorul său, constituie tema dominantă a teogoniilor hurrite, hittite şi canaaneene (46 sq.). Foarte probabil, Hesiod cunoştea aceste tradiţii orientale[399], deoarece *Theogonia* e centrată pe conflictul dintre generaţiile divine şi luptă pentru suveranitate universală. Într-adevăr, după ce şi-a redus tatăl la neputinţă, Cronos s-a instaurat în locul său. El s-a căsătorit cu sora sa Rheia şi a avut cinci copii: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon. Dar, pentru că ştia de la Gaia şi de la Ouranos că „într-o zi el însuşi va fi doborât sub loviturile fiilor săi” (*Theogonia*, 463 sq.), Cronos îşi înghiţea copiii de cum veneau pe lume. Frustrată, Rheia a urmat sfatul Gaiei: în ziua când a trebuit să-l nască pe Zeus, ea s-a dus în Creta şi şi-a ascuns fiul într-o grotă de nepătruns. Apoi, a înfăşat în scutece un pietroi şi i l-a dat lui Cronos, care l-a înghiţit

---

398 Starea de otiositas a lui Ouranos după castrarea sa ilustrează, deşi într-un chip brutal, tendinţa zeilor creatori de a se retrage în cer şi de a deveni dii otiosi după ce şi-au isprăvit opera cosmogonică; vezi M. Eliade, Traité, §§ 14 sq.

399 Vezi în ultima vreme M.L. West, Hesiod's Theogony, pp. 18 sq.; P. Walcot, Hesiod and the Near Fuist, pp. 27 sq.

(478 sq.).

Când a crescut, Zeus l-a silit pe Cronos să-i dea afară fraţii şi surorile pe care îi înghiţise. El i-a eliberat apoi pe fraţii tatălui său pe care Ouranos îi pusese în lanţuri. Drept recunoştinţă, aceştia i-au dăruit tunetul şi fulgerul. Astfel înarmat, Zeus poate acum porunci „atât oamenilor muritori cât şi zeilor nemuritori” (*Theogonia*, 493-506). Dar înainte de toate, trebuiau supuşi Cronos şi Titanii. Războiul se prelungea, nedecis, de zece ani, când Zeus şi tinerii zei, sfătuiţi de Gaia, au pornit să-i caute pe cei trei Hecatoncheiri surghiuniţi de către Ouranos în adâncurile subpământului. La puţin timp după asta, Titanii au fost doborâţi şi împinşi în Tartar, unde stau păziţi de Hecatoncheiri *ÇTheogonia*, 617-720).

Descrierea Titanomahiei (în special 700 sq.) dă impresia unei regresiuni la stadiul precosmogonic. Triumful lui Zeus împotriva Titanilor – care încărnau forţa nemăsurată şi violenţa – echivalează deci cu o nouă organizare a Universului. Într-un anumit sens, Zeus creează din nou lumea (cf. Indra, 68). Această Creaţie mai fusese ameninţată de două ori. Într-un pasaj considerat multă vreme o interpolare (pe la 820-880), dar căruia ultimul editor al *Theogoniei* i-a demonstrat autenticitatea[400], o fiinţă monstruoasă, Typhon, fiul Gaiei şi al lui Tartarus, se ridică împotriva lui Zeus. „Din umerii săi ieşeau o sută de capete de şerpi, de balauri îngrozitori, săgetând din limbile negre; din ochi… ţâşnea o lumină de foc” etc. (*Theogonia*, 824 sq.). Zeus l-a lovit cu fulgerele sale şi l-a azvârlit în Tartar[401]. În fine, după *Gigantomahia*, episod necunoscut de către Homer şi Hesiod, menţionat pentru prima dată de către Pindar (*Nemeenele*, I, 67), Giganţii născuţi de Gaia fecundată cu sângele lui Ouranos s-au ridicat împotriva lui Zeus şi a fraţilor săi. Apollodor

400 M.L. West, op. cit., 379 sq.

401 Apollodor, Bibi., 1,6,3 istoriseşte că, înainte de a fi fost doborât, Typhon a reuşit să fure tendoanele lui Zeus, motiv ce reaminteşte de un mit hittit: lupta dintre zeul furtunii şi dragonul Illuyankas; cf. § 45. Vezi însă West, op. cit., p. 392.

precizează că pentru a se răzbuna pe Titani, Gaia i-a născut pe Giganţi, şi că după zdrobirea Gianţilor ea i-a dat naştere lui Typhon (*Bibi.*, I, 6,1-3).

Uneltirile Gaiei împotriva supremaţiei lui Zeus trădează opoziţia unei divinităţi primordiale faţă de opera cosmogonică sau de restaurarea unei noi ordini (cf. Teomahia mesopotamiană, 21)[402]. Şi totuşi, graţie Gaiei şi lui Ouranos, Zeus a reuşit să-şi păstreze suveranitatea, punând astfel capăt în chip definitiv succesiunii violente de dinastii.

84. Triumful şi suveranitatea lui Zeus într-adevăr, după ce l-a doborât pe Typhon, Zeus împarte, prin tragere la sorţi, dominaţia asupra celor trei zone cosmice. Oceanul i-a revenit lui Poseidon, Lumea subterană lui Hades şi Cerul lui Zeus; pământul şi Olympul le aparţineau în comun (*Iliada*, 15,197 sq.). Urmează apoi un şir de căsătorii ale lui Zeus. Prima soţie a fost Metis (Prudenţa), dar pe când era însărcinată cu Atena, Zeus o înghiţi. Căci el ascultase sfatul Gaiei şi al lui Ouranos, care îi preziseseră naşterea ulterioară a unui „fiu cu inimă sângeroasă, care ar fi ajuns stăpânul oamenilor şi al zeilor" (Theog886 sq.). Graţie deci avertismentului perechii primordiale, suveranitatea lui Zeus a fost definitiv asigurată. În plus, el şi-a încorporat pentru totdeauna Prudenţa[403]. Cât despre Atena, o lovitură de bardă a făcut-o să iasă din fruntea tatălui ei (*Theog.*, 924).

Zeus s-a căsătorit apoi cu Titana Themis (Dreptatea), cu Eurynome, cu Mnemosyne (care a dat naştere celor două Muze) şi în cele din urmă cu Hera (*Theog.*, 901 sq.). Dar înainte de a se căsători cu Hera, el a iubit-o pe Demeter, care a născut-o pe Persephone, şi pe Leto, mama gemenilor divini Apollon şi Artemis (910 sq.). În plus Zeus a mai avut numeroase împreunări cu alte zeiţe, majoritatea

---

402 Se poate interpreta mânia Gaiei şi ca o reacţie împotriva violenţei şi cmzimii lui Zeus.

403 La nivel mitologic, acest episod explică transformarea ulterioară a lui Zeus, izvorul „înţelepciunii" sale.

de structură chtoniană (Dia, Europa, Semele etc.). Aceste legături reflectă hierogamiile zeului furtunii cu divinităţile Pământului. Semnificaţia acestor multiple căsătorii şi aventuri erotice este totodată religioasă şi politică. Atingându-se de zeiţele locale preelenice, venerate din vremi imemoriale, Zeus le înlocuieşte şi, făcând aceasta, el începe procesul de simbioză şi de unificare care îi va da religiei greceşti caracterul ei atât de specific.

Triumful lui Zeus şi al olympienilor nu s-a tradus prin dispariţia divinităţilor şi cultelor arhaice, unele de origine preelenică. Dimpotrivă, o parte a moştenirii imemoriale a sfârşit prin a fi integrată în sistemul religios olympian. Am văzut rolul perechii primordiale în destinul lui Zeus. Vom vedea şi alte exemple. Pentru moment, să amintim episodul naşterii lui Zeus şi al copilăriei sale în Creta[404]. Este vorba, desigur, de un scenariu mitico-ritual egeean, având în centru Copilul divin, fiu şi amant al unei Mari Zeiţe. După tradiţia grecească, ţipetele noului-născut erau acoperite de zgomotele pe care le făceau Cureţii, lovindu-şi scuturile. (Proiecţie mitologică a grupurilor iniţiatice de tineri celebrând un dans cu arme.) Imnul de la Palaikastro (secolele IV-III î.Hr.) laudă salturile lui Zeus „cel mai mare dintre Cureţi”[405]. (E vorba probabil de un ritual arhaic al fertilităţii.) în plus, cultul lui Zeus Idaios, celebrat într-o peşteră de pe muntele Ida, avea structura unei iniţieri în Mistere[406]. Or, Zeus nu era deloc un zeu al Misterelor. Tot în Creta va fi arătat mai târziu mormântul lui Zeus; marele zeu olympian era deci asimilat cu unul din zeii Misterelor, care mor şi învie.

Influenţele egeene persistă chiar şi în epoca clasică; le remarcăm, de exemplu, în statuile înfăţişând un zeu tânăr şi imberb. Dar e vorba de supravieţuiri tolerate, dacă nu încurajate de vastul şi inepuizabilul proces al

404 Asupra lui Zeus Cretagenes, vezi Charles Picard, Les religions pré-helléniques, pp. 117 sq.

405 Cf. H. Jeanmaire, Couroïet Courètes, pp. 427 sq.

406 Euripide, fragment dintr-o tragedie pierdută, Cretanii (fr. 472 Nauck).

sincretismului11. Căci la Homer deja, Zeus cumulează prestigiile unui adevărat zeu suveran indo-european. El este mai mult decât zeul „cerului nesfârşit”, el este „părintele zeilor şi al oamenilor” (*Iliada*, 1,5”). Într-un fragment din *Heliadele* sale (fr. 70, Nauck), Eschil proclamă: „Zeus este eterul, Zeus este pământul, Zeus este cerul. Da, Zeus este tot ce este mai presus de toate”. Stăpân pe fenomenele atmosferice, el determină fertilitatea solului şi este invocat, când încep muncile agricole, ca Zeus Chtonios (Hesiod, *Munci*, 465). Sub numele de Ktesios, el este protectorul casei şi simbolul belşugului. El veghează şi asupra îndatoririlor şi privilegiilor de familie, asigură respectul legilor, şi, ca Polieus, apără cetatea, într-o epocă şi mai îndepărtată, el era zeul purificării, Zeus Catharsios, precum şi zeu al divinaţiei, în special la Dodona, în Epir, unde ghicirea se făcea după „frunzele divine ale marelui stejar al lui Zeus” (*Odiseea*, 14, 327 sq. 19,296 sq.).

Astfel, în ciuda faptului că nu era creatorul lumii, al vieţii şi al omului, Zeus se arată a fi regele necontestat al zeilor şi stăpânul absolut al Universului. Mulţimea sanctuarelor consacrate lui Zeus dovedeşte caracterul lui panelenic[407]. Conştiinţa atotputerniciei sale este admirabil ilustrată în faimoasa scenă din *Iliada* (8, 17 sq.), unde Zeus îi desfide astfel pe olympieni: „Legaţi de cer un lanţ cu inele de aur, apoi atârnaţi-vă de el, voi toţi, zei şi zeiţe: nu veţi putea să-l trageţi din cer pe pământ pe Zeus, stăpânul suprem, oricât v-aţi da osteneala. Dar dacă eu însumi, cu dinadinsul, aş vrea să trag, pământul întreg şi marea, laolaltă cu voi le-aş trage în cer. Aş lega apoi lanţul în vârful Olympului, şi toate ale lumii ar flutura în slăvi, întru pedeapsa voastră. Iată cu cât sunt mai puternic decât toţi zeii şi oamenii” (după traducerea lui P. Mazon).

Tema mitică a „frânghiei de aur” a dat loc la nenumărate interpretări, de la Platon, prin Pseudo-Dionisie

---

407 El este adorat pretutindeni în Grecia, mai ales pe înălţimi şi în special în Olympia din Peloponeş, la Atena, dar şi în Creta. în Asia Mică, în Occident.

Areopagitul, până în secolul al XVIII-lea[408]. Dar ceea ce ne interesează este faptul că, după un poem orfic, *Theogonia rapsodică*, Zeus o întreabă pe zeiţa primordială Nyx (Noaptea) cum să-şi întemeieze „trufaşa sa împărăţie asupra nemuritorilor" şi, mai ales, cum să organizeze Cosmosul astfel încât „totul să fie una şi părţile distincte". Noaptea îl învaţă fundamentele cosmologiei, şi-i vorbeşte despre frânghia de aur legată de eter14. E vorba, desigur, de un text târziu, dar tradiţia la care se raportează este veche. În *Iliada* (14,258 sq.), Noaptea este văzută ca o zeiţă destul de puternică: chiar Zeus se fereşte să o stârnească. Este semnificativ acest fapt că cea mai cunoscută proclamaţie de atotputernicie a lui Zeus se leagă de întrevederea cerută de Stăpânul suprem unei divinităţi primordiale. Directivele cosmologice ale Nopţii repetă întrucâtva relevaţiile Gaiei şi ale lui Ouranos, care au pus capăt luptelor pentru suveranitate.

Aşa cum am remarcat deja, unele divinităţi primordiale supravieţuiseră triumfului olympienilor. În primul rând Noaptea, căreia i-am văzut chiar acum forţa şi prestigiul. Apoi Pontos (Marea cea sterilă); Styx, care a participat la luptă împotriva Titanilor; Hekate, cinstită de Zeus şi de alţi olympieni; Okeanos, primul născut dintre copiii Gaiei şi ai lui Ouranos. Fiecare se mai bucura de un rol – obscur, modest, marginal – în economia Universului. Când Zeus şi-a simţit autoritatea definitiv asigurată, el şi-a

---

408 Pe această temă, vezi studiul nostru „Cordes et marionnettes" (în Méphistophélès et l'androgyne, pp. 200-237), în special, pp. 225 sq. _ Poate să pară paradoxal că zeul „sălbatic" care, după Theogonia, îşi înghiţea copiii de îndată ce se năşteau, domnea, tot după Hesiod (Munci, 111), în epoca edenică a omenirii. Dar nu trebuie să uităm că Cronos din Theogonia reflectă puternice influenţe orientale. Este, de asemenea, surprinzător ca zeii să fie prezentaţi drept „fraţii puternici" ai oamenilor. O asemenea aserţiune contrazice opinia generală, reliefând diferenţa radicală, de ordin ontologic, dintre zei şi oameni. Să precizăm, totuşi, că deosebirea fundamentală exista încă în epoca rasei de aur: oamenii se bucurau de beatitudine şi de prietenia zeilor, dar nu de imorialitate. De altfel, zeii aparţineau celei de a doua generaţii divine, aceea a Titanilor; altfel spus, structurile lumii şi modalităţile de a exista nu erau încă riguros precizate.

eliberat tatăl, Cronos, din temniţa sa subterană şi l-a instalat Rege într-o ţară fabuloasă – Insulele Fericiţilor în Extremul Occident.

85. Mitul seminţiilor primordiale. Prometeu. Pandora

Nu se va şti niciodată „istoria” lui Cronos. E vorba, evident, de un zeu arhaic, aproape fără cult. Singurul său mit important e un episod al teomahiei. Dar, Cronos e evocat în legătură cu prima spiţă de oameni, „rasă de aur”. Aceasta este o indicaţie importantă: ea ne dezvăluie începuturile şi prima fază a raporturilor dintre oameni şi zei. După Hesiod, „zeii şi muritorii au aceeaşi origine” (*Munci* şi *zile*, 108). Căci şi oamenii sunt născuţi din Pământ (*gegeneis*), aşa cum zeii au fost zămisliţi de Gaia. Pe scurt, lumea şi zeii au venit la existenţă printr-o sciziune iniţială urmată de un proces de procreare. Şi, la fel cum au existat mai multe generaţii divine, au existat şi cinci neamuri de oameni: neamurile de aur, de argint şi de bronz, neamul eroilor şi neamul de fier (*Munci*, 109 sq.).

Prima rasă a trăit sub domnia lui Cronos (*Theog.*, ID), adică înainte de Zeus. Această umanitate a vârstei de aur, exclusiv masculină, trăia în preajma zeilor, „fraţii lor cei puternici”. Bărbaţii „trăiau asemeni zeilor, cu inima eliberată de griji, la adăpost de necazuri şi mizerii” (*Theog.*, 112 sq., după traducerea lui Mazon). Ei nu munceau, căci pământul le oferea tot ceea ce aveau nevoie. Viaţa lor se desfăşura în dansuri, sărbători şi bucurii de tot felul. Ei nu cunoşteau nici bolile, nici bătrâneţea, şi când mureau, era ca şi când ar fi căzut în somn (*Munci*, 113 sq.). Dar această epocă paradisiacă – căreia i se găsesc paralele în numeroase tradiţii – a luat sfârşit prin căderea lui Cronos15.

Hesiod povesteşte, prin urmare, că oamenii rasei de aur „au fost acoperiţi de pământ”, şi zeii au făurit o rasă mai puţin nobilă, oamenii vârstei de argint. Din pricina multelor lor păcate şi pentru că nu voiau să sacrifice zeilor,

Zeus s-a hotărât să-i nimicească. El a făurit atunci o a treia rasă, cea a oamenilor de bronz, sălbatici şi războinici, care au sfârşit prin a se ucide între ei, până la unul. Zeus a creat o nouă generaţie, aceea a eroilor; ei au devenit celebri în marile războaie din Teba şi Troia. Mulţi au murit, dar unii au fost instalaţi de către Zeus la marginea Pământului, în Insulele Fericiţilor, şi Cronos domneşte peste ei (*Munci*, 140-169). Hesiod nu vorbeşte de a cincea şi ultima rasă, cea de fier. Dar el se plânge că i-a fost dat să se nască în această epocă (*Munci*, 176 sq.).

Tradiţiile relatate de către Hesiod pun numeroase probleme, dar nu toate interesează direct tema noastră. Mitul „perfecţiunii începuturilor" şi al beatitudinii primordiale, pierdute ca urmare a unui accident sau a unui „păcat", este destul de răpândit. Varianta lui Hesiod precizează că decadenţa se desfăşoară progresiv, în patru etape, ceea ce reaminteşte doctrina indiană a celor patru *yuga*. Dar deşi este vorba de culorile lor – alb, roşu, galben şi negru – epocile *yuga* nu sunt asociate metalelor. În schimb, metalele ca semne specifice ale epocilor istorice apar în visul lui Nabucodonosor (*Daniel*, *2*: 32-33) şi în anumite texte iraniene târzii. Dar, în primul caz este vorba de dinastii şi în al doilea de succesiunea Imperiilor proiectată în viitor.

Hesiod a trebuit să însereze vârsta eroilor între rasă de bronz şi cea de fier, căci amintirea mi îi za ta a fabuloasei epoci eroice era prea puternică şi nu se putea ignora. Versta eroilor întrerupe într-un chip de altfel inexplicabil procesul de decădere progresivă declanşat o dată cu vârsta de argint. Totuşi, destinul privilegiat al eroilor camuflează cu greu o eshatologie: ei nu mor, ci se bucură de o existenţă beatifică în Insulele Fericiţilor, Elysium, în care domneşte acum Cronos. Altfel spus, eroii repetă, într-o anumită măsură, existenţa oamenilor din vârsta de aur, de sub domnia lui Cronos. Această eshatologie va fi amplu elaborată apoi, mai ales sub influenţa orfismului. Elyseul nu va mai fi doar privilegiul exclusiv al eroilor, ci va deveni accesibil sufletelor celor

drepţi şi „iniţiaţilor”. E vorba de un proces destul de frecvent în istoria religiilor (cf. Egiptul, 30, India etc.).

E necesar să adăugăm că mitul vârstelor succesive nu reprezintă opinia unanimă privind originea oamenilor. În fond, problema antropogoniei nu pare să-i fi preocupat pe greci. Ei erau mai degrabă interesaţi de originea unui anumit grup etnic, de un oraş, de o dinastie. Numeroase familii se considerau coborâte din eroi, care, la rândul lor, ieşiseră din unirea dintre o divinitate şi un muritor. Un anume popor, myrmidonii, descindeau din furnici, un altul din frasini. După Potop, Deucalion a repopulat pământul cu „oasele mamei sale”, adică cu pietre, în fine, după o tradiţie tardivă (secolul IV), Prometeu i-ar fi făcut pe oameni din argilă.

Din motive necunoscute, zeii şi oamenii au hotărât să se despartă prin bună înţelegere la Mekone (*Theog.*, 535). Oamenii au oferit primul sacrificiu, ca să fixeze în chip definitiv raporturile lor cu zeii. În acest moment, Prometeu intervine pentru întâia oară[409]. El a sacrificat un bou şi l-a împărţit în două părţi. Dar cum voia să-i protejeze pe oameni şi în acelaşi timp să-l înşele pe Zeus, Prometeu a acoperit oasele cu un strat de grăsime, învelind carnea şi viscerele în burta animalului. Atras de grăsime, Zeus a ales pentru zei partea mai slabă, lăsând oamenilor carnea şi măruntaiele. De atunci, spune Hesiod, oamenii ard oasele pe altarele zeilor fără de moarte (*Theog.*, 556).

Această împărţire aparte a avut consecinţe însemnate pentru omenire. Era, pe de o parte, promovarea regimului carnivor ca act religios exemplar şi suprem omagiu adus zeilor; dar, în ultimă instanţă, acest lucru implica abandonarea alimentaţiei vegetariene din epoca de aur. Pe de altă parte, înşelăciunea lui Prometeu l-a aţâţat pe Zeus împotriva oamenilor, şi acesta nu i-a mai lăsat să se folosească de foc17. Dar şiretul Prometeu le fură zeilor focul din cer, ascunzându-l într-o tulpină de şoc (*Theog.*, 567; *Munci*, 52). Întrucât Zeus se hotărăşte să-i pedepsească, atât pe oameni cât şi pe protectorul lor,

409 Numele său nu figurează în Homer.

Prometeu a fost pus în lanţuri şi un vultur îi devoră zilnic „ficatul nemuritor”, care se refăcea noaptea *CTheog.*, 521 sq. *Munci*, 56). Într-o zi el va fi eliberat de Heracles, fiul lui Zeus, spre mărirea gloriei acestui erou.

În ce îi priveşte pe oameni, Zeus le-a trimis femeia, această „frumoasă calamitate” (*Theog.*, 585), sub forma Pandorei, „darul tuturor zeilor” (*Munci*, 81 sq.). „Capeană adâncă şi fără ieşire sortită oamenilor”, astfel o denunţă Hesiod; „căci din ea a purces spiţa, seminţia blestemată a femeilor, osândă teribilă instalată în mijlocul muritorilor” (*Theog.*, 592 sq.)[410].

86. Consecinţele sacrificiului primordial

Pe scurt, departe de a fi binefăcătorul omenirii, Prometeu este responsabil de decăderea ei actuală. La Mekone, el a provocat separarea definitivă dintre zei şi oameni. Apoi, răpind focul, el l-a scos din fire pe Zeus şi a stârnit astfel intervenţia Pandorei, adică apariţia femeii şi, prin urmare, răspândirea a tot felul de griji, tribulaţii şi nenorociri. Pentru Hesiod, mitul lui Prometeu explică irupţia „răului” în lume; în fond, „răul” reprezintă răzbunarea lui Zeus[411].

Dar această viziune pesimistă asupra istoriei umane, a cărei condamnare e decisă în urma şireteniei unui Titan, nu s-a impus de o manieră definitivă. Pentru Eschil, care substituie mitului vârstei de aur primordiale tema

---

410 în zadar îşi învăţase Prometeu fratele să nu accepte nimic de la Zeus. Nătărăul de Epimeteu o primeşte pe Pandora şi se căsătoreşte cu dânsa. La puţin timp după asta, ea deschide misterioasa cutie şi toate relele se răspândesc în lume. Când Pandora pune la loc capacul, numai speranţa se mai găsea pe fundul vasului. Remarcă Scchan şi Lévêque: „este exact ceea ce dorea Zeus iritat, să-1 supună pentru eternitate pe om «trudei» (Munci, 91), de aceea el a pus în vas şi Speranţa «pentru ca ea să hrănească vanele eforturi ale muritorilor»„ (Simonide, I, 6): Les grandes divinités de la Grèce, p. 54.

411 Hesiod este categoric: din ziua când s-a văzut „înşelat de Prometeu, cel cu gânduri viclene, Zeus a menit oamenilor griji mohorâte” (Theogonia. 47 sq.)

progresului, Prometeu este cel mai mare erou civilizator. Primii oameni, afirmă Prometeu, trăiau „sub pământ, în adâncurile peşterilor lipsite de soare”; ei nu cunoşteau anotimpurile, nici domesticirea animalelor, nici agricultură; Prometeu i-a învăţat toate meseriile şi toate ştiinţele (*Prometeu înlănţuit*, „2 sq.). El le-a dat focul[412] şi i-a eliberat de teama morţii (*ibid.*, 248). Gelos de a nu fi fost el însuşi autorul acestei condiţii a omenirii, Zeus a vrut să nimicească omenirea pentru a crea o alta (*ibid.*, 233). Prometeu singur a cutezat să se împotrivească planului Stăpânului lumii. Spre a explica mânia lui Zeus şi intransigenţa lui Prometeu, Eschil a împrumutat de la Pindar (sau de la altă sursă, proprie) un detaliu dramatic: Prometeu dispune de o armă teribilă, anume secretul pe care i-l comunicase mama sa, Themis. Acest secret privea căderea ineluctabilă a lui Zeus[413], într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat (522,764 sq.). Titanul declară cu emfază că Zeus nu are decât o singură posibilitate de a evita această catastrofă: să-l elibereze din lanţuri (769-770). Cum celelalte două părţi ale trilogiei *Prometheida* nu ni s-au păstrat, nu ştim cum a fost conciliat antagonismul dintre cele două divinităţi. Dar la Atena, în secolul al V-lea, Prometeu îşi avea deja o sărbătoare anuală; în plus, el era asociat cu Hefaistos şi cu Atena. De altfel, poate sub influenţa unor mişcări spirituale care pasionau atât elitele intelectuale cât şi mulţimea (cf. Partea a Îi-a), se punea accentul de câtăva vreme pe înţelepciunea şi bunătatea lui Zeus. Nu numai că Stăpânul suprem se căise, instalându-l pe Cronos rege în Elyseu, dar îi iertase şi pe Titani. Pindar proclamă că „Zeus, Nemuritorul, i-a eliberat pe Titani” (a IV-a *Odă Pythianică*, 291), iar în *Prometeu descătuşat*,

---

412 El nu li 1-a dat, ca la Hesiod, răpindu-1 din Cer. „Eschil a lăsat de o parte episodul de la Mekone care nu convenea tonului tragediei şi care ar fi putut să micşoreze prestigiul eroului său"; L. Séchan, Le mythe de Prométhée, p. 102, n. 62.

413 Asupra originii şi dezvoltării acestui motiv, vezi L. Séchan, op. cit., pp. 23 sq., 42 sq., şi J.P. Veniant, „Métis et les mythcs de souveraineté".

corul este alcătuit din Titanii eliberaţi din lanţuri[414].

Împărţirea primei victime sacrificiale la Mekone a avut drept rezultat, pe de o parte, ruptura intervenită între zei şi oameni şi, pe de alta, condamnarea lui Prometeu. Totuşi, mânia lui Zeus pare excesivă; căci, după cum a arătat Kari Meuli[415], această împărţire rituală corespunde sacrificiilor oferite zeilor cereşti de către vânătorii primitivi ai Siberiei şi de către popoarele de păstori din Asia Centrală. Într-adevăr, acestea prezintă Fiinţelor Supreme ouraniene oasele şi capul animalului. Altfel spus, ceea ce la un stadiu arhaic de cultură era considerat drept un omagiu prin excelenţă adus zeului celest a devenit, prin gestul lui Prometeu, o crimă de lezmaiestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu cunoaştem în ce moment anume s-a produs această virare spre stânga a sensului ritual originar. Se pare totuşi că furia lui Zeus a fost provocată nu de împărţirea propriu-zisă, ci de faptul că ea a fost făcută de Prometeu; cu alte cuvinte, de către un Titan, un membru al „vechii generaţii" divine, care, pe deasupra, a luat partea oamenilor împotriva zeilor olympieni. Exemplul lui Prometeu ar fi putut avea consecinţe grave; încurajaţi de acest prim succes, oamenii s-ar fi putut alia cu Titanul. Dar Zeus nu tolera o omenire puternică şi mândră. Oamenii nu trebuiau să uite niciodată regimul lor existenţial, precar şi efemer. Ei trebuiau, prin urmare, să fie ţinuţi la distanţă.

Într-adevăr, mai târziu, Deucalion, fiul lui Prometeu şi singurul supravieţuitor al potopului provocat de Zeus, îi oferă şi el lui Zeus un sacrificiu asemănător aceluia de la Mekone, şi el este primit. „Zeus primeşte cererea lui Deucalion, dar mitul indică faptul că el o încuviinţează, numai în măsura în care distanţa este păstrată"[416]. De

---

414 Cf. L. Séchan. p. „.

415 K. Meuli. „Gricchische Opferbräuche" (1946). Vezi şi W. Burkert, Homo necans, pp. 20 sq.

416 J. Rudhardt, „Les mylhes grecs relatifs à 1'instauration du sacrifice", p. 14. De altfel, Zeus nu-i răspunde imediat lui Deucalion: cl îl trimite pe Herrnes ca să afle ce dorea acesta; Apollodor, Bibi.. 1, 7, 2.

atunci încoace, sacrificiul cel mai obişnuit, *thysia*, repetă acest model mitic: o parte a victimei, inclusiv grăsimea, este arsă pe altar, iar cealaltă parte este consumată de aceia care oferă sacrificiul împreună cu prietenii lor[417].

Dar zeii sunt şi ei prezenţi: ei se hrănesc din sacrificii (*Iliada*, I, 423-24; 8, 548-52 etc.) sau din fumul de grăsime arzândă (*Iliada*, I, 66-67 etc.).

Ruptura produsă la Mekone este întrucâtva reparată, graţie, cu deosebire, lui Deucalion. Fiul lui Prometeu îi reinstaurează pe zei în prerogativele care-i conveneau lui Zeus. (De altfel, omenirea martoră împărţirii fatale pierise în potop.) Este semnificativ faptul că, după Eschil, Prometeu joacă un rol mai degrabă modest, chiar şters. Poate chiar succesul *Prometheidei* să fi contribuit la această situaţie. Căci, dacă Eschil a exaltat grandoarea singulară a acestui erou civilizator, ocrotitor al oamenilor, el a ilustrat, totodată, bunătatea lui Zeus şi valoarea spirituală a reconcilierii finale, ridicată la rangul de model exemplar pentru înţelepciunea umană. Prometeu nu-şi va mai regăsi statura sublimă – de victimă eternă a tiraniei divine – decât o dată cu romantismul european.

În India, speculaţiile în jurul sacrificiului articulează o cosmogonie specifică şi deschid calea metafizicii şi tehnicilor Yoga (76). La evrei, sacrificiile sângeroase vor fi continuu reinterpretate şi revalorizate, chiar după critica profeţilor. Cât priveşte creştinismul, el se va constitui plecând de la jertfirea voluntară a lui Hristos. Orfismul şi pitagorismul, insistând asupra virtuţilor regimului vegetarian, recunoşteau implicit „păcatul" comis de către oamenii care au acceptat împărţirea de la Mekone (cf. Partea a II-a). Totuşi, pedepsirea lui Prometeu nu a jucat decât un rol secundar în reflecţiile cu privire la. Justiţia" lui Zeus. Or, problema Justiţiei" divine, cu corolarul său, „soarta" omenească, pasiona gândirea greacă de la Homer încoace.

87. Omul şi destinul. Semnificaţia „bucuriei de a trăi"

417 Exemplul analog cel mai apropiat este zebah al evreilor (cf. § 57).

Judecată în perspectiva iudeo-creştină, religia greacă pare să se fi format sub semnul pesimismului: existenţa umană este, prin definiţie, efemeră şi încărcată de griji. Homer compară omul cu „frunzele rostogolite de vânt în ţărână” (*Iliada*, 6,146 sq.). Comparaţia este reluată de poetul Mimnermos din Colophon (secolul VII) în lunga sa înşiruire a relelor: sărăcie, boli, doliu, bătrâneţe etc. „Nu există om căruia Zeus să nu-i trimită o mie de rele”. Pentru contemporanul său, Simonide, oamenii sunt „făpturi de o zi”, trăind ca vitele, „fără să ştie din care parte le va trimite Zeus destinul”[418]. O mamă îl roagă pe Apollon să-i răsplătească pietatea, acordindu-le celor doi copii ai ei cel mai de preţ dar al său; zeul consimte şi copiii se sting în aceeaşi clipă, fără suferinţe (Herodot, 1,31,1 sq.). Teognis, Pindar, Sofocle proclamă că soarta cea mai bună pentru oameni ar fi să nu se nască, sau, o dată născuţi, să moară cât mai repede posibil[419].

Moartea, totuşi, nu rezolvă nimic, întrucât ea nu aduce extincţia totală şi definitivă. Pentru contemporanii lui Homer, moartea era o postexistenţă diminuată şi umilitoare în beznele subpământene ale Hadesului, locuit de umbre palide, lipsite de forţă şi memorie (Ahile, căruia Ulise reuşeşte să-i evoce fantomă, declară că i-ar plăcea să fie mai degrabă, pe pământ, sclavul unui om sărac, „decât să domnească peste toată împărăţia morţilor”[420]). De altfel, binele săvârşit pe pământ nu era răsplătit şi răul nu era pedepsit. Singurii condamnaţi la chinuri veşnice erau Ixion, Tantal, Sisif, pentru că îl jigniseră pe Zeus în persoană. Menelaos nu coborâse în Hades, ci fusese transportat în Elyseu, doar pentru că, însurându-se cu Elena, devenise nepotul lui Zeus. După tradiţia transmisă

---

418 Poeţii ionieni par îngroziţi de sărăcie, boală, bătrâneţe. Singurele consolări posibile: războiul şi gloria, sau desfătările aduse de bogăţie.

419 Teognis, 425-426; Pindar, fr. 157; Sofocle, Oedip la Colonna, 1219 sq.

420 Odiseea, II, 489-491. Cuvinte devenite celebre, dar care vor atrage, mai târziu, critica necruţătoare a lui Socrate; cf. PI aton. Republica, III, 386 a-387 b; 387 d-388 b.

de Hesiod (cf. 85), alţi eroi se bucură de aceeaşi soartă. Dar este vorba de fiinţe privilegiate.

Această concepţie pesimistă s-a impus în mod fatal când grecul a luat cunoştinţă de precaritatea condiţiei umane. Pe de o parte, omul nu este, *stricto sensu*, „creatură" unei divinităţi (idee împărtăşită de numeroase religii arhaice, şi de către cele trei monoteisme); prin urmare, el nu îndrăzneşte să spere că rugăciunile sale vor putea stabili o anumită „intimitate" cu zeii. Pe de altă parte, el ştie că viaţa sa este deja hotărâtă de către destin, *moira* sau *aisa*, „soarta" sau „partea" care i-a fost atribuită – adică, pe scurt, timpul acordat până la moarte[421]. Prin urmare, moartea era hotărâtă în momentul naşterii; durata vieţii era simbolizată de firul pe care îl ţesea divinitatea[422]. Totuşi anumite expresii precum „*moira* zeilor" (*Odiseea*, 3,261) sau „*aisa* lui Zeus" (*Iliada*, 17, 322: *Odiseea*, 9, 52), lasă să se înţeleagă că Zeus însuşi a hotărât sorţile. În principiu, el poate modifica destinul; aşa se pregătea să facă în cazul fiului său, Sarpedon (*Iliada*, 16,433 sq.), în momentul în care viaţa acestuia din urmă ajunsese la capăt. Dar Hera îi arată că un asemenea gest ar avea drept urmare anularea legilor Universului – adică, ale justiţiei (*dike*) – şi Zeus îi dă dreptate.

Acest exemplu arată că Zeus însuşi recunoaşte supremaţia justiţiei; de altfel, *dike* nu este decât manifestarea concretă, în societatea umană, a ordinii universale, altfel spus, a Legii divine (*themis*). Hesiod

---

421 Semnificaţia termenilor moira şi aisa a variat de la Homer încoace. Aceste puteri aproape demonice, care îi mânase pe oameni spre nebunie, au fost mai apoi personificate şi au devenit trei zeiţe. Cele trei Moire apar pentru prima oară la Hesiod (Theog., 900 sq.): ele sunt fiicele lui Zeus şi Themis.

422 La început „torsul" era efectuat fie de către „zei" (Odiseea, 20, 196 etc.) sau de „daimon" (Odiseea, 16.64), fie de către moira (Iliada, 24, 209) sau aisa (Iliada, 20, 128). Dar, în cele din urmă, la fel ca în alte tradiţii indo-europene (dar şi orientale), „torsul" destinelor a devenit atributul Torcătoarelor (Klothele) sau Moirai-\or. Cf. Volospa, str. 20; Eliade, Traité, p. 58. „A toarce" soarta cuiva echivalează cu a-1 lega, altfel zis, a-1 imobiliza într-o „situaţie" imposibil de schimbat.

afirmă că Zeus le-a dăruit oamenilor „dreptatea” ca să nu se poarte ca nişte animale sălbatice. Prima îndatorire a omului este de a fi drept şi de a da dovadă de „cinste” (*time*) faţă de zei, în special oferindu-le sacrificii. Desigur, semnificaţia termenului *dike* a evoluat în decursul secolelor care îi separă pe Homer pe Euripide. Acesta din urmă nu ezită să scrie: „Dacă zeii fac ceea ce e urât (sau josnic), nu sunt zei!” (fr. 292 din *Bellerophon*). Înainte de Euripide, Eschil declara că Zeus nu îi pedepseşte pe cei nevinovaţi (*Agamemnon*, 750 sq.). Dar încă în *Iliada* Zeus se poate recunoaşte ca protectorul lui *dike*, pentru că el garantează jurămintele, proteguieşte pe străini, oaspeţi şi pe toţi cei care cer ceva[423].

Pe scurt, zeii nu lovesc oamenii fără motiv, atâta vreme cât muritorii nu transgresează limitele modului lor de existenţă. Dar e greu să nu încâlci limitele impuse, căci idealul omului este „excelenţa” (*arete*). Or, o excelenţă excesivă riscă să trezească orgoliul nemăsurat şi insolenţa (*hybris*), ceea ce i s-a întâmplat lui Aiax, când s-a lăudat că va scăpa de moarte în ciuda zeilor, şi a fost zdrobit de către Poseidon (*Odiseea*, 4, 499-511). *Hybris*-ul provoacă o nebunie temporară (*aţe*) *y* care „orbeşte” victima şi o mână către dezastru[424]. Aceasta înseamnă că *hybris-vú şi* consecinţa lui, are, sunt mijloacele prin care se realizează în unele cazuri (eroi, regi, aventurieri etc.), *moira*, partea de viaţă dată la naştere acelor muritori prea ambiţioşi sau pur şi simplu iluzionaţi de idealul „excelenţei”. La urma urmei, omul nu dispune decât de propriile sale limitări; cele care îi sunt menite prin condiţia sa umană şi, mai ales,

---

423 H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus, p. 6 (împotriva interpretării lui Dodds, The Greeks and the Irrational, p. 52, nr. 18). Zeus este, pe deasupra, modelul regelui: ca responsabil al bunăstării supuşilor, basileus-u\ este prin foiţa împrejurărilor protectorul drepturilor şi obiceiurilor tradiţionale, themistes; altfel spus, el trebuie să respecte o anumită dike.

424 Când Herodot (I, 32) pune să i se spună lui Solon: „Ştiu că divinitatea este supusă invidiei şi nestatorniciei", el critică mai ales neinteligenţa acelora care îşi uită condiţia umană şi se lasă dominaţi de hybris.

prin *moira* sa. Înţelepciunea începe o dată cu conştiinţa finitudinii şi precarităţii oricărei vieţi umane. E vorba deci de a profita de tot ceea ce poate da *prezentul*; tinereţe, sănătate, bucurii fizice sau prilejuri de a ne ilustra virtuţile. Aceasta este lecţia lui Homer: să trăieşti, total, dar nobil, *în prezent*. Desigur, acest „ideal" apărut din disperare va cunoaşte modificări; vom examina, în altă parte, pe cele mai importante (cf. Partea a Îi-a). Dar conştiinţa limitelor predestinate şi a fragilităţii existenţei nu s-a şters niciodată. Departe de a inhiba forţele creatoare ale geniului religios grec, această viziune tragică a dus la o revalorizare paradoxală a condiţiei umane. Deoarece zeii l-au obligat să nu treacă dincolo de limitele sale, omul a sfârşit prin a realiza *perfecţiunea* şi, plecând de aici, *sacralitatea condiţiei umane*. Altfel spus, el a redescoperit şi desăvârşit sensul religios al „bucuriei de a trăi", valoarea sacramentală a experienţei erotice şi a frumuseţii corpului omenesc, funcţia religioasă a oricărei petreceri colective organizate – procesiuni, jocuri, dansuri, cântece, competiţii sportive, spectacole, banchete etc. Sensul religios al *perfecţiunii corpului uman* – frumuseţea fizică, armonia mişcărilor, calmul, seninătatea – a inspirat canonul artistic. Antropomorfismul zeilor greci, aşa cum se lasă surprins din mituri, şi care va fi, mai târziu, criticat drastic de către filosofi, îşi regăseşte semnificaţia religioasă în arta statuară care-i înfăţişează pe zei. În mod paradoxal, o religie care proclamă distanţa ireductibilă dintre lumea divină şi aceea a muritorilor face din perfecţiunea corpului omenesc reprezentarea cea mai adecvată a zeilor.

Dar mai ales valorizarea religioasă a *prezentului* merită subliniată. Simplul fapt de a *exista*, de a *trăi* în *timp*, poate avea o dimensiune religioasă. Ea nu este întotdeauna evidentă, pentru că sacralitatea este, întrucâtva, „camuflată" în imediat, în „natural" şi în cotidian. „Bucuria de a trăi" descoperită de greci nu este o plăcere de tip profan: ea revelează *beatitudinea* de a exista, de a participa – chiar la modul fugar – la

spontaneitatea vieţii şi maiestatea lumii. Ca atâţia alţii de dinaintea lor şi de după ei, grecii au învăţat că cel mai sigur mijloc de a te sustrage timpului este acela de a exploata comorile, de nebănuit la prima vedere, ale clipei trăite.

Sacralizarea finitudinii existenţei umane şi a „banalităţii" vieţii „obişnuite" constituie un fenomen relativ frecvent în istoria religiilor. Dar mai ales în China şi în Japonia primului mileniu al erei noastre, sacralizarea „limitelor" şi „împrejurărilor" – de orice natură – a atins desăvârşirea şi a influenţat profund culturile respective. Ca şi în Grecia veche, această transmutare a „datului natural" s-a tradus şi prin apariţia unei estetici particulare[425].

CAPITOLUL XI

OLYMPIENII ŞI EROII

88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor: Poseidon şi Hefaistos

Poseidon este un vechi mane zeu care, din pricini multiple, şi-a pierdut suveranitatea universală originară[426]. Regăsim peste tot urme ale maiestăţii sale anterioare, începând cü numele său, căruia Willamowitz i-a dat explicarea corectă, ca însemnând „soţul Terrei" (*Posis Das*). În *Iliada* (15,204), Zeus este fratele său mai mare, dar Hesiod înfăţişează, fără îndoială, o tradiţie mai veche, prezentându-l pe Zeus ca fratele cel mai tânăr (*Theogonia*, 456). În orice caz, Poseidon, singurul îndrăzneşte să protesteze împotriva abuzului de putere al lui Zeus, reamintindu-i că domeniul său se mărgineşte la Cer[427]. Se

425 Vezi partea a IlI-a a lucrării de faţă.

426 La Pylos, în epoca aheană, Poseidon se bucura de o poziţie religioasă hotărât superioară celei a lui Zeus.

427 Iliada, 15, 195. în primul cânt (v. 400 sq.) se menţionează că o dată, împreună cu alţi zei, Poseidon complotase să-şi înlănţuiască

poate detecta în acest detaliu amintirea rezistenţei unui vechi zeu suveran împotriva ascensiunii unui zeu mai tânăr şi mai norocos. Primind, la împărţirea Universului, suveranitatea asupra mărilor, Poseidon a devenit un adevărat zeu homeric; dată fiind importanţa mării pentru eleni, era sigur că el nu-şi va pierde niciodată actualitatea religioasă. Totuşi, structura sa originară a fost radical modificată şi moştenirea mitico-religioasă septentrională pe care o adusese în Grecia a fost aproape total dispersată sau reinterpretată.

Într-adevăr, indo-europenii care îl adorau pe Poseidon nu cunoşteau marea înainte de a sosi în Grecia meridională. Nenumărate trăsături specifice lui Poseidon n-au nimic de-a face cu marea. El este zeul cailor, Hippios, şi în mai multe locuri, în special în Arcadia, era adorat sub formă de cal. Arcadia este locul în care Poseidon a întâlnit-o pe Demeter rătăcind în căutarea Persephonei. Pentru a scăpa de el, zeiţa s-a transformat în iapă, dar Poseidon, transformat în armăsar, a reuşit să o posede. Din unirea lor s-au născut o fiică şi un cal Arion (Antimachus, în Pausanias, 8,25,9). Marele număr al aventurilor sale amoroase îl apropie pe Poseidon de Zeus, punând în evidenţă structura sa originară de „bărbat al Terrei” şi de „cel ce cutremură pământul”. După Hesiod, el se însoară cu Medusa, ea însăşi o veche zeiţă a Terrei. O altă tradiţie ne spune că Antaios a ieşit din unirea lui Poseidon cu Geea.

Raporturile sale cu calul indică importanţa acestui animal pentru năvălitorii indo-europeni. Poseidon este văzut drept creatorul, tatăl sau dătătorul cailor. Or, calul are legătură cu lumea infernului, ceea ce evidenţiază încă o dată caracterul de „stăpân al Pământului” al zeului. Puterea sa primordială este indicată şi de formele gigantice sau monstruoase ale copiilor lui: Orion, Polifem, Triton, Antaios, harpiile etc. În calitatea sa de *Posis Das*, spiritul masculin al fertilităţii locuind pământul, cum îl concepea Willamowitz, zeul adus de indo-europeni putea fi

---

fratele.

comparat cu zeii suverani şi fecundători, „stăpâni ai Pământului”, ai religiilor mediteraneene şi orientale[428]. Devenind în exclusivitate un zeu marin, Poseidon n-a putut să-şi păstreze dintre atributele sale originare decât pe acelea care depindeau de mare: putere capricioasă şi stăpânire asupra destinului navigatorilor.

Hefaistos se bucură de o situaţie unică în religia şi mitologia greacă. Naşterea sa a fost ieşită din comun: după Hesiod, Hera l-a zămislit „fără împreunare de dragoste, din mânie şi în pofida soţului ei”[429]. Peste toate, Hefaistos se deosebeşte de toţi ceilalţi olympieni prin urâţenia şi infirmitatea sa. El este olog de ambele picioare, strâmb sau contorsionat, şi are nevoie de un sprijin ca să poată merge. Această infirmitate este urmarea căderii sale în insula Lemnos; Zeus îl azârlise din înaltul Olympului pentru că ţinuse partea mamei sale, Hera (*Iliada*, 1,590 sq.). După o altă versiune, Hera l-ar fi aruncat în mare în momentul naşterii, ruşinată de urâţenia lui (*Iliada*, 18,394 sq.). Două nereide, Thetis şi Eurynome, l-au dus într-o peşteră adâncă din mijlocul Oceanului. Acolo, vreme de nouă ani, Hefaistos a învăţat meseria de fierar şi meşteşugar.

S-au remarcat analogiile cu tema „copilului persecutat” şi cea a „noului-născut malefic”: în ambele cazuri, copilul iese triumfător din încercare. E vorba, desigur, de o confruntare iniţiatică[430], comparabilă cu azvârlirea în valuri a lui Dionysos sau a lui Teseu[431]. Mutilarea lui Hefaistos se datorează unei iniţieri de tip magic şi şamanic. Mărie Delcourt (op. cit., pp. 110 sq.) a făcut apropiere între tăierea tendoanelor şi strâmbarea

---

428 Cf. Lconard Palmer, Mycenaean and Minoans, pp. 127 sq.

429 Theogonia. 927; cf. Apollodor, Bibi, 1,3,5-6. Dar în Iliada (1,578) Hefaistos afirmă că Zeus îi e tată.

430 Vezi Mărie Delcourt, Hephaistos ou la légende du magicien, pp. 42 sq.

431 într-adevăr, scufundându-se în mare, Teseu obţine inelul şi cununa magică — lucrate de Hefaistos — cu care va putea să pătrundă şi să iasă din labirint; cf. M. Delcourt, op. cit., p. 119.

picioarelor lui Hefaistos şi torturile iniţiatice ale viitorului şaman[432]. Ca şi alţi zei-magicieni, Hefaistos a trebuit să plătească ştiinţa sa de fierar şi meşteşugar prin mutilarea sa fizică.

Lucrările sale sunt capodopere de artă şi minuni magice în acelaşi timp. Pe lângă broşe, brăţări, rozete (*Iliada*, 18,400-401), el meşteşugeşte faimosul scut al lui Ahile (*ibid.*, 369 sq.), câinii de aur şi de argint care flancau poarta palatului lui Alcyoneus (*Odiseea*, 7,92), locuinţele strălucitoare ale zeilor, automatele, între care cele mai celebre sunt trepiedele din aur care se mişcau singure şi cele două „servitoare de aur" (*ciliada*, 18,417 sq.) având înfăţişare de fecioare tinere şi care îl sprijineau la mers. La cererea lui Zeus, el o făureşte pe Pandora din lut şi îi dă viaţă. Dar Hefaistos este mai ales un meşter al legăturilor. Cu ajutorul operelor sale – tronuri, lanţuri, reţele – el înlănţuie zei şi zeiţe ca şi pe Titanul Prometeu. El îi prezintă Herei un tron de aur, ale cărui legături invizibile, îndată ce zeiţa se aşază, o fac prizonieră. Deoarece niciun zeu nu putea să o smulgă pe Hera din acest tron, a fost desemnat Dionysos; el reuşeşte să-l îmbete pe Hefaistos şi să-l aducă pe Olymp, şi în cele din urmă îşi eliberează mama (Pausanias, 1,20,2). Isprava cea mai celebră este şi cea mai burlescă: Hefaistos o prinde pe soţia sa, Afrodita, trădându-l cu Ares, îi înfăşoară într-o plasă invizibilă şi invită întreg Olympul să contemple adulterul (*Odiseea*, 8, 266 sq.). Zeii izbucnesc în râs, dar sunt speriaţi totodată de această invenţie, al cărei autor se dovedeşte nu numai un mare meşter, dar şi un periculos vrăjitor.

Ca zeu magician, Hefaistos leagă şi dezleagă, în aceeaşi măsură, şi, plecând de aici, el este şi meşter în naşteri (o scoate pe Atena din capul lui Zeus). Nicăieri al tunde echivalenţa dintre magie şi perfecţiune tehnologică nu este mai bine pusă în valoare decât în mitologia lui Hefaistos. Unii zei suverani (Varuna, Zeus) sunt meşteri ai

---

432 Un alt element specific tradiţiilor şamanice şi acelora ale fierarilor-vrăjitori: Hefaistos îşi deprinde meşteşugul în grota Eurynome (Moartea) sau în fierăria subterană a lui Cedalion.

legăturilor. Dar puterea de a lega şi a dezlega este împărtăşită de alte figuri divine ori demonice (de exemplu, în India Vj*tra, Yama, Nirrti). Nodurile, reţelele, laţurile, sforile, aţele se numără printre expresiile imagistice ale forţei magico-religioase indispensabilă pentru a putea comanda, guverna, pedepsi, paraliza, omorî; pe scurt, sunt expresii „subtile", paradoxal delicate, ale unei forţe teribile, lipsite de măsură, supranaturale[433]. Mitologia lui Hefaistos concentrează izvorul unei forţe magice asemănătoare „secretelor meseriei" metalurgiştilor, fierarilor, meşteşugarilor, pe scurt, a desăvârşirii tehnologice şi artizanale. Dar toate tehnicile îşi au izvorul şi sprijinul în „stăpânirea focului", prestigiu împărtăşit de şamani şi magicieni, înainte de a deveni „secretul" olarilor, metalurgiştilor şi fierarilor.

Nu se cunosc „originile" lui Hefaistos. Nu s-a reuşit să fie explicat nici prin moştenirea preelenică, nici prin tradiţiile indo-europene. Structura sa arhaică este evidentă. Mai mult decât un zeu al focului, el a trebuit să fie un zeu patron al muncilor care presupuneau „stăpânirea focului", altfel spus, o formă specifică şi mai rară, de magie.

89. Apollon: contradicţiile reîmpăcate

Poate părea paradoxal faptul că zeul considerat drept cea mai perfectă încărnare a geniului elenic nu are o etimologie grecească. Paradoxal este şi faptul că cele mai celebre isprăvi mitice ale sale nu arată virtuţi care au sfârşit prin a se numi „apolliniene": seninătate, respect pentru legea, ordinea şi armonia divină. De nenumărate ori, zeul se lasă mânat de răzbunare, invidie, chiar ranchiună. Dar aceste slăbiciuni îşi vor pierde repede caracterul lor antropomorf şi vor sfârşi prin a revela una din multiplele dimensiuni ale divinităţii, aşa cum a fost ea înţeleasă de către greci.

433 Vezi studiul nostni „Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds", în Images et symboles, pp. 120-163.

Cel care, după Zeus, ilustrează cel mai radical distanţa infinită care separă pe om de zei, a cunoscut soarta ultimului dintre muritori: i s-a refuzat chiar dreptul de a se naşte. Însărcinată cu sămânţa lui Zeus, titana Leto căuta zadarnic un loc ca să poată naşte. Niciun ţinut nu îndrăznea s-o primească, de teama Herei, care pe deasupra îl trimisese pe Python, balaurul din Delfi, să o urmărească necontenit pe Leto. În sfârşit, insula Delos o acceptă şi titana dete naştere la doi gemeni: Artemis şi Apollon. Unul din primele gesturi ale copilului a fost pedepsirea lui Python. După o altă versiune, mai veche, Apollon s-a îndreptat către Delfi, locuinţa sa viitoare. Drumul fiindu-i împiedicat de către un dragon-femelă, Python, zeul a ucis-o cu lovituri de săgeţi[434]. Ispravă justificabilă, după cum tot justificabilă este şi execuţia gigantului Tityas, care încercare să-i violeze mama. Dar Apollon i-a masacrat, tot cu săgeţi, pe cei şapte fii ai Niobei (în vreme ce Artemis le-a doborât pe cele şapte fiice), căci orgolioasa mamă o umilise pe Leto, lăudându-se cu numeroasa ei progenitură. El a ucis-o pe iubita sa Coronis, care îl înşelase cu un muritor[435]. Tot el l-a ucis, dar din neatenţie, pe cel mai bun prieten al său, Hyakinthos.

Această mitologie agresivă, care, vreme de mai multe secole, a inspirat literatură şi artele plastice reflectă istoria pătrunderii lui Apollon în Grecia. În fond, este vorba de istoria substituirii sale, mai mult sau mai puţin brutale, divinităţilor locale preelenice, proces ce caracterizează de altfel religia greacă în ansamblul ei. În Beoţia, zeul a fost

---

434 Cf. Hymne homérique à Apollon, 300 sq.; Apollodor, Bibi, 1,4, 1 sq.

435 El 1-a salvat pe copilul pe care trebuia Coronis să-1 nască, pe Asclepios. Acesta a devenit un medic atât de iscusit, încât la rugămintea zeiţei Artemis l-a reînviat pe Hippolyt. Acest miracol încălca legile fixate de Zeus şi Regele zeilor a azvârlit trăsnetul asupra lui Asclepios. Apollon s-a răzbunat masacrându-i pe ciclopii care făuriseră trăsnetul. Vinovat faţă de propriul său sânge (ciclopii erau titani, ca şi mama sa Leto), Apollon a fost surghiunit timp de un an printre muritori;

asociat cu Ptoos, în calitate de Apollon Ptoos; dar către secolul IV, Ptoos devine fiul sau nepotul zeului. La Teba el s-a substituit lui Ismenios. Dar exemplul cel mai celebru este instalarea sa la Delfi, după care l-ar fi înlocuit pe stăpânul acelui loc sfânt, Python. Această ispravă mitică a avut o importanţă considerabilă şi nu numai pentru Apollon. Victoria unui zeu – luptător împotriva Dragonului, simbol atât al „autohtoniei" cât şi al suveranităţii primordiale a puterilor telurice, este unul din miturile cele mai răspândite (45). Specific pentru Apollon este, pe de o parte, faptul că a trebuit să expieze această ucidere devenind astfel zeul, prin excelenţă, al purificărilor; şi, pe de altă parte, instalarea sa la Delfi. Procesul era deja terminat în secolul VIII[436].

Cât priveşte „originea" sa, ea a fost căutată în regiunile septentrionale ale Eurasiei, ori în Asia Mică. Prima ipoteză se sprijină, mai ales, pe raporturile zeului cu hyperboreenii, pe care grecii îi considerau locuitorii unei ţări „de dincolo de Boreas", adică dincolo de Vântul de Nord. După mitul delfic[437], Zeus hotărâse ca Apollon să stea la Delfi şi să le dea legiuiri elenilor. Dar tânărul zeu a zburat, într-un car tras de lebede, în ţara hyperboreenilor, unde a rămas timp de un an. Totuşi, cum delfienii nu conteneau să-l evoce prin cântece şi dansuri, zeul a revenit. De atunci, el petrece trei luni de iarnă printre hyperboreeni şi revine la începutul anului. În timpul absenţei sale, la Delfi domnea Dionysos, că stăpân al Oracolului.

După Pindar, „nimeni, nici pe pământ, nici pe mare, nu putea descoperi calea minunată care ducea către jocurile hyperboreenilor" (*Pyth.*, X, 29 sq.). Altfel spus, ţara şi locuitorii ei aparţineau geografiei mitice. Ei sunt o seminţie sfântă, scutită de boli şi bătrâneţe. Tot Pindar (fr. 272, ed. Bowra) afirmă că hyperboreenii pot să trăiască o

436 Cf. Willamowitz, Glaube d. Hellenen, II, 34; Mărie Delcourt, L'oracle de Delphes, pp. 215 sq.

437 Cea mai veche referinţă se găseşte într-un poem al lui Alceu (înjur de 60 î.Hr.), rezumat de un retor târziu, Himerius (secolul IV).

mie de ani; ei nu cunosc nici munca, nici luptele şi îşi petrec vremea dansând şi cântând din liră şi din flaut. Bacchylide (ID, p. 58) spune că, pentru a le răsplăti „pietatea”, Apollon i-a transportat pe Cressus şi pe fiicele sale în ţara hyperboreenilor. E vorba deci despre un loc paradisiac comparabil cu Insulele Fericiţilor unde se duceau sufletele eroilor.

Herodot (IV, 32-35) consemnează informaţiile date de delieni privind ofrandele pe care Apollon le primea de la hyperboreeni: anumite obiecte învelite în paie de grâu erau transmise din om în om şi dintr-o ţară în altă până ce ajungeau la Delos. Ar fi în zadar să se caute o eventuală amintire istorică în această tradiţie, care, printre altele, plasa în ţara hyperboreenilor măslinul, arbore mediteranean, prin excelenţă.

Şi totuşi regiunile septentrionale – din Tracia şi până la sciţi şi issedoni – aveau un loc important în tradiţiile fabuloase legate de Apollon. Unii din discipolii săi legendări (Abaris, Aristeas) erau „hyperboreeni”, şi Orfeu era mereu pus în legătură cu Tracia. Dar e vorba de un septentrion care, deşi treptat descoperit şi explorat, păstra o aură mitologică. Mai ales acest septentrion imaginar a incitat şi a hrănit creativitatea mitologică.

În favoarea originii asiatice a lui Apollon se invocă faptul că cele mai însemnate lăcaşuri de cult se află în Asia: Pătară în Lycia, Didymos în Caria, Claros în Ionia etc. Ca atâţia alţi zei olympieni, el pare un nou venit în locurile sfinte din Grecia continentală. În plus, pe o înscripţie hittită descoperită lângă un sat anatolian, s-a putut citi numele *Apulunas*, „zeu al porţilor”, tot astfel cum – ne-o spune Nilsson – era şi Apollon în Grecia clasică[438].

Dar „geneza” unui zeu nu e interesantă decât în măsura în care ne ajută să surprindem mai bine geniul religios al credincioşilor lui. Ca şi poporul grec însuşi, zeii săi sunt rezultatul unei grandioase sinteze. Graţie acestui lung proces de confruntare, simbioză, coalescenţă şi

438 Cf. Martin Nilsson, Greek Folk Religion, p. 79; W.K.C. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 86, n. 1.

sinteză, formele divine greceşti au reuşit să-şi revele toate virtualităţile.

90. Oracole şi purificare

Abia născut, Apollon strigă: „Să mi se dea liră şi arcul încovoiat; voi vesti oamenilor voinţa inflexibilă a lui Zeus” (*Imn homeric*, 132). În *Eumenidele* lui Eschil, el asigură Furiile că „niciodată n-a dat vreun oracol pentru un bărbat, o femeie, ori o cetate, care să nu fi fost din ordinul lui Zeus” (v. 616-619). Această veneraţie pentru „tatăl olympienilor” explică raporturile lui Apollon cu ideea de ordine şi de lege. În epoca clasică el reprezintă prin excelenţă aspectul legal al religiei. Platon îl numeşte „exegetul naţional” (*patrios exegetes*v *Republică*, IV, 427 b). El îşi comunică sfaturile prin oracolele de la Delfi, şi, la Atena şi Sparta, prin acei *exegetai* ai săi; aceştia transmit şi explică măsurile decise de zeu cu privire la liturghiile din temple şi, mai ales, purificările necesare în cazuri de homicid. Datorită faptului că Apollon însuşi a trebuit să fie purificat după omorârea lui Python, el a putut să devină zeul care îndepărtează răul (*iapotropaios*) şi purificatorul prin excelenţă (*kaâharsios*). Orice crimă de homicid producea o murdărie malefică, forţă de natură aproape fizică, *miasma*, flagel veritabil care ameninţa colectivităţi întregi. Apollon a fécut mai umane obiceiurile arhaice privind omuciderile[439]. El este acela care a reuşit să facă să fie achitat Oreste de vina de matricid (cf. Eschil, *Eumenidele*).

Delfi avea o preistorie, ca loc oracular, cu mult înainte de Apollon. Oricare ar fi etimologia sa, grecii legau numele său de *delphys*, „matrice”[440]. Cavitatea misterioasă

---

439 Obiceiul cerea ca făptaşul, chiar involuntar, al unui omor să fie răpus de familie; era singura măsură posibilă pentru a împăca sufletul victimei şi a îndepărta murdăria (miasma) produsă de crimă. Codul lui Dracon introduce autoritatea de stat în locul vendetelor tribunalul cetăţii judecă omuciderea şi îl predă pe vinovat familiei victimei.

440 Şarpele femelă Delphyne, zămislit de Tem, cedează locul lui

era o gură, un *stomios*, termen care înseamnă şi vagin. *Omphalos*-ul de la Delfi era şi el atestat din epoca preelenică. Simbol al buricului, el era încărcat cu o semnificaţie genitală[441]; dar el era, mai ales, un „Centru al Lumii". După legendă, doi vulturi cărora li se dase drumul de către Zeus, de la cele două margini ale lumii, s-au întâlnit în *omphalos*. Acest venerabil loc oracular, în care se manifestau, din cele mai vechi timpuri, sacralitatea şi puterile Mamei Pământ, a primit o nouă orientare religioasă sub domnia lui Apollon.

Oracolul era săvârşit de Pythia şi de profetul care asista consultaţia. La început, consultările aveau loc o dată pe an (la aniversarea zeului), apoi o dată pe lună şi, în cele din urmă, de mai multe ori, cu excepţia lunilor de iarnă, când Apollon lipsea. Operaţia comporta sacrificiul prealabil al unei capre. În general consultanţii puneau întrebările în formă de alternativă: dacă să se facă cutare ori cutare lucru. Pythia dădea răspunsul trăgând la sorţi bob alb sau negru17.

În cazurile mai grave, Pythia, inspirată de Apollon, profetiza în cripta templului. S-a vorbit despre „delirul pythic", dar nimic nu indică transele isterice sau „posesiunile" de tip dionysiac. Platon compara „delirul" (*maneisa*) Pythiei cu inspiraţia poetică dată de Muze ori cu elanul amoros al Afroditei. După Plutarh: „zeul se mulţumeşte să o umple pe Pythia de viziunile şi lumina cane clarifică viitorul; în aceasta constă *enthousiasm-úiiS*. Pe momentele figurate, Pythia este calmă, senină, concentrată, ca şi zeul care o inspiră.

Prin ce mijloace se obţine această „stare secundă", rămâne încă un mister. Pythia, aleasă dintre ţărăncile de la Delfi, profetiza la dată fixă. Frunzele de laur pe care ea le mesteca, fumigaţiile cu laur, apa pe care o bea din izvorul Cassotis nu au nicio proprietate îmbătătoare şi nu explică transa. După tradiţie, trepiedul său oracular era situat deasupra unui hău (*cehasma*), de unde emanau vapori cu

---

Python, şarpele mascul.

441 Discutată de M. Delcourt, op. cit., pp. 145 sq.

proprietăţi supranaturale. Săpăturile, totuşi, n-au revelat nicio fisură în sol, nici în antrul în care cobora Pythia (dar se poate admite că ar fi dispărut ca urmare a unor cutremure). S-a tras concluzia, cam pripită, că întreg ansamblul – *chasma* cu vapori, coborârea Pythiei în coridor (*cadyton*) – ar fi o imagine mitică destul de recentă[442]. Totuşi *adyton*-ul exista şi, după cum arată Mărie Delcourt (pp. 227 sq.), vechimea şi structura telurică a sanctuarului de la Delfi implicau o „coborâre" rituală în regiunile subterane. Deoarece nu s-a afiat nicio „cauză naturală" care ar fi putut să producă transă, s-a bănuit autosugestia Pythiei sau sugestionarea ei de la distanţă de către profet. În fond, nu se ştie nimic.

91. De la „viziune" la cunoaştere

„Extazul" apollinian, deşi provocat adesea de „inspiraţia" (adică posesiunea) zeului, nu implica totuşi comuniunea din *enthousiasmos*-ul dionysiac (cf. 124). Extaticii, inspiraţi sau posedaţi de Apollon, erau cunoscuţi mai ales prin puterile lor cathartice şi oraculare. (Dimpotrivă, iniţiaţii în Misterele lui Dionysos, *bakkhoi-'iy* nu dau niciodată dovadă de putere profetică.) S-a remarcat caracterul „şamanic" al anumitor personaje semimitice, reputaţi adoratori ai lui Apollon. Hyperboreanul Abaris, preotul lui Apollon, era înzestrat cu puteri oraculare şi magice (de exemplu, bilocaţia). Herodot (IV, 36) scrie că el „şi-a purtat peste tot pământul celebra sa săgeată, fără să se hrănească", iar după Heraclid (fr. 51 e) se afirmă că Abaris zbura pe o săgeată. Or, săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia şi religia sciţilor, este prezentă în ceremoniile şamanice siberiene[443]; ea este, de asemenea, prin excelenţă arma lui Appollon. Legende similare – comportând transe extatice susceptibile de a fi confundate cu moartea, bilocaţie, metamorfoze, coborâri în Infern etc.

---

442 Primele mărturii privind văgăuna datează din secolul I î.Hr.

443 Vezi referinţele în cartea noastră De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. „, n. 42-43 [trad. românească, p. 51 — nota trad.].

— Circulau în legătură cu alte personaje fabuloase: Aristeas din Proconnez, Hermotimus din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora. În ce-i priveşte Orfeu, ilustrul „profet" al lui Apollon, mitologia sa abundă în isprăvi şamanice (cf. Partea a Îi-a).

Aşa cum îl ştiau grecii, începând de la Homer încoace, Apollon era, fără îndoială, mai mult decât un zeu-patron al extaticilor. Se poate totuşi descifra o continuitate destul de semnificativă între două vocaţii: cea „şamanică" şi cea apollinianã. Şamanii descoperă ceea ce este ascuns şi cunosc viitorul; viziunile, daruri ale lui Apollon, prin excelenţă, acordă fidelilor zeului acelaşi prestigiu. Ca şi în unele tradiţii şamanice siberiene, „viziunile" apolliniene incită inteligenţa şi deschid calea meditaţiei; în fond, ele conduc la „înţelepciune". Walter Otto observa că obţinerea cunoştinţelor oculte „este întotdeauna însoţită de o exaltare a spiritului"[444], şi acest lucni este adevărat mai cu seamă în cazul extazului şamanic. Aceasta explică importanţa capitală a muzicii şi a poeziei în cele două tradiţii. Şamanii îşi pregătesc transa cântând şi bătând din tobă; cea mai veche poezie epică centrasiatică şi polineziană a avut ca model aventurile şamanilor în călătoriile lor extatice. Principalul atribut al lui Apollon este lira; cântând, el farmecă zeii, animalele sălbatice, şi chiar pietrele (Euripide, *Alcesta*, 579 sq. Apollonios din Rhodos, 1,740).

Arcul, al doilea atribut al lui Apollon, face şi el parte din zestrea şamanică, dar folosirea sa rituală depăşeşte sfera şamanismului; cât priveşte simbolismul arcului, el este universal răspândit. Apollon este cel care „săgetează de departe"; totuşi acelaşi epitet i se aplică lui Rama, lui Buddha şi altor eroi şi personaje fabuloase. Dar geniul grec a revalorizat în chip strălucit această temă arhaică, după cum a transfigurat tehnicile şi simbolica şamanică. Graţie lui Apollon, simbolismul arcului şi al tragerii cu arcul revelă alte situaţii spirituale: stăpânirea la distanţă şi deci detaşarea de „imediat", de vâscozitatea concretului;

444 W. Otto, The Homeric Gods, p. 72

calmul şi seninătatea pe care le implică orice efort de concentrare intelectuală. Pe scurt, Apollon reprezintă o nouă teofanie, expresie a unei cunoaşteri religioase a lumii şi a unei existenţe umane specific greceşti şi irepetabile.

Heraclit afirma că „armonia este rezultatul unei tensiuni între contrarii, precum aceea a arcului şi a lirei" (fr. 51). În Apollon, contrariile sunt asumate şi integrate într-o nouă configuraţie, mai largă şi mai complexă. Reconcilierea sa cu Dionysos face parte din acelaşi proces de integrare care îl promovase la rangul de patron al purificărilor ca urmare a uciderii lui Python. Apollon revelează oamenilor calea care duce de la „viziunea" divinatorie spre gândire. Elementul demonic, implicat în orice cunoaştere ocultă, este exorcizat. Lecţia apolliniană este exprimată, prin excelenţă, în celebra formulă de la Delfi: „Cunoaşte-te pe tine însuţi!" Inteligenţa, ştiinţa, înţelepciunea sunt considerate drept modele divine, acordate de zei, în primul rând de Apollon. Seninătatea apolloniană devine, pentru omul grec, emblemă a desăvârşirii spirituale şi, prin urmare, a spiritului. Dar e semnificativ că descoperirea spiritului încununează o lungă serie de conflicte urmate de reconcilieri, şi stăpânirea tehnicilor extatice şi oraculare.

92. Hermes, „însoţitorul omului"

Fiu al lui Zeus şi al nimfei Maia, Hermes este cel mai puţin olympian dintre zei. El păstrează încă anumite atribute specifice divinităţilor prehomerice: el este reprezentat încă sub aspect itifalic; el posedă un „baston magic", caduceul, şi o bonetă care-l face invizibil; pentru a-l imuniza la vrăjile Cârcei, el îi dă lui Ulise iarba magică, *moly* (*Odiseea*, 10, 302-306). Pe deasupra lui Hermes îi place să se amestece cu oamenii. Zeus spune că „însărcinarea cea mai dragă a lui Hermes este să fie însoţitorul oamenilor" (*Iliada*, 24,334 sq.). Dar, în raporturile sale cu omul, el se comportă în egală măsură ca un zeu, un *trickster* şi un artizan. El este dătătorul de bunuri prin excelenţă (*Odiseea*, 8, 335): despre orice şansă

se spune că ea este un dar al lui Hermes. Dar, pe de altă parte, el este întruchipare a tot ce implică şiretlic şi viclenie. Abia născut, el fură turmele fratelui său Apollon; de aceea el a devenit tovarăşul şi protectorul hoţilor. Euripide îl numeşte „domnul celor care lucrează noaptea” (*Rhesus*, 216 sq.).

Dar, dacă patronează furtunile şi aventurile galante nocturne, el este şi protectorul turmelor şi al călătorilor întârziaţi pe drum. „Nu există alt zeu care să arate atâta grijă pentru turme şi sporirea turmelor”, scrie Pausanias (2,3,4). El este zeul drumurilor şi şi-a luat numele de la mormanele de pietre (*hermaiori*) de pe marginea drumurilor: fiecare trecător arunca o piatră în grămadă[445]. Probabil că, la origine, Hermes a fost un zeu protector al păstorilor nomazi, poate chiar un Stăpân al Animalelor. Dar grecii au interpretat atributele şi prestigiile arhaice ale lui Hermes într-un sens mai profund. El guvernează drumurile, pentru că merge cu mare iuţeală (are „sandale de aur”) şi nu se rătăceşte noaptea pentru că ştie bine drumul. De aceea, el este călăuza şi protectorul turmelor şi patronul hoţilor, în acelaşi timp. Din acelaşi motiv el a devenit şi mesager al zeilor.

Probabil că aceleaşi atribute i-au permis lui Hermes să devină psihopomp: el călăuzeşte morţii în lumea de dincolo pentru că ştie drumul şi se poate orienta pe întuneric. Dar el nu este un zeu al morţilor, deşi muribunzii spun că sunt luaţi de Hermes. El îşi permite să circule nepedepsit în toate cele trei niveluri cosmice. Dacă însoţeşte sufletele în Infern, tot el este acela care le aduce pe pământ, cum se întâmplă cu Persephona, cu Euridice, sau, în *Perşii* (629) lui Eschil, cu sufletul Marelui Rege. Raporturile lui Hermes cu sufletele morţilor se explică, de asemenea, prin facultăţile sale „spirituale”. Căci şiretenia şi inteligenţa lui practică, inventivitatea (el descoperă focul) să, puterea sa de a se face nevăzut şi de a ajunge pretutindeni într-o clipă anunţă deja atributele de

445 Obiceiul este atestat şi azi la numeroase popoare şi tot în legătură cu călătoriile.

înţelepciune, şi mai ales de stăpânire a ştiinţelor oculte, atribute care vor deveni, mai târziu, în epoca elenistică, specifice, prin excelenţă, lui Hermes. Cel ce se orientează în întuneric, călăuzeşte sufletele morţilor şi circulă cu iuţeala fulgerului, fiind, deopotrivă, văzut şi nevăzut, reflectă, în ultimă instanţă, o modalitate a spiritului: nu numai inteligenţa şi viclenia, ci şi gnosa şi magia.

După ce analizează cu strălucire atributele lui Hermes, W. Otto recunoaşte că „lumea să nu este o lume eroică" şi conchide că dacă această „lume nu este nobilă… ea e departe de a fi vulgară şi respingătoare"[446]. Ceea ce e exact, dar nu e destul. Căci ceea ce caracterizează figura lui Hermes, deja în epoca clasică, sunt raporturile sale cu lumea oamenilor, o lume prin definiţie „deschisă", mereu pe punctul de a se face, adică de a se îmbunătăţi şi autodepăşi. Atributele sale principale – vicleşugul şi inventivitatea, stăpânirea asupra întunericului, interesul pentru activitatea oamenilor, psihopompia – vor fi continuu reinterpretate şi vor sfârşi prin a face din Hermes o figură tot mai complexă, erou civilizator, patron al ştiinţelor şi imagine exemplară pentru gnosele oculte.

Hermes este unul dintre puţinii zei olympieni care nu-şi vor pierde actualitatea religioasă după criza religiei „clasice" şi nu vor dispărea o dată cu triumful creştinismului. Asimilat cu Thot şi cu Mercurius, el va cunoaşte o nouă vogă în epoca elenistică şi, în calitate de Hermes Trismegistul, va supravieţui, prin intermediul alchimiei şi hermetismului, până în secolul al XVII-lea. Deja de pe acum, filosofii greci vor vedea în Hermes *logios*-ul, personificarea gândirii. El va fi considerat posesorul tuturor cunoştinţelor şi în primul rând al gnosei secrete; ceea ce-i va face „şeful tuturor magicienilor41, victorios împotriva puterilor întunericului, căci „el cunoaşte totul şi poate face totu1" 24. Episodul din *Odiseea*, cu planta misterioasă *moly*, va fi continuu alegorizat, atât de greci cât şi de autorii creştini. Se va vedea, în această plantă care-l salvează pe Ulise de soarta

446 W. Otto, The Homeric Gods, pp. 122 sq.

tovarăşilor săi metamorfozaţi de către Circe în porci, spiritul care se împotriveşte instinctului, sau educaţia care purifică sufletul. Iar Hermes, identificat de către filosofi cu Logosul, va fi comparat cu Hristos de către patristică, în aşteptarea nenumăratelor omologii şi identificări efectuate de alchimiştii Renaşterii (vezi partea a ni-a).

93. Zeiţele I: Hera, Artemis

Poziţia privilegiată a Herei datorează mult lui Homer, care a reliefat faptul că ea era soţia lui Zeus. La început, Hera era zeiţa Argosului; de aici cultul ei s-a răspândit în toată Grecia. Willamowitz explică numele ei ca fiind o formă feminină a lui *heros*, şi având sensul de *despoina*, „Stăpâna Noastră" 25. E greu de decis dacă aheenii au adus cu ei zeiţa sau doar numele ei. Ei au fost probabil foarte impresionaţi de puterea şi maiestatea Stăpânei din Argos, şi au ridicat-o la rangul de soţie a principalului lor zeu[447]. Acesta este poate motivul pentru care Hera a devenit simbolul şi patroana instituţiei căsătoriei. Infidelităţile nenumărate ale lui Zeus i-au stârnit gelozia şi au provocat certuri îndelung povestite de către poeţi şi mitografi. Zeus se comportă cu Hera aşa cum niciodată un şef ahean n-ar fi îndrăznit să se poarte faţă de soţia sa: el o umple de lovituri şi odată chiar o spânzură cu o greutate mare legată de picioare, tortură aplicată mai târziu sclavilor[448].

După Hesiod (*Theogonia*, 923-924), Hera i-a născut lui Zeus trei copii: Hebe, Ares şi Eileithya, şi l-a zămislit singură pe Hefaistos (*ibid.*, 926). Partenogeneza, facultate de autofecundare, subliniază că însăşi cea mai olympiană

---

447 H.J. Rose, Handbook, p. 52; W.K.C. Gulhrie, op. cit., p. 72.

448 Iliada. 1.567, 587; XV, 18 sq. Cf. Plaut, Asinaria. 303-304; H.J. Rose, op. cit., p. 106 şi n. 15. în măsura în care se poate descifra în atari scene amintirea unor realităţi istorice e vorba desigur de o epocă destul de veche de dinainte de sosirea aheilor în peninsulă. Ceea ce e semnificativ e faptul că Homer şi auditoriul său se puteau amuza de asemenea încăierări.

dintre zeiţe îşi păstrează încă un caracter specific mediteranean şi asiatic. Este greu de precizat sensul originar al tradiţiei după care Hera îşi recăpăta în fiecare an fecioria, îmbăindu-se în izvorul Kanathos[449]. Este vorba oare de un simbol solidar concepţiei patriarhale a căsătoriei (căci, se ştie, fecioria era considerabil preţuită în societăţile de tip patriarhal)? Oricum ar fi, grecii au transformat-o radical pe zeiţa din Argos. Dar se mai pot încă descifra câteva din trăsăturile ei originare. Ca majoritatea zeiţelor egeene şi asiatice, Hera era o divinitate a fecundităţii universale şi nu numai a căsătoriei. Deşi ipoteza unei Hera-Mama Pământ a fost respinsă de unii savanţi, este greu să explici altfel faptul că se vorbea despre un *hieros gamos* cu Zeus (mitic sau reactualizat în ritualuri), în numeroase locuri (Plateea, Eubeea, Atena, Samos etc.). Este imaginea tipică a unei împreunări între un zeu fecundator al furtunii şi Mama-Pământ. Pe deasupra, Hera era adorată la Argos ca „zeiţă a jugului" şi „bogată în boi". (în *Iliada*, Homer o descrie „cu ochi de bou".) în sfârşit, ea era considerată drept mama unor monştri fioroşi precum Hydra din Lerna. Or, zămislirea de monştri le caracterizează pe zeiţele telurice. Într-adevăr, aşa cum am văzut (83), după Hesiod, mama lui Typhon era Geea (Pământul). Dar toate aceste atribute şi prestigii chtoniene au fost progresiv uitate, şi de la Homer încoace, Hera a fost ceea ce va rămâne până la sfârşit: zeiţa, prin excelenţă, a căsătoriei.

Numele de Artemis, atestat sub forma Artimis pe o înscripţie din Lydia, indică originea sa orientală. Caracterul arhaic al zeiţei este evident: ea este înainte de toate, şi prin excelenţă, Stăpâna Animalelor (*poânia theron*, cum e calificată în *Iliada*, XXI, 470 sq.); adică iubitoare de vânătoare şi protectoare a animalelor sălbatice totodată. Homer o numeşte şi Agrotera, „A Sălbăticiunilor", iar Eschil (fr. 342) „Doamna Munţilor

449 Pausanias, II, 36,2, care menţionează şi cultele secrete ale Herei din Argos, lucru ce i se pare excepţional lui Rose, op. cit., p. 128, n. 11. Dar vezi H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 208 sq.

Sălbatici”. Îi place să vâneze mai ales în timpul nopţii. Leul şi ursul îi sunt animale favorite şi heraldice; fapt ce aminteşte de prototipurile asiatice. Homer (*Iliada*, V, 549) povesteşte cum Artemis l-a învăţat pe Scamandrius arta de a vâna orice vânat. Dar ea se înfurie când doi vulturi sfâşie şi devorează o iepuroaică gravidă (Eschil, *Agamemnon*, 133 sq.).

Artemis este prin excelenţă zeiţa fecioară, ceea ce putea să se înţeleagă, la început, că liberă de jugul matrimonial. Dar grecii au văzut în perpetuă ei virginitate indiferenţă faţă de dragoste. *Imnul homeric către Afrodita* (I, 17) recunoaşte frigiditatea zeiţei. În tragedia lui Euripide, *Hippolyt* (1301), Artemis însăşi îşi declară deschis ura faţă de Afrodita.

Şi totuşi ea prezintă numeroase elemente de zeiţă-mamă. În Arcadia, în cel mai vechi loc de cult al său, ea era asociată cu Demeter şi Persephone. Herodot (II, 156) asigură că Eschil o considera fiică a lui Demeter, adică o identifica lui Persephone. Unii autori greci afirmau că în Creta era numită Britomartis[450], ceea ce indică raporturile sale cu zeiţa minoeană. Probabil că printre numele sale în alte limbi trebuie să menţionăm Cybele în Frigia şi Mă în Cappadocia. Nu se ştie când şi în ce regiune a început ea să fie cunoscută ca Artemis. La Efes, funcţia maternă era reprezentată plastic şi într-un chip atât de grotesc încât cercetătorii ezită să recunoască acolo o divinitate grecească. Artemis era venerată de către femei ca Locheia, zeiţa naşterilor. Ea era, de asemenea, *kurotrophos*, „dădacă” şi instructoare a tinerilor. În unele din ritualurile sale atestate în epocă istorică se poate descifra moştenirea ceremoniilor iniţiatice feminine a societăţilor egeene din mileniul al ü-lea. Dansurile în cinstea lui Artemis de la Alpheea, ca de altfel dansurile zeiţei din tot Peloponesul, aveau un caracter orgiastic. Un proverb rostea: „Unde n-a dansat Artemis?” Altfel spus: unde nu se dansează pentru Artemis?[451]

450 Cf. referinţele în H.J. Rose, Handbook, p. 131, n. 59.

451 H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 212 sq.

Sub aspectele ei multiple, şi adesea contradictorii, se ghiceşte pluralitatea formelor divine arhaice, revalorizate şi integrate într-o vastă structură de către geniul religios grec. Arhaica Doamnă a Munţilor şi Stăpână a Sălbăticiunilor din preistoria mediteraneană a asimilat foarte devreme atributele şi prestigiile Zeiţelor Mame, dar fără a pierde prin aceasta trăsăturile ei cele mai arhaice şi mai specifice: patroană atât a vânătorilor cât şi a fiarelor sălbatice, şi a tinerelor fete. După Homer, profilul ei începe să se precizeze: Artemis guvernează sacralitatea vieţii sălbatice care cunoaşte fertilitatea şi maternitatea, dar nu şi dragostea şi căsătoria. Ea a păstrat întotdeauna un caracter paradoxal, ilustrat mai ales prin coexistenţa temelor contradictorii (de exemplu, virginitate-maternitate). Imaginaţia creatoare a poeţilor, mitografilor şi teologilor greci a ghicit că o atare coexistenţă a contrariilor poate sugera unul din misterele divinităţii.

94. Zeiţele II: Atena, Afrodita

Atena este cu siguranţă cea mai importantă zeiţă greacă după Hera. Numele său nu a putut fi explicat prin greacă. Cât priveşte originea sa, ipoteza lui Nilsson, admisă de majoritatea savanţilor, pare destul de convingătoare: Atena ar fi fost o Stăpână a Palatului, protectoare a palatelor întărite ale regilor micenieni; deşi zeiţă domestică, în legătură cu meseriile femeieşti ori bărbăteşti, prezenţa sa în citadelă în timp de războaie şi jafuri i-a conferit atributele şi prestigiile unei zeiţe războinice. Ea iese din capul lui Zeus îmbrăcată în armură fluturându-şi lancea şi scoţând strigătul ei de război. Numeroase titluri ale sale îi proclamă acest caracter marţial: Promachos (Luptătoarea), Sthenias (Puternică), Areia (Războinica) etc.

Totuşi, aşa cum se arată în numeroase episoade din *Iliada*, Atena este duşmana implacabilă a lui Ares, pe care îl zdrobeşte, de altfel, în faimoasa bătălie a zeilor din

cântul al XXI-lea (390 sq.)[452]. Dimpotrivă, ea îl admiră pe Herakles, adevărat model de erou. Ea îl ajută în încercările sale supraomeneşti şi, la sfârşit, îl călăuzeşte în cer (Pausanias, III, 18, 11 etc.). Atena îl admira, de asemenea, pe Tydeus şi voia să-l facă nemuritor; dar când îl văzu pe eroul, grav rănit, cum despică ţeasta vrăjmaşului şi îi soarbe creierul – zeiţa s-a îndepărtat dezgustată[453]. Tot ea este cea care, prin prezenţa ei, îl opreşte pe Ahile să ridice spada ca răspuns la insultele lui Agamemnon (*Iliada*, 1,194 sq.).

Dar într-o epopee compusă pentru un auditoriu care exalta isprăvile războinice, Atena se revelă altfel decât zeiţă marţială. Motivul pentru care ea participă la război este faptul că acesta este o ocupaţie prin excelenţă masculină. Căci, după cum spune ea însăşi: „inima mea în toate înclină de partea bărbatului, cu excepţia căsătoriei" (Eschil, *Eumenidele*, 736). *Imnul homeric către Afrodita* (1,9) recunoaşte că zeiţa dragostei nu are putere asupra Atenei. Homer şi Hesiod o numesc Pallas, „Fata", şi la Atena, ea este „Fecioară" (*Parthenos*). Dar ea este alt gen de zeiţă-fecioară decât Artemis: nu ocoleşte bărbaţii şi nu îi ţine la distanţă. Atena se împrieteneşte şi îl protejează pe Ulise, pe care îl preţuieşte pentru puternică să personalitate şi înţelepciune: el este bărbatul „bogat în sfaturi" (*polymetis*), singurul pe care oamenii îndrăznesc să-l compare cu Zeus (*Iliada*, II, 169,407,636). În *Theogonia* (896), Hesiod o consideră „egalul tatălui ei în forţă şi înţelepciune prevăzătoare". Atena este unica dintre olympieni care nu are mamă. *Imnul homeric* (I, 9 sq.) aminteşte pe scurt că Zeus a născut-o din propriul său cap, dar cel ce povesteşte mitul în întregime este Hesiod. Zeus a înghiţit-o pe Metis, zeiţa inteligenţei, pe când ea era deja însărcinată, şi Atena a venit pe lume ieşind din ţeasta

---

452 E adevărat că Ares e detestat de toţi zeii care-i spun „nebun" pentru că nu cunoaşte „ce este drept" (Iliada. V, 761). Zeus însuşi recunoaşte că „nici un olympian nu este atât de urât", căci Ares „nu se gândeşte decât la războaie şi încăierări" (V, 890).

453 Bacchilide, fr. 41; Apollodor, Bibi, III, 6.8,3.

tatălui ei (*Theogonia*, 886 sq. Cf. 84). S-a văzut în acest episod o adăugare târzie; mitul originar ar fi evocat pur şi simplu apariţia Atenei pe vârful muntelui Olymp. Dar Otto subliniază, pe bună dreptate, caracterul arhaic, „sălbatic", al temei înghiţirii[454].

Oricare ar fi originea lui, mitul naşterii miraculoase a Atenei ilustrează şi confirmă raporturile sale foarte strânse cu Zeus. „Înclin cu totul înspre Tată", mărturiseşte ea în *Eumenidele* (736). În *Odiseea* (XIII, 297) zeiţa îi spune lui Ulise: „Eu între zei pe lume sunt vestită prin agerimea minţii (*metis*) şi prin iscusinţa mea". Într-adevăr, *metis*, inteligenţa practică, este atributul ei cel mai caracteristic. Atena nu e numai patroana meşteşugurilor feminine prin excelenţă, cum ar fi torsul şi ţesutul. Ea este mai ales „politehniciană", inspiratoare şi învăţătoare a tuturor meşteşugarilor specializaţi. Fierarul învaţă de la Atena să făurească brăzdarul plugului şi olarii o invocă: „Vino la noi, Atena, ţine-ţi mâna deasupra cuptorului nostru!"[455] Ea, îmblânzitoarca de cai, a inventat zăbala calului şi i-a învăţat pe oameni cum să se folosească de car. Când e vorba de navigaţie, domeniu guvernat de drept de către Poseidon, Atena îşi revelează complexitatea şi totodată unitatea acelei *metis* care îi e proprie. Iniţial, ea intervine în multiplele operaţii tehnice proprii construcţiei unei nave. Dar ea îl şi ajută pe cârmaci să-şi „conducă drept" corabia[456].

Rareori se întâlneşte un exemplu de ceea ce s-ar putea numi sacralitatea invenţiei tehnice şi mitologia inteligenţei. Alte divinităţi ilustrează nenumărate forme ale sacralităţii vieţii, fertilităţii, morţii, instituţiilor sociale etc. Atena revelă caracterul „sacru", sau originea „divină", a anumitor meserii şi vocaţii implicând inteligenţă, abilitate tehnică, invenţie practică, dar şi autostăpânire de sine,

---

4541 1 Cf. Homeric Goäs, p. 51. Homer nu face aluzie la acest mit (după cum trece, de altfel, sub tăcere povestea lui Cronos), dar o numeşte pe Atena „fiica puternicului Părinte" (obrimo-patre).

455 Cf. epigrama homerică (14-2) citată de W. Otto, p. 58.

456 Cf. M. Detienne, „Le navire d'Athena".

seninătate în încercări, încredere în coerenţa şi deci inteligibilitatea lumii. Se înţelege de ce patroana acestei *metis* va deveni, în vremea filosofilor, simbolul ştiinţei divine şi al înţelepciunii umane.

Afrodita reprezintă o creaţie nu mai puţin remarcabilă a geniului grec, deşi se situează la un nivel cu totul deosebit. Zeiţa este cu siguranţă de origine orientală, aşa cum stăruitor o indică tradiţia (Herodot, 1,105; Pausanias, 1,14,7). În *Iliada*, Afrodita îi protejează pe troieni, în plus, ea prezintă analogii cu divinităţile de tip Iştar. Totuşi, în Cipru, centru milenar al sincretismului egecano-asiatic, începe să se precizeze figura ei specifică (*Odiseea*, 8,362 sq.). Procesul de elenizare este destul de avansat în *Iliada* (5, 365), unde Homer o proclamă fiică a lui Zeus şi a Dionei, şi soţie a lui Hefaistos[457]. Dar Hesiod a păstrat o versiune mai arhaică a naşterii ei: zeiţa a apărut din sămânţa amestecată cu spumă (*aphros*) ieşită din părţile sexuale ale lui Ouranos azvârlite în mare. Or, tema castrării unui mare zeu este, după cum am văzut (46), de origine orientală.

În cultul ei, se disting anumite elemente asiatice (de exemplu, hierodulele) alături de elemente mediteraneene (porumbelul). Pe de altă parte, *Imnul homeric către Afrodita* (1,69 sq.) o prezintă ca o veritabilă Stăpână a Animalelor: în urma ei, mergeau, linguşindu-o, lupi suri, lei cu coamă sălbatică, urşi şi pantere iuţi şi lacome de pui de căprioară". Dar o trăsătură nouă, specifică Afroditei, se adaugă la aceasta: zeiţa „a pus dorinţa în piepturile lor; atunci ele s-au îndreptat toate deodată să se împreuneze în umbra văilor" (după traducerea lui Jean Humbert). Afrodita „pune dorinţa" nu numai în piepturile animalelor, ci şi ale oamenilor şi zeilor. Ea „tulbură chiar şi raţiunea lui Zeus"; tot ea îl face „cu uşurinţă să se împreuneze cu muritoarele, în pofida Herei" (*ibid.*, 36,40). Astfel, *Imnul homeric* identifică în elanul sexual elementul de unitate a celor trei moduri de existenţă: animală, umană şi divină.

457 Abia mai târziu, Ares, zeul războiului, îi devine soţ; în Odiseea (8,266-366) el îi este amant.

Pe de altă parte, subliniind caracterul ireductibil şi iraţional al concupiscenţei, *Imnul* justifică aventurile amoroase ale lui Zeus (care vor fi de altfel repetate la nesfârşit de către zei, eroi şi oameni). Este vorba, pe scurt, de o justificare *religioasă* a sexualităţii; căci, stârnite de Afrodita, chiar excesele şi violenţele sexuale trebuie recunoscute ca având origine divină.

Întrucât domneşte în toate cele trei niveluri cosmice, Afrodita este atât celestă (Asteria, Ourania), cât şi marină (Anadyomene, „cea ieşită din mare”)[458] şi terestră: sub paşii ei drumurile se acoperă de flori; ea este „cauza primă” a fertilităţii vegetale (Eschil, *Danaidele*, fr.”). Dar Afrodita nu va deveni niciodată zeiţa prin excelenţă a fertilităţii. Amorul fizic, împreunarea trupească este domeniul ei specific, pe care îl inspiră, îl exaltă şi-l apără. În acest sens, se poate spune că datorită Afroditei grecii regăseau caracterul sacru al impulsului sexual primar. Vastele resurse spirituale ale dragostei vor fi călăuzite de alte figuri divine, în primul rând de către Eros. Scriitorii şi artiştii plastici vor exploata exact această sexualitate iraţională şi ireductibilă a zeiţei; dovadă este faptul că, în epoca elenistică, „farmecele Afroditei” vor deveni clişee literare. Eşti aproape ispitit să vezi în această dezvoltare artistică sub semnul Afroditei, desacralizarea radicală a iubirii fizice. În fapt, este vorba de un camuflaj inimitabil şi bogat în semnificaţii, precum se pot regăsi în atâtea alte creaţii ale geniului grec. Sub aparenţa unei divinităţi frivole se ascunde una din sursele cele mai profunde ale experienţei religioase: revelaţia sexualităţii ca transcendenţă şi mister. Vom întâlni alte forme ale acestui tip de camuflaj, analizând procesul de desacralizare a lumii moderne (vezi partea a ni-a).

95. Erou

Pindar distingea trei categorii de fiinţe: zei, eroi,

458 Scoica, simbol acvatic şi totodată sexual, face parte din acele hiera proprii acestei zeiţe.

oameni (*Olympice*, 2,1). Pentru istoricul religiilor, categoria eroilor pune anumite probleme importante: care este originea şi structura ontologică a eroilor greci, şi în ce măsură sunt ei comparabili cu alte tipuri de intermediari între zei şi oameni? Urmând credinţa anticilor, E. Ronde considera că eroii „sunt strâns înrudiţi, pe de o parte cu zeii chtonieni şi pe de altă parte cu oamenii săvârşiţi din viaţă. În fapt, ei nu sunt altceva decât spirite de oameni decedaţi, care sălăşluiesc în interiorul pământului, care trăiesc acolo etern, aidoma zeilor, şi care se apropie de aceştia prin putere”[459]. Ca şi zeii, eroii erau cinstiţi prin sacrificii, dar numele şi procedeele acestor două categorii de rituri erau diferite. Dimpotrivă, în lucrarea sa *Götternamen* (1896), publicată la trei ani după *Psyché*, H. Usener susţinea originea divină a eroilor: ca şi demonii, eroii provin din divinităţi” temporare” sau „particulare” (*Sondergötter*), adică fiinţe divine cu funcţii specifice.

În 1921, L.R. Farnell a propus o teorie de compromis care se bucură încă de un anume prestigiu. După acest autor, eroii nu au toţi aceeaşi origine; el distinge şapte categorii: eroi de origine divină sau rituală, personaje care au trăit cu adevărat (războinici sau sacerdoţi), eroi inventaţi de poeţi sau de cărturari etc. În fine, într-o carte bogată şi pătrunzătoare, *Gli eroi greci* (1958), A. Brelich descrie astfel „structura morfologică” a eroilor: ei sunt personaje a căror moarte are un relief particular şi care au strânse relaţii cu lupta, agonistica, mantica şi medicină, iniţierea de pubertate şi Misterele; ei întemeiază cetăţi şi cultul lor are un caracter civic; ei sunt strămoşii grupurilor consangvine şi, reprezentanţii prototipici” ai anumitor activităţi umane fundamentale. Eroii sunt, în plus, caracterizaţi prin trăsături singulare, chiar monstruoase, şi printr-un comportament excentric, care trădează natura lor supraumană[460].

S-ar putea spune, într-o formulare sumară, că eroii

459 Erwin Rohde, Psyché (trad. franceză), p. 124.

460 Gli eroi greci, p. 313. Paginile care urmează datorează mult analizelor lui Brelich.

greci împărtăşesc o modalitate existenţială *sui generis* (supraumană, dar nu divină) şi acţionează într-o epocă primordială, şi anume aceea care urmează cosmogoniei şi triumfului lui Zeus (cf. 83-84). Activitatea lor se desfăşoară după apariţia oamenilor, dar într-o perioadă a „începuturilor", când structurile nu erau pentru totdeauna fixate şi normele nu erau încă suficient stabilite. Modul lor propriu de a fi trădează caracterul nedesăvârşit şi contradictoriu al timpului „originilor".

Naşterea şi copilăria eroilor sunt ieşite din comun. Ei sunt coborâtori din zei, dar uneori sunt consideraţi ca având o „dublă paternitate" (astfel, Herakles se trage din Zeus şi Amphitryon, Teseu din Poseidon şi din Egeu) sau naşterea lor este în afara regulilor (Aegysthos, fruct al incestului lui Thyestes cu propria-i fiică). Ei sunt abandonaţi la scurtă vreme de la naştere (Oedip, Perseu, Rhesos etc.) şi sunt alăptaţi de animale[461], îşi petrec copilăria călătorind în ţări îndepărtate, se singularizează prin aventuri fără număr (mai ales isprăvi războinice şi sportive) şi celebrează nunţi divine (printre cele mai ilustre sunt cele dintre Peleus şi Thetis, Niobe şi Amfion, Iason şi Medeea).

Eroii se caracterizează printr-o formă specifică de creativitate, comparabilă cu aceea a Eroilor civilizatori din societăţile arhaice. Ca şi strămoşii mitici australieni, ei modifică peisajul, sunt consideraţi „autohtoni" (i.e. Primii locuitori ai anumitor regiuni) şi strămoşi ai raselor, popoarelor sau familiilor (Argienii descind din Argos, Arcadienii din Arkos etc.). Ei inventează – adică „întemeiază", „revelează" – numeroase instituţii umane: legile cetăţii, şi regulile vieţii urbane, monogamia, metalurgia, cântecul, scrisul, tactica etc., şi sunt primii în practicarea anumitor meserii. Ei sunt prin excelenţă fondatori de cetăţi şi personajele istorice care întemeiază

461 Paris este hrănit de o ursoaică, Aegysthos de către o capră, Hippothous de o iapă etc.; acest motiv iniţiatic este Ktrcm de răspândit, cf. § 105.

colonii devin, după moarte, eroi[462]. În plus, eroii instaurează jocuri sportive şi una din formele caracteristice ale cultului lor este concursul de lupte. Conform unei tradiţii, cele patru jocuri panelenice, înainte de a aparţine lui Zeus, erau consacrate eroilor. (Cultul luptei de la Olympia, de exemplu, era celebrat în onoarea lui Pelops.) Acest lucru explică eroizarea atleţilor victorioşi şi celebri[463].

Anumiţi eroi (Ahile, Teseu etc.) sunt asociaţi riturilor de iniţiere ale adolescenţilor şi cultul eroic este deseori oficiat de către efebi. Numeroase episoade din saga lui Teseu sunt, de fapt, confruntări iniţiatice: astfel, scufundarea sa rituală în mare, încercare iniţiatică echivalând cu o călătorie în lumea cealaltă, în palatul de sub mare al Nereidelor, zâne prin excelenţă *courotrophoi*v la fel, pătrunderea lui Teseu în labirint şi lupta să cu monstrul (Minotaurul), temă exemplară a iniţierilor eroice; tot aşa, în sfârşit, răpirea Ariadnei, una din multiplele epifanii ale Afroditei, confruntare iniţiatică în care Teseu îşi desăvârşeşte iniţierea printr-o hierogamie. După H. Jeanmaire, ceremoniile care constituiau *Theseia* vor fi ieşit din ritualuri arhaice care, într-o epocă anterioară, marcau întoarcerea adolescenţilor în oraş, după şederea lor iniţiatică în pădure[464]. Tot astfel, unele momente ale legendei lui Ahile se lasă interpretate ca nişte probe iniţiatice: el a fost crescut de Centauri, adică a fost iniţiat în pădure de către Maeştri mascaţi sau care se manifestau sub aspect de animale; el a suferit trecerea prin foc şi prin apă, confruntări clasice de iniţiere, şi a trăit chiar, câtva timp, printre fete, îmbrăcat ca o fată, urmând unui obicei specific al anumitor iniţieri arhaice de pubertate[465].

---

462 A. Brelich, op. cil., pp. 129-185.

463 Precum Kleomedes în Jocurile olympice din 496 (Pausanias, VI, 9,6).

464 H. Jeanmaire, Couroïet Courètes, pp. 323 sq., 338 sq. şi passim; M. Eliade, Naissances mystiques, p. 228; cf., de asemenea, A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq.

465 Cf. M. Eliade, Naissances mystiques, p. 229.

Eroii sunt asociaţi, de asemenea, cu Misterele: Triptolemos are un sanctuar şi Eumolpus un mormânt, la Eleusis (Pausanias, 1,38,6; 1,38,2). În plus, cultul eroilor este solidar oracolelor, mai ales riturilor de incubaţie care vizează vindecarea (Calchas, Amfiaraos, Mopsos etc.); anumiţi eroi au deci legătură cu medicina (în primul rând Asclepios)[466].

O trăsătură caracteristică a eroilor este *moartea* lor. În mod excepţional, unii eroi sunt transportaţi în Insulele Fericiţilor (precum Menelaos), în insula mitică Leuke (Ahile), pe Olymp (Ganymede) sau dispar sub pământ (Trofonius, Amfiaraos). Dar enorma majoritate suferă o moarte violentă în război (precum eroii de cane vorbeşte Hesiod, căzuţi în faţa Tebei şi la Troia), în lupte neobişnuite, sau prin trădare (Agamemnon răpus de către Clytemnestra, Laios de către Oedip etc.). De multe ori, moartea lor este deosebit de dramatică: Orfeu şi Penteu sunt rupţi în bucăţi, Acteon este sfâşiat de câini, Glaukos, Diomede, Hippolyt de către cai; ori sunt devoraţi sau trăsniţi de către Zeus (Asclepios, Salmoneus, Lykaon etc.), ori muşcaţi de un şarpe (Oreste, Mopsos etc.)[467].

Totuşi, moartea lor este aceea care confirmă şi proclamă condiţia lor supraumană. Dacă nu sunt nemuritori, precum zeii, eroii se disting de oameni prin faptul că ei continuă să acţioneze şi după moarte. Rămăşiţele eroilor sunt încărcate de redutabile puteri magico-religioase. Mormintele, relicvele lor, cenotafurile operează asupra celor vii timp de secole. Într-un anume sens, se poate spune că eroii se apropie de condiţia divină graţie morţii lor; ei se bucură de o postexistenţă nelimitată, care nu este nici larvară, nici pur spirituală, ci constă într-o supravieţuire *sui generis*, pentru că ea depinde de rămăşiţele, urmele sau simbolurile trupurilor lor.

Într-adevăr, contrar obiceiului general, rămăşiţele eroilor sunt înmormântate în interiorul cetăţii; ele sunt

466 Vezi documentarea la A. Brelich, op. cit., pp. 106 sq.

467 Izvoarele sunt citate de A. Brelich, p. 89.

admise chiar în sanctuare (Pelops în templul lui Zeus din Olympia, Neoptolemus în acela al lui Apollon, la Delfi). Mormintele şi cenotafurile lor constituie centrul cultului eroic; sacrificii întovărăşite de jeliri rituale, rituri de doliu, „coruri tragice". (Sacrificiile destinate eroilor erau asemănătoare cu cele efectuate pentru zeii chtonieni, şi se distingeau de sacrificiile oferite olympienilor. Victimele dedicate olympienilor erau ucise cu gâtlejul spre cer, cele oferite zeilor chtonieni şi eroilor, cu gâtlejul înclinat spre pământ; victima olympienilor trebuia să fie albă, cea a chtonienilor şi a eroilor era neagră, ea trebuia arsă în întregime, şi niciun om nu avea voie să mănânce din ea; tipul altarelor olympiene era templul clasic, ridicat deasupra pământului, uneori clădit pe o înălţime, al chtonienilor şi eroilor, un cămin jos, un sălaş subteran sau un *adyton*, care reprezenta poate un mormânt; sacrificiile oferite olympienilor erau efectuate în dimineţi însorite, cele oferite eroilor şi chtonienilor, seară sau la miezul nopţii[468].)

Toate aceste fapte reliefează valoarea religioasă a „morţii" eroice şi a rămăşiţelor pământeşti ale eroului. Decedând, eroul devine un geniu tutelar care ocroteşte cetatea împotriva invaziilor, a epidemiilor şi a tot felul de flageluri. La Marathon, a fost văzut Teseu în fruntea atenienilor (Plutarh, *Thes.*, 35,5; vezi alte exemple la Brelich, pp. 91 sq.). Dar eroul se bucură de asemenea de o „imortalitate" de ordin spiritual, de *glorie*, de perenitatea *numelui* său. El devine astfel modelul exemplar pentru toţi aceia care se străduiesc să-şi depăşească condiţia efemeră de muritori, să-şi salveze numele de uitarea definitivă, să supravieţuiască în memoria oamenilor. Eroizarea personajelor reale – regii Spartei, luptătorii căzuţi la Marathon sau în Plateea, tiranoctonii – se explică prin faptele lor excepţionale, care îi despart de restul

468 E. Rohde, Psyché, pp. 123-124; cf., de asemenea, W.G.K. Guthrie, The Greeks and their Gods, pp. 221-222 (= Les Grecs et leurs dieux, pp. 246-247).

muritorilor şi îi „proiectează” în categoria eroilor[469].

Grecia clasică şi mai cu seamă epoca elenistică ne-a transmis o viziune „sublimă” asupra eroilor. În realitate, natura lor este în afara regulilor, ambivalenţă, chiar aberantă. Eroii se dovedesc „buni” şi „răi”, în acelaşi timp, şi concentrează atribute contradictorii. Ei sunt invulnerabili (*e.g.* Ahile) şi totuşi sfârşesc prin a fi doborâţi; ei se disting prin forţa şi prin frumuseţea lor, dar şi prin trăsături monstruoase (statură uriaşă – Herakles, Ahile, Oreste, Pelops – dar şi submijlocie[470]), sunt theriomorfi (*e.g.* Lykaon, „lupul”) sau susceptibili de a se metamorfoza în animale. Ei sunt androgini (Cecrops) sau îşi schimbă sexul (Tiresias), sau se travestesc în femei (Herakles). În plus, eroii se caracterizează prin numeroase anomalii (acefalie sau policefalie; Herakles este înzestrat cu trei şiruri de dinţi); ei sunt adesea şchiopi, chiori sau orbi. De multe ori, eroii cad victime nebuniei (Oreste, Bellerophon, chiar excepţionalul Herakles, când îşi masacrează fiii pe care i-i dăduse Megara). Cât priveşte comportamentul sexual al eroilor, el este excesiv şi aberant: Herakles fecundează într-o noapte cele cincizeci de fete ale lui Thespios; Teseu este renumit pentru numeroasele sale violuri (Elena, Ariadna etc.), Ahile o răpeşte pe Stratonice. Eroii comit incest cu fiicele ori mamele lor, şi masacrează din invidie, mânie, sau de multe ori fără niciun motiv; ei îşi omoară chiar taţii, mamele, ori rudele.

Toate aceste trăsături ambivalenţe şi monstruoase, aceste comportamente aberante, reamintesc fluiditatea timpului „originilor”, când „lumea oamenilor” nu era încă făurită. În acea epocă primordială, iregularităţile şi abuzurile de tot felul (adică tot ceea ce va fi denunţat mai târziu ca monstruozitate, păcat, ori crimă) suscită, direct ori indirect, opera creatoare. Totuşi, ca urmare tocmai a creaţiilor lor – instituţii, legi, tehnici, arte – apare „lumea oamenilor”, în care infracţiunile şi excesele vor fi interzise.

469 Vezi, de asemenea, M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, cap. I.

470 Chiar Herakles; vezi sursele la A. Brelich, pp. 235 sq.

După epoca eroilor, în „lumea oamenilor”, timpul creator, acel *illud tempus* al miturilor, este definitiv încheiat.

Provocarea eroilor nu cunoaşte limite. Ei îndrăznesc să violenteze chiar zeiţele (Orion şi Acteon o asaltează pe Artemis, Ixion o atacă pe Hera etc.) şi nu şovăie în faţa faptei sacrilege (Ajax o atacă pe Cassandra lângă altarul Atenei, Ahile îl doboară pe Troilos în templul lui Apollon). Aceste fărădelegi şi ofense arată un *hybris* nemăsurat, trăsătură specifică naturii eroice (cf. 87). Eroii îi înfruntă pe zei ca şi cum aceştia ar fi egalii lor, dar *hybris*-ul lor este, mereu, necruţător pedepsit de către olympieni. Numai Herakles îşi desfăşoară nepedepsit *hybris*-ul său (când îi ameninţă cu armele pe zeii Helios şi Okeanos). Dar Herakles este eroul perfect, „eroul-zeu” cum îl numeşte Pindar (*Nemeienele*, 3, 22). Într-adevăr, el este unicul erou care nu are nici mormânt, nici rămăşiţe umane; el câştigă nemurirea prin acea sinucidere-apoteoză pe rugul înflăcărat, el este înfiat de Hera şi devine zeu, aşezându-se printre celelalte divinităţi, în Olymp. S-ar putea spune că Herakles şi-a dobândit condiţia divină în urma unui şir de confruntări iniţiatice din care a ieşit învingător; spre deosebire de Ghilgameş (cf. 23) şi de anumiţi eroi greci, care în pofida *hybris-ului* lor nemăsurat au eşuat în eforturile lor către „nemurire”.

Figuri comparabile eroilor greci se reîntâlnesc şi în alte religii. Dar numai în Grecia structura religioasă a eroului şi-a găsit o expresie atât de perfectă; numai în Grecia eroii s-au bucurat de un prestigiu religios atât de mare, au hrănit imaginaţia şi reflecţia, au stimulat creativitatea literară şi artistică50.

50 Metamorfozele ulterioare ale „eroului” din Evul Mediu pftnă în romantism vor fi analizate în partea a III-a a lucrării de faţă.

CAPITOLUL XII

MISTERELE DIN ELEUSIS

96. Mitul: Persephone în Infern

„Fericit acel om de pe pământ care a văzut aceste mistere! strigă autorul *Imnului către Demeter*. Dar cel care nu a fost iniţiat şi nu a luat parte la rituri nu va avea parte, după moarte, de toate splendorile de dincolo, din sălaşurile întunecate” (v. 480-482).

Imnul homeric către Demeter relatează atât mitul central al celor două zeiţe, cât şi întemeierea Misterelor Eleusine. În timp ce aduna flori în câmp pe plaiul Nysei, Kore (Persephone), fiica lui Demeter, a fost răpită de Pluton (Hades), zeul Infernului. Nouă zile a căutat-o Demeter, şi în tot acest timp ea nu s-a atins de ambrozie. În cele din urmă, Helios îi spune adevărul: Zeus a hotărât să o căsătorească pe Kore cu zeul Pluton. Copleşită de tristeţe şi mânioasă pe regele zeilor, Demeter nu s-a mai întors în Olymp. Luând înfăţişarea unei femei bătrâne, ea s-a îndreptat spre Eleusis şi s-a aşezat lângă Fântâna Fecioarelor. Întrebată de fetele regelui, Celeos, ea le răspunde că se numeşte Doso şi că a scăpat cu greu din mâinile piraţilor care o răpiseră şi o duceau cu forţa în Creta. Ea a acceptat invitaţia de a-i fi doică ultimului născut al reginei Metaneira. Dar intrând în palat, zeiţa s-a aşezat pe un taburet şi a rămas multă vreme tăcută, cu faţa sub văl. În cele din urmă, o servitoare, Iambe, a izbutit să o facă pe zeiţă să râdă de glumele ei neruşinate. Demeter nu a primit cupă cu vin roşu oferită de Metaneira, ci a cerut ciceon, un amestec din boabe de orz, apă şi busuiocul cerbilor.

Demeter nu l-a alăptat pe Demophon, ci îl freca cu ambrozie şi în timpul nopţii îl ascundea „ca pe un tăciune” în foc. Copilul a început să semene din ce în ce mai mult cu un zeu: într-adevăr, Demeter voia să-l facă nemuritor şi veşnic tânăr. Dar într-o noapte Metaneira, surprinzând-o pe zeiţa care îl ţinea pe Demophon, ca de obicei, în flăcări, a scos un ţipăt. „Oameni neştiutori şi smintiţi, care nu vă cunoaşteţi nici norocul, nici nefericirea!” (v. 256, după

traducerea lui J. Hubert) strigă atunci Demeter. Demophon nu va mai putea obţine nemurirea. Atunci zeiţa se revelă în toată splendoarea sa, într-o lumină orbitoare. Ea cere să i se ridice „un mare templu cu un altar dedesubt”, în care ea însăşi îi va învăţa riturile pe oameni (v. 271 sq.). Apoi părăseşte palatul.

O dată clădit sanctuarul, Demeter se retrage înăuntru, mistuită de dorul fiicei sale şi o cumplită secetă începe să pârjolească pământul (v. 304 sq.). În zadar îi va trimite Zeus soli rugând-o să revină printre zei. Demeter îi răspunde că nu va pune piciorul în Olymp şi nu va mai lăsa nimic să mai crească pe lume până când nu-şi va revedea fiica. Zeus se vede silit să-i ceară lui Pluton s-o înapoieze pe Persephone şi suveranul Infernului se supune. El reuşeşte totuşi să-i vâre Persephonei în gură o sămânţă de rodie şi o sileşte să o înghită; acest fapt va determina reîntoarcerea timp de patru luni în fiecare an a Persephonei lângă soţul ei[471]. Regăsindu-şi fiica, Demeter a acceptat să se reîntoarcă printre zei, şi pământul s-a acoperit în chip miraculos de verdeaţă. Dar înainte de a se reîntoarce în Olymp, zeiţa îşi va dezvălui riturile şi va încredinţa Misterele sale lui Triptolemos, Diocles, Eumolpus şi Celeus” piturile sfinte cu neputinţă de încălcat, de pătruns ori de divulgat: respectul faţă de Zeiţe este atât de mare încât îţi sugrumă glasul” (418 sq., traducerea lui J. Hubert).

Imnul homeric se referă la două tipuri de iniţiere; mai precis, textul explică întemeierea Misterelor din Eleusis atât prin regăsirea celor două zeiţe cât şi ca urmare a eşecului de imortalizare a lui Demophon. Povestea lui Demophon se poate compara cu vechile mituri relatând tragica eroare care, într-un anumit moment al „istoriei” primordiale, a anulat posibilitatea dobândirii nemuririi de către om. Dar, în acest caz, nu e vorba de greşeala, sau de „păcatul” unui strămoş mitic pierzând, pentru el şi pentru urmaşii lui, condiţia sa iniţială de

471 E vorba de o temă mitică destul de răspândită: cel ce gustă din bunătăţile lumii de dincolo nu va mai reveni printre cei vii.

nemuritor. Demophon nu era un personaj primordial; el era ultimul născut al unui rege. Se poate interpreta hotărârea lui Demeter de a-l imortaliza pe Demophon ca o dorinţă de „a adopta” un copil (care să o mângâie de pierderea Persephonei) şi, în acelaşi timp, ca o răzbunare împotriva lui Zeus şi a olympienilor. Demeter era pe punctul de a transforma un om într-un zeu. Zeiţele aveau această putere de a acorda nemurire oamenilor, şi focul, sau coacerea neofitului, se număra printre cele mai reputate mijloace. Surprinsă de Metaneira, Demeter nu şi-a ascuns decepţia în faţa prostiei oamenilor. Dar imnul nu face nicio aluzie la eventuala generalizare a acestei tehnici de obţinere a imortalităţii, adică la întemeierea unei iniţieri susceptibile de a-i transforma pe oameni în zei prin intermediul focului.

Zeiţa îşi va dezvălui identitatea şi va cere să i se ridice un sanctuar, după ratarea imortalizării lui Demophon, şi îi va învăţa pe oameni riturile sale secrete abia după ce îşi va fi regăsit fiica. Iniţierea de tip misteric se distingea net de aceea pe care o întrerupsese Metaneira. Iniţiatul în Misterele din Eleusis nu obţinea nemurirea. Un foc mare ilumina la un moment dat sanctuarul din Eleusis. Dar, deşi se cunosc câteva exemple de cremaţiune, este puţin probabil ca focul să fi jucat un rol direct în iniţieri.

Puţinul pe care îl ştim despre ceremoniile secrete indică faptul că misterul central implica prezenţa celor două zeiţe. Prin iniţiere, condiţia umană era modificată, dar într-un alt sens decât transmutarea ratată a lui Demophon. Rarele texte vechi care se referă nemijlocit la Mistere insistă asupra beatitudinii post-mortem a iniţiaţilor. Expresia: „Fericit acela dintre oameni…” din *Imnul către Demeter* revine ca un laitmotiv. „Fericit cel ce a văzut această înainte de a pleca sub pământ!”, exclamă Pindar. „El cunoaşte sfârşitul vieţii! El îi cunoaşte începutul!…” (*Threnoi*, fr. 10). „O, de trei ori fericiţi sunt acei muritori, care după ce au contemplat aceste Mistere au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalţi

totul va fi suferinţă” (Sofocle, fr. 719 Dindorf, 348 Didot). Cu alte cuvinte, ca urmare a celor *văzute* la Eleusis, sufletul iniţiatului se va bucura după moarte de o existenţă fericită. El nu va fi câtuşi de puţin o umbră tristă şi decăzută, lipsită de forţă şi de memorie, condiţie atât de temută de eroii homerici.

Imnul către Demeter nu face decât o aluzie la agricultură, precizând că Triptolemus a fost primul iniţiat în Mistere. Or, conform tradiţiei, Demeter l-a trimis pe Triptolemus să-i înveţe agricultura pe greci. Unii autori au explicat cumplita secetă ca o consecinţă a coborârii în Infern a Persephonei, zeiţă a vegetaţiei. Dar imnul precizează că seceta a fost provocată mult mai târziu de Demeter, şi anume, atunci când s-a retras în sanctuarul ei de la Eleusis. Se poate presupune, după Walter Otto, că mitul originar vorbea despre dispariţia vegetaţiei, nu însă a grâului, deoarece înainte de răpirea Persephonei grâul nu era cunoscut încă. Numeroase texte, precum şi monumente figurative, atestă şi faptul că grâul a fost procurat de către Demeter *după* drama Persephonei. Se poate descifra aici mitul arhaic ce explica crearea seminţelor prin „moartea” unei divinităţi (11). Dar, întrucât poseda condiţia nemuritorilor olympieni, Persephone nu putea să „moară”, precum divinităţile de tip *dema* sau precum zeii vegetaţiei. Străvechiul scenariu mitico-ritual, prelungit şi completat prin Misterele de la Eleusis, proclama solidaritatea de ordin mistic între *hieros gamos*, moartea violentă, agricultură şi speranţa unei existenţe fericite dincolo de mormânt[472].

În cele din urmă, răpirea – adică „moartea” simbolică a Persephonei – a avut pentru oameni consecinţe importante. De aici înainte, o zeiţă olympiană şi binevoitoare locuia o parte din timp în împărăţia morţilor.

---

472 Când,în secolul IV Î.Hr., Isocrate a vrut să elogieze meritele atenienilor,el a reamintit că ţării lor le-a acordat Demeter cele mai însemnate daniri: agricultura, prin care „omul se ridică deasupra animalelor", şi iniţierea, care aduce speranţă cu privire „la sfârşitul vieţii şi la toată veşnicia" (Panegiric, 28).

Ea anula astfel distanţa de nestrăbătut dintre Hades şi Olymp. Mediatoare între cele două lumi divine, ea putea, de aici înainte, să intervină în soartă muritorilor. Folosind o expresie favorită a teologiei creştine, s-ar putea spune: *felix culpă*! La fel cum imortalizarea ratată a lui Demophon a provocat epifania strălucitoare a lui Demeter şi întemeierea Misterelor.

97. Iniţierile: ceremonii publice şi ritualuri secrete

Conform tradiţiei, primii locuitori din Eleusis erau tracii. Cele mai noi săpături arheologice au permis să se reconstituie în mare parte istoria sanctuarului. Eleusis pare să fi fost colonizat către 1580-1500 î.Hr., dar primul sanctuar (o cameră cu două coloane interioare sprijinind acoperişul) a fost clădit în secolul al XV-lea; şi tot în secolul al XV-lea au fost inaugurate Misterele (Mylonas, *Eleusis*, p. 41).

Misterele au fost celebrate la Eleusis vreme de aproape două mii de ani, şi e foarte probabil că anumite ceremonii au fost modificate în decursul timpului. Construcţiile şi reconstrucţiile efectuate după epoca lui Pisistrate indică avântul şi prestigiul tot mai mare al cultului. Vecinătatea şi protecţia Atenei au contribuit desigur la situarea Misterelor în însuşi centrul vieţii religioase panelenice. Mărturiile literare şi figurative se referă mai ales la primele etape ale iniţierii, care nu reclamau păstrarea secretului. Astfel, artiştii puteau să reprezinte scene eleusine pe vase şi basoreliefuri, şi Aristofan (*Broaştele*, 324 sq.)[473] şi-a permis să facă aluzie la anumite aspecte ale iniţierii. Aceasta comporta mai multe trepte. Se deosebesc Micile Mistere, riturile Marilor Mistere (*telete*) şi experienţa finală, *epopteia*. Adevăratele secrete ţinând de *telete* şi *epopteia* nu au fost niciodată

473 Dar Aristotel (Nik., III, 1,17) aminteşte că Eschil a riscat să-şi piardă viaţa pentni că atenienii credeau că el a dezvăluit anumite secrete în tragediile sale (se cita Arcaşii, Preotesele, Ifigenia şi SisiJ).

divulgate.

Micile Mistere erau celebrate de obicei o dată pe an, primăvara, în luna Anthesterion. Ceremoniile aveau loc la Agra, un cartier din Atena, şi presupuneau o serie de rituri (posturi, purificări, sacrificii) efectuate sub conducerea unui mystagog. Probabil că erau reactualizate unele episoade ale mitului celor două zeiţe de către aspiranţii la iniţiere. Tot astfel, o dată pe an, în luna Boedromion (septembrie-octombrie), se celebrau Marile Mistere. Ceremoniile se desfăşurau timp de opt zile, şi „toţi cei care aveau mâinile pure" şi vorbeau greacă, inclusiv femeile şi sclavii, aveau dreptul să participe la ele, evident dacă îndepliniseră riturile preliminare, primăvara, la Agra.

În prima zi, sărbătoarea avea loc la Eleusinionul din Atena, unde, în ajun, fuseseră solemn aduse de la Eleusis obiectele sacre (*hiera*). În ziua a doua, procesiunea se îndrepta spre mare. Fiecare aspirant, întovărăşit de tutorele său, aducea un purceluş pe care-l spăla în valuri şi îl sacrifica la întoarcerea în Atena. Ziua următoare, în prezenţa reprezentanţilor poporului atenian, şi a altor cetăţi, Archon Basileus şi soţia lui efectuau marele sacrificiu. Ziua a cincea marca punctul culminant al ceremoniilor publice. O enormă procesiune pornea, în zori, din Atena. Neofiţii, tutorii lor şi numeroşi atenieni le însoţeau pe preotesele care aduceau obiectele sacre, *hiera*. Spre sfârşitul după-amiezii, procesiunea traversa un pod pe râul Kefisios, unde oameni mascaţi aruncau insulte asupra celor mai de seamă figuri ale oraşului[474]. La căderea serii, cu torţe aprinse în mâini, pelerinii pătrundeau în curtea exterioară a sanctuarului. O parte din noapte era consacrată dansurilor şi cântecelor în cinstea zeiţelor. În ziua următoare, aspiranţii posteau şi aduceau sacrificii; în ce priveşte însă riturile secrete (*telete*) suntem constrânşi să emitem doar ipoteze. Ceremoniile care se desfăşurau în faţa şi înăuntrul telesterionului se raportau probabil la mitul celor două

474 Semnificaţia acestor gephyrismoi este controversată. Erudiţii au insistat mai ales asupra funcţiei apotropaice a expresiilor obscene.

zeiţe (G.E. Mylonas, *op*. C/r., pp. 262 sq.). Se ştie că *mystii*, cu torţe în mâini, imitau rătăcirile lui Demeter, căutând-o pe Kore, cu făclii aprinse[475].

Vom arăta îndată eforturile făcute pentru a păstra secretul acestor *teletai*. Să adăugăm că unele ceremonii comportau *legomena*, scurte formule liturgice şi invocaţii asupra cărora nu suntem informaţi, dar a căror importanţă era considerabilă; acesta este motivul pentru care iniţierea era interzisă celor care nu vorbeau greacă. Nu ştim aproape nimic despre riturile efectuate în a doua zi petrecută la Eleusis. Probabil că în timpul nopţii, avea loc actul culminant al iniţierii, viziunea supremă, *epopteia*, accesibilă numai acelora care fuseseră iniţiaţi de anul trecut. Ziua următoare era consacrată mai ales riturilor şi libaţiilor pentru morţi şi apoi, în cealaltă zi – a noua şi ultima a ceremoniei – mystii se întorceau la Atena.

98. Pot fi cunoscute Misterele?

În eforturile lor de a pătrunde secretul riturilor *telete* şi *epopteia*, savanţii au folosit nu numai aluziile autorilor antici, ci şi cele câteva informaţii transmise de apologeţii creştini. Informaţiile acestora din urmă trebuie examinate cu prudenţă; dar nu se pot ignora. De la Foucart încoace, s-a citat mereu un pasaj din Themistios, citat de Plutarh şi păstrat de Stobaios, în care încercările sufletului, imediat după moarte, sunt comparate cu confruntările celui iniţiat în Marile Mistere: la început, acesta rătăceşte în întuneric şi suferă tot felul de terori şi spaime: apoi, brusc, este izbit de o lumină miraculoasă şi descoperă locuri şi pajişti pure, aude voci şi zăreşte dansuri. Mystul, cu o cunună pe creştet, se alătură „oamenilor sfinţi şi puri”; îi contemplă pe neiniţiaţii, îngrămădiţi în noroi şi în ceaţă, rămaşi în mizeria lor din pricina spaimei de moarte şi din neîncrederea în lumea de dincolo (Stobaios, IV, p. 107, Meineke). Foucart considera că ritualurile (*cdromena*) comportau şi o călătorie prin întuneric, diverse apariţii

475 Seneca, Hercules furens 364-366; Phaedra 105-107; cf., de asemenea, Minucius Felix, Octavius, 22, 2 etc.

terifiante şi pătrunderea pe neaşteptate a mystului într-o pajişte iluminată. Dar mărturia lui Themistios este târzie şi reflectă mai ales concepţii orfice[476]. Săpăturile de la sanctuarul lui Demeter şi al *telesterion-ului* au arătat că nu existau camere subterane în care mystii să coboare ritualic în Infern[477].

S-a încercat, de asemenea, să se reconstituie ritualul iniţiatic plecând de la formula secretă, acel *synthema* sau cuvântul de ordine al mystilor, transmise nouă de Clement din Alexandria (*Protrepticos*, II, 21,2); „Am postit; am băut ciceon; am luat panerul, şi după ce l-am folosit, am pus în coş, apoi, luând din coş, am pus la loc în paner". Unii autori consideră că numai primele două propoziţii aparţin formulei eleusiene. Ele se referă, într-adevăr, la episoade cunoscute: postul zeiţei Demeter şi băutul ciceonului. Restul acestui *synthema* este enigmatic. Mai mulţi savanţi au crezut că pot să identifice conţinutul panerului şi al coşului: s-a presupus că acest conţinut ar fi fost fie o replică a matricei, fie un falus, fie un şarpe, fie prăjituri în formă de organe genitale. Nicio ipoteză nu este convingătoare. Se prea poate ca recipientele să fi conţinut obiecte-relicve din timpuri arhaice, solidare cu un simbolism sexual caracteristic culturilor agricole. Dar, la Eleusis, Demeter îşi revela o altă dimensiune religioasă decât cele manifestate în cultul ei public. Pe de altă parte, este greu de admis că un asemenea ritual să fi fost îndeplinit şi de copiii pe cale de a fi înfiaţi. De altfel, dacă se interpretează ritualul la care face aluzie *synthema*, prin simbolismul unei naşteri sau al unei renaşteri mistice, iniţierea ar fi trebuit să fie săvârşită în acel moment. În acest caz, cu greu se înţelege sensul şi necesitatea

476 Paul Foucart, Mysteres, pp. 392 sq. în Phaidon (69 C), Platon susţine că pedepsele păcătoşilor în Hades şi imaginea pajiştii drepţilor au fost introduse de către Orfeu, care se inspirase din obiceiurile funerare egiptene.

477 Aceasta nu exclude prezenţa simbolismului infernal, căci exista o peşteră — Ploutonion — care semnifica intrarea într-o altă lume, şi e probabil ca acolo să se fi aflat şi un omphalos; cf. K. Kerényi, op. cit., p. 80.

experienţei finale, *epopteia*. Oricum, mărturiile privind aceste *hiera* ascunse în recipiente indică nu *mânuirea*, ci arătarea lor *solemnă*. E deci probabil, aşa după cum susţin G.H. Pringsheim, Nilsson şi Mylonas, că *synthema* se referă la ceremonii atestate mult mai târziu, în epoca elenistică, în onoarea zeiţei Demeter (cf. G.E. Mylonas, *op.* C/7., pp. 300 sq., şi n. 39).

S-a presupus că mystii participau la o masă sacramentală, ceea ce e plauzibil. În acest caz, masă avea loc la început, după băutul ciceonului, adică înainte de *telete*. Un alt ritual a fost dedus pornind de la o indicaţie a lui Proclos (*ad Timaeus*, 293 C): mystii priveau cerul şi strigau „plângi!”, se uitau la pământ şi exclamau „concepe!”. Hippolyt (*Philosophoumena*, V, 7,34) asigură că aceste două cuvinte constituiau marea taină a Misterelor. E vorba, desigur, de o formulă rituală legată de un *hieros gamos* specific cultelor vegetaţiei; dar dacă ea era pronunţată la Eleusis, nu era deloc secretă, deoarece aceleaşi cuvinte figurau pe înscripţia unui puţ de lângă poarta Dipylon, la Atena.

O informaţie destul de surprinzătoare ne-a fost transmisă de episcopul Asterios. Acesta a trăit în jurul anului „0, când creştinismul devenise religia oficială a Imperiului. Ceea ce înseamnă că episcopul nu se mai temea de dezminţirile autorilor păgâni. Asterios vorbeşte despre un pasaj subteran, cufundat în întuneric, unde avea loc întâlnirea solemnă dintre hierofant şi preoteasă, despre torţe care se stingeau şi despre „mulţimea care crede că salvarea să depinde de ceea ce fac cei doi în întuneric”[478]. Dar nicio cameră subterană (*katabasion*) n-a fost descoperită în *telesterion*, deşi săpăturile au explorat în întregime stânca. Mai probabil e că Asterios s-a referit la Misterele săvârşite în epoca elenistică, în Eleusionul din Alexandria. Oricum, dacă acel *hieros gamos* a existat într-adevăr în cadrul Misterelor, cu greu înţelegem cum ar fi putut Clement – după ce a vorbit despre Eleusis – să-l

478 Engomion pentru Sfinţii Martiri, în Patrologia graeca, vol. 40, col. 321-324.

desemneze pe Hrist ca „adevăratul hierofant”.

În secolul al Iü-lea, Hippolyt a adăugat la dosar alte două informaţii (*Philosophoumena*, V, 38-41). El afirmă că se arăta epopţilor, „într-o tăcere solemnă”, un spic de grâu. Hippolyt adaugă că „în timpul nopţii, la lumina unui foc orbitor celebrând marile şi inexprimabilele mistere, hierofantul strigă: „Sfânta Brimo a născut un sfânt copil, Brimos!”, adică: Puternică a dat naştere Celui puternic”. Prezentarea solemnă a unui spic de grâu pare îndoielnică, întrucât se ştie că mystii trebuiau să aducă cu ei tocmai spice de grâu. Mai mult încă, spice de grâu sunt gravate pe numeroase monumente chiar la Eleusis. Desigur, Demeter era zeiţa grâului, şi Triptolemus era prezent în scenariul mitico-ritual de la Eleusis. Dar e greu de crezut că revelarea unui spic proaspăt să fi constituit unul din marile secrete ale supremei *epopteia*, afară doar dacă se acceptă interpretarea lui Walter Otto, care vorbeşte despre un „miracol” specific Misterelor din Eleusis: „Spicul de grâu care creşte şi se coace cu o repeziciune supranaturală face parte din Misterele lui Demeter, la fel cum viţa de vie crescând în câteva ore face parte dintre sărbătorile lui Dionysos” (op. cit., p. 25). Hippolyt afirmă totuşi că spicul tăiat este considerat de frigieni ca un Mister împrumutat mai târziu de către atenieni. E deci posibil ca autorul creştin să fi transpus asupra Eleusiniilor ceea ce ştia despre Misterele lui Attis (zeu care, după Hyppolyt, era numit de către frigieni „spicul de grâu proaspăt”).

În ce priveşte vocabulele Brimo şi Brimos, ele sunt probabil de origine tracă. Brimo o indică mai ales pe regina morţilor; prin urmare, numele ei poate să se aplice lui Kore şi Hekate la fel de bine ca şi lui Demeter. După Kerényi, hierofantul proclamă că zeiţa morţii născuse un copil în foc[479]. Se ştie, în orice caz, că viziunea finală, *epopteia*, se efectua într-o lumină orbitoare. Mai mulţi

479 Se cunosc şi alte cazuri analoage; de exemplu Dionysos sau Asclepios, născut în rugul funerar al lui Coronis, şi scos din cadavrul mamei sale de către Apollon; cf. K. Kerényi, op. cit., pp. 92 sq.

autori antici vorbesc despre focul care ardea în micul edificiu, Anaktoron, şi ale cărui flăcări şi fum care ieşeau prin deschiderea acoperişului se vedeau de departe. Într-un papirus din timpul lui Hadrian, Herakles se adresează hierofantului: „Am fost iniţiat cu mult timp în urmă (sau altundeva)... Am văzut focul... şi am văzut-o pe Kore" (cf. Kerényi, pp. 83-84). După Apollodor din Atena, când hierofantul o evoca pe Kore, el lovea într-un gong de bronz, şi contextul lasă să se înţeleagă că împărăţia morţilor răsuna (W. Otto, p. 27).

99. „Secrete" şi „Mistere"

Se poate admite că epifania Persephonei şi regăsirea cu mama ei constituia episodul central al *epopteiei* şi că experienţa religioasă decisivă era provocată chiar de *prezenţa zeiţelor*. Nu cunoaştem cum se realiza această regăsire, nici ce urmă după asta. Nu ştim nici de ce o asemenea viziune putea schimba radical situaţia post-mortem a iniţiaţilor. Dar nu ne putem îndoi de faptul că epoptul percepea un „secret divin", care îl „familiariza" cu zeiţele; el era, întrucâtva, adoptat de către divinităţile eleusiniene[480]. Iniţierea revela atât apropierea de lumea divină cât şi continuitatea dintre viaţă şi moarte. Idei, desigur, împărtăşite de către toate religiile arhaice de tip agricol, dar respinse de religia olympică. „Revelarea" continuităţii misterioase dintre viaţă şi moarte îl reconcilia pe epopt cu ineluctabilitatea propriei sale morţi.

Iniţiaţii în Misterele din Eleusis nu formau o „Biserică", nicio asociaţie secretă comparabilă cu

480 W.K.G. Guthrie (The Greeks and their Gods, pp. 292-293) reaminteşte un episod din Axiochus. dialog atribuit incorect lui Platon: Socrate îl asigură pe Axiochus că nu trebuie să se teamă de moarte; dimpotrivă, deoarece a fost iniţiat în Misterele din Eleusis, el a devenit înrudit (gennetes) cu zeii. Guthrie consideră acest text ca o dovadă a adopţiunii divine. Dar termenul gennetes indică mai degrabă fidelitate: „tu, care eşti un credincios al zeiţelor". Ceea ce, de altfel, nu exclude ideea unei înrudiri spirituale.

_ Cf., de exemplu, Galien, De usu partium, VII, 14; Plotin, Enneade, VI, 9,11 etc.

Misterele din epoca elenistică. Întorşi acasă, mystii şi epopţii continuau să participe la cultele publice. În fond, numai după moarte iniţiaţii se regăseau din nou împreună, despărţiţi de mulţimea celor neiniţiaţi. Din acest punct de vedere, Misterele eleusine de după epoca lui Pisistrate pot fi privite ca un sistem religios care completa religia olympică şi cultele publice, fără să se opună instituţiilor religioase tradiţionale ale cetăţii. Principala contribuţie a Eleusisului era de ordin soteriologic şi de aceea Misterele au fost repede însuşite şi patronate de către statul atenian.

Demeter era cea mai populară dintre zeiţele venerate în toate regiunile şi coloniile greceşti. Ea era şi cea mai veche: morfologic, ea le continua pe Marile Zeiţe din neolitic. Antichitatea mai cunoştea şi alte Mistere ale lui Demeter, cele mai ilustre fiind cele din Andania şi Lykosura. Să adăugăm că Samothrace, centru iniţiatic pentru ţările nordice – Tracia, Macedonia, Epir – era renumit prin Misterele Kabirilor şi că, din secolul al V-lea, se celebrau la Atena Misterele Zeului traco-frigian Sabazios, primul dintre cultele orientale care au pătruns în Occident. Altfel spus, Misterele din Eleusis, în pofida prestigiului lor de neegalat, nu constituiau o creaţie unică a geniului religios grec: ele se înserau într-un sistem mai larg, despre care suntem, din păcate, destul de puţin informaţi, deoarece aceste mistere, ca şi cele din epoca elenistică, de altfel, presupuneau iniţieri care trebuiau să rămână secrete.

Valoarea religioasă şi, în general, valoarea culturală a „secretului” sunt încă insuficient studiate. Toate marile descoperiri şi invenţii – agricultură, metalurgie, tehnici diverse, arte etc.

— Implicau, la început, secretul: numai cei „iniţiaţi” în secretele meseriei erau socotiţi în stare să asigure succesul operaţiei. Cu timpul, iniţierea în tainele anumitor tehnici arhaice deveni accesibilă întregii comunităţi. Totuşi, tehnicile respective nu-şi pierdeau cu desăvârşire caracterul lor sacru. Exemplul agriculturii este deosebit de instructiv: la câteva milenii după răspândirea ei în Europa,

agricultura îşi păstra încă o structură rituală, dar „secretele meseriei”, adică ceremoniile destinate să asigure abundenţa recoltei, erau acum universal accesibile prin intermediul unei iniţieri „elementare”.

Se poate admite că Misterele din Eleusis erau solidare cu o mistică agricolă şi e probabil că *sacralitatea* operei sexuale, a fertilităţii vegetale şi a hranei a modelat, cel puţin în parte, scenariul iniţiatic. În acest caz, trebuie presupus că era vorba de *sacramente* pe jumătate uitate, care îşi pierduseră semnificaţia primordială. Dacă iniţierea eleusiniană făcea posibile astfel de experienţe „primordiale”, care revelau misterul şi sacralitatea hranei, a activităţii sexuale, a procreaţiei, a morţii rituale – Eleusis merita, pe bună dreptate, renumele său de „loc sfânt” şi de sursă de „miracole”. Totuşi, este greu de crezut că iniţierea supremă se limita la o anamneză de sacramente arhaice. Eleusis descoperise, cu siguranţă, o nouă dimensiune religioasă. Misterele erau vestite mai ales pentru unele „revelaţii” cu privire la cele două zeiţe.

Or, atari „revelaţii” reclamau „secretul” ca o condiţie *sine qua non*. Nu altfel era în cazul diverselor iniţieri atestate în societăţile arhaice. Ceea ce singularizează „secretul” eleusinian, este faptul de a fi devenit un model exemplar pentru cultele de Mistere. Valoarea religioasă a „secretului” va fi exaltată în epoca elenistică. Mitologizarea secretelor iniţiatice şi hermeneutica lor vor încuraja cu timpul speculaţii nenumărate, care vor sfârşi prin a modela stilul unei întregi epoci. „Secretul sporeşte prin sine valoarea lucrului care trebuie învăţat”, scrie Plutarh (*Despre viaţa* şi *poezia lui Homer*, 92). Medicina, ca şi filosofia, posedă, se ştie, „secrete iniţiatice”, pe care diverşii autori le comparau cu aspectele eleusiniene11. În epoca neopitagoricienilor şi neoplatonicienilor, unul din clişeele cele mai folosite era scrisul anume enigmatic al marilor filosofi, ideea că maeştrii nu-şi revelau adevărata doctrină decât iniţiaţilor.

Acest curent de idei îşi va afla sprijinul cel mai de nădejde în „secretul” de la Eleusis. Majoritatea criticilor

moderni nu acordă prea mare importanţă interpretărilor alegorice sau hermetice propuse de mulţi autori ai Antichităţii târzii. Totuşi, în pofida anacronismului lor, asemenea interpretări nu sunt lipsite de interes filosofic şi religios; ele prelungesc, de fapt, eforturile autorilor mai vechi de a interpreta Misterele din Eleusis, fără ca prin asta să le divulge „secretul".

În cele din urmă, alături de rolul central pe care Misterele din Eleusis l-au jucat în istoria religiozităţii greceşti, ele au adus, indirect, o contribuţie semnificativă la istoria culturii europene şi în special la interpretările secretului iniţiatic. Prestigiul său unic a sfârşit prin a face din Eleusis un simbol al religiozităţii păgâne. Încendiul sanctuarului şi suprimarea Misterelor marchează sfârşitul „oficial" al păgânismului[481]. Acest lucru, însă, nu implică deloc dispariţia păgânismului, ci numai ocultarea sa. Cât despre „secretul" de la Eleusis, el continuă să obsedeze imaginaţia cercetătorilor.

CAPITOLUL XIII

ZARATHUSTRA ŞI RELIGIA IRANIANĂ

100. Enigmele

Studiul religiei iraniene abundă în surprize, ba chiar în decepţii. Te apropii de subiect cu cel mai atent interes, căci ştii dinainte contribuţia iraniană la formarea religioasă a Occidentului. Dacă concepţia Timpului linear, înlocuind noţiunea de Timp ciclic, era deja cunoscută la evrei, numeroase alte idei religioase au fost descoperite, revalorizate sau sistematizate în Iran. Să amintim doar pe cele mai însemnate: articularea mai multor sisteme dualiste (dualism cosmologic, etic, religios); mitul Mântuitorului; elaborarea unei eshatologii „optimiste14 proclamând triumful definitiv al Binelui şi salvarea

481 Vezi partea a Il-a a lucrării.

universală; doctrina învierii trupurilor; foarte probabil unele mituri gnostice; în fine, mitologia lui *Magus*, reelaborată în vremea Renaşterii, atât de către neoplatonicienii italieni cât şi de către Paracelsus sau John Dee.

Totuşi, de îndată ce lectorul nespecialist se apropie de izvoare, el este decepţionat şi contrariat. Trei sferturi din Avesta veche s-au pierdut. Printre textele care ni s-au păstrat, numai *găthû*, compuse probabil de către Zarathustra, sunt susceptibile de a-l fascina pe nespecialist. Dar înţelegerea acestor poeme enigmatice nu este încă sigură. Restul *Avestei* actuale, şi mai ales cărţile *pehlevi* redactate între secolele al m-lea şi al IX-lea, se caracterizează prin uscăciunea, monotonia dezolantă şi platitudinea lor. Lectorii *Vedelor* şi *Upanişadelor*, chiar cititorii *Brahmanelor*, nu vor putea să nu fie decepţionaţi.

Şi totuşi, *ideile* pe care ajungem să le descifrăm uneori în *gāthû*, şi pe care le regăsim, elaborate şi sistematizate, în scrierile ulterioare, sunt pasionante. Dar ele sunt amestecate într-un talmeş-balmeş de texte şi comentarii rituale. Cu excepţia textelor *gûthû* – a căror lectură, în ciuda obscurităţilor, răsplăteşte întotdeauna efortul depus –, eşti rareori uluit de puterea verbului, originalitatea imaginilor, revelaţia unei semnificaţii profunde şi neaşteptate.

În ceea ce priveşte contribuţia personală a lui Zarathustra, în descoperirea ori revalorizarea acestor concepţii religioase, opiniile specialiştilor diverg şi tind să se excludă reciproc. În esenţă, este vorba de două perspective istoriografice: în prima, Zarathustra este considerat ca un personaj istoric, reformator al religiei etnice tradiţionale, adică aceea care era împărtăşită de către indo-iranieni în mileniul II î.Hr. În cea de a doua perspectivă, religia lui Zarathustra reprezintă numai un aspect al religiei iraniene, *i.e.* Mazdeismul, având în centrul său adorarea lui Ahurā Mâzda; după autorii împărtăşind această poziţie metodologică nu numai că n-a existat o „reformă” efectuată de către „profetu1”

Zarathustra, dar chiar istoricitatea acestui personaj este pusă la îndoială.

După cum vom vedea imediat, problema istoricităţii lui Zarathustra nu ar trebui să constituie o dificultate. Era normal ca personajul istoric Zarathustra să fie transformat în model exemplar al credincioşilor „religiei mazdeene". După câteva generaţii, memoria colectivă nu reuşeşte să mai păstreze biografia autentică a unui personaj eminent: acesta sfârşeşte prin a ajunge un arhetip, adică exprimă numai virtuţile vocaţiei sale, ilustrată de evenimentele paradigmatice specifice modelului pe care îl încărnează. Aceasta e adevărat nu numai pentru Gautama Buddha sau Iisus Hristos, ci şi pentru personaje de mai mică anvergură cum ar fi Marko Kraljevic sau Dieu-donné de Gozon. Dar se întâmplă că textele *găthă*, considerate de către majoritatea savanţilor ca opera lui Zarathustra, să conţină câteva detalii autobiografice care confirmă istoricitatea autorului lor. De altfel, ele sunt singurele; ele au supravieţuit procesului de mitizare, activ în întreaga tradiţie mazdeană, graţie inserţiei lor în imnurile compuse de Zarathustra.

Se pot utiliza aceste câteva detalii biografice pentru o primă schiţă a vieţii şi activităţii religioase a lui Zarathustra. Cercetările şi completările ce par să se impună în urma cercetărilor recente vor fi făcute ulterior.

S-a propus să se situeze activitatea lui Zarathustra între – 1000-600 î.Hr. Dacă se acceptă tradiţia mazdeeană în care se vorbeşte de „cu 258 de ani înainte de Alexandru", se poate fixa viaţa lui Zarathustra între – 628 şi 551 îür.[482]. Datele cele mai vechi au fost propuse ţinând

---

482 Foarte probabil, că formula „cu 258 de ani înainte de Alexandru" se referă la cucerirea de către Alexandru a Persepolisului (330 Î.Hr.) care a pus capăt imperiului Ahemenizilor. Primul succes al lui Zarathustra, convertirea regelui Vištaspa, a avut loc când profetul avea 40 de ani. Cronologia tradiţională („258 de ani înainte de Alexandru"), acceptată de majoritatea cercetătorilor (cf. W.B. Hcmúng,Zoroaster. Politician or Witch-Doctor, pp. 38 sq.; J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran cmcien, pp. 136 sq.), a fost respinsă de către M. Molé (Culte. mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 531) şi G. Gnoli („Politica Religiosa e concezione della rcgalità", pp. 9 sq.).

cont de caracterul arhaic al limbii imnurilor *găthă*, îndeosebi de analogiile cu *Vedele*. Analiza lingvistică permite să se tragă concluzia că profetul trăise în răsăritul Iranului, probabil în Korasmia sau în Bactriana2.

După tradiţie, el era *zaotar* (*Yášt* 33: 16), adică preot sacrificator şi cântăreţ (cf. Sanscritul *hotar*), şi *găthăs* ale sale se înscriu într-o veche tradiţie, indo-europeană, a poeziei sacre. El aparţinea clanului Spitama („cei străluciţi în atac"), crescători de cai; tatăl său se numea Pourušaspa („cel cu calul pag"). Zarathustra era căsătorit şi se cunosc numele a doi copii ai săi, între care fiica, numită Pouruŏistă, era cea mai mică (*Yasna*, 53: 3). El era destul de sărac. Într-o celebră *găthă* el imploră ajutorul şi protecţia lui Ahură Mâzda, exclamând: „Ştiu, o înţeleptule, de ce sunt lipsit de putere: pentru că am turme sărace şi oameni puţini" (*Yasna*, 46: 2).

Comunitatea căreia el i-a adresat mesajul său era constituită din păstori sedentari având şefi numiţi *kavi*, preoţi *karapan*, „cel ce murmură" şi *usig*, „sacrificator". Pe aceşti preoţi, păzitori ai religiei tradiţionale ariene, n-a ezitat Zarathustra să-i atace în numele lui Ahură Mâzda. Reacţia nu a întârziat şi profetul a fost obligat să fugă. „În ce ţară să pleci? Unde să fugi, unde să mergi? Ei mă despart de familia mea, de tribul meu: nici satul, nici căpeteniile rele ale ţării nu mă mai lasă..." (K, 46: 1). El s-a refugiat pe lângă Vištaspa, şeful tribului Fryăna, pe care a reuşit să-l convertească şi care a devenit prietenul şi ocrotitorul său (*Y.*, 46: 14; 15: 16). Totuşi rezistenţa nu s-a domolit şi Zarathustra îi denunţă public în *găthă* pe unii din duşmanii săi personali: Bandva, „mereu obstacolul cel mai mare" (*Y.*, 49: 1 – 2), şi „micul prinţ Vaepya" care „l-a jignit pe Zarathustra Spitama, refuzându-i la Podul de iarnă, lui şi animalelor înhămate, care dârdâiau de frig când au ajuns la el, oprirea şi popasul" (*Y.*, 51: 12).

Se pot descifra în aceste imnuri *găthă* unele indicaţii privind activitatea misionară a lui Zarathustra. Profetul este înconjurat de un grup de prieteni şi discipoli, supranumiţi „săraci" (*cdrigu*), „prieteni" (*frya*), „ştiutori"

(*vidva*), „confederaţi” (*urvatha*)[483]. El îşi îndeamnă însoţitorii să-i „respingă cu armele” pe duşmani, pe „cel rău” (K, 31: 18). Acestei cete zarathustriene i se opun „societăţile de bărbaţi” având deviza *aêsma*, „furie”. S-a putut demonstra echivalenţa acestor societăţi secrete iraniene cu cetele de tineri războinici indieni, Măruţii, al căror şef, Indra, era calificat drept *cidhrigu*, adică nondhrigu („cel care *nu este* sărac”)[484]. Zarathustra atacă violent pe aceia care sacrifică boi (*Y.t* 32: 12, 14;”: 20; 48: 10); or, asemenea ritualuri sângeroase caracterizau cultul societăţilor de bărbaţi.

101. Viaţa lui Zarathustra: istorie şi mit

Aceste indicaţii, puţine şi aluzive, sunt departe de a constitui elementele unei biografii. Marjan Molé a încercat să arate că până şi rarele referinţe la personaje şi evenimente aparent reale nu oglindesc în mod necesar realităţi istorice: Vištaspa, de exemplu, reprezintă modelul iniţiatului. Totuşi istoricitatea lui Zarathustra reiese nu numai din aluzii la personaje şi evenimente concrete (micul prinţ Vaêpya care, „la Podul de iarnă”, i-a refuzat popasul etc.), ci şi din caracterul autentic şi pasionat al poemelor *gāthā*. Pe deasupra, suntem surprinşi de urgenţa şi tensiunea existenţială cu care Zarathustra îşi interoghează Domnul; el îi cere să-i dezvăluie secretele cosmogonice, să-i dezvăluie viitorul său, dar şi soarta unora dintre persecutorii săi şi a tuturor răufăcătorilor. Fiecare strofă din celebrul *Yasna* „începe cu aceeaşi formulă: „Iată ce îţi cer, Doamne – răspunde-mi mie!” Zarathustra vrea să ştie „cine le-a croit drum soarelui şi stelelor” (3), „cine a pus Pământul jos, şi a fixat cerul cu norii, ca să nu cadă?” (4), şi întrebările sale referitor la Creaţie se succed într-un ritm tot mai năvalnic. Dar el vrea

---

483 După ce a reamintit echivalenţele indiene ale acestor termeni, Geo Widengren arată că e vorba de o instituţie la fel de veche, probabil, ca şi comunitatea indo-iraniană (op. cit., pp. 83 sq.).

484 SUg Wikander, Der arische Männerbund, pp. 50 sq.

să ştie şi în ce chip sufletul său, „ajungând la Bine, va fi extaziat?” (8) şi „cum ne vom lepăda de rău?” (13), „cum voi da răul în mâinile dreptăţii?” (14). El cere să i se dea „semne văzute” (16) şi mai ales cere să se contopească cu Ahură Mâzda şi „verbul său să fie eficace” (17). Dar el adaugă: „Voi dobândi ca plată, prin Dreptate (*Arta*), zece iepe şi un armăsar, şi cămila făgăduită, o, înţeleptule?” (18). El nu uită să-l întrebe pe Domnul despre pedeapsa imediată a „celui ce nu dă plată cui a meritat”, căci el ştie de pe acum pedeapsa „care îl aşteaptă la sfârşit” (19).

Pedepsirea răilor, răsplătirea celor virtuoşi îl obsedează pe Zarathustra. Într-un alt imn, el întreabă „ce pedeapsă primeşte acela care dă împărăţia (*khshathra*, „puterea”) celui răufăcător” (K., 31: 15). Altundeva, el exclamă: „Când voi afla puterea ta, o, înţeleptule (Mâzda) cu Dreptatea (*Arta*), asupra celor care mă ameninţă cu distrugerea?” (*Y.*, 48: 9). El este revoltat faţă de impuritatea membrilor „societăţilor de bărbaţi” care continuă să sacrifice boi şi să bea *haomav*” Când vei lovi, Doamne, această băutură scârboasă? 4 (48:10). El speră să poată reînnoi „*caceasta* existenţă” (*Y.*, 30: 9) şi îl întreabă pe Ahură Mâzda dacă dreptul îl va învinge pe păcătos *de pe acum* (*Y.*, 48: 2; vezi mai departe). Câteodată îl ghicim şovăitor, tulburat, umil, dornic de a cunoaşte mai concret voinţa Domnului: „Ce porunceşti tu? Ce laudă vrei să-ţi aducem, în chip de cult? 4 (K, 34: 12).

Ar fi dificil de justificat prezenţa, în partea cea mai venerabilă a *Avestei*, a atâtor detalii concrete, dacă acestea nu ar reprezenta amintirile unui personaj istoric. E adevărat că elementele mitologice abundă în biografiile legendare ulterioare ale Profetului, dar aşa cum am amintit, e vorba de un proces bine ştiut: transformarea unui personaj istoric important în model exemplar. Un imn (*Yašt*, 13) exaltă naşterea Profetului în termeni mesianici: „La naşterea sa şi în timpul creşterii sale, apa şi plantele s-au bucurat, la naşterea sa şi în timpul creşterii sale apa şi plantele au crescut” (13:93 sq.). Şi se anunţă că: „De acum încolo, bună religie mazdeană se va răspândi pe cele şapte

continente” (13: 95)[485].

Textele târzii insistă îndelung asupra preexistenţei celeste a lui Zarathustra. El se naşte „în mijlocul istoriei” şi în „Centrul Lumii”. Când mama lui a primit *xvarenah* de Zarathustra, ea a fost înconjurată de o mare lumină. „Timp de trei nopţi, laturile casei păreau că ard.”[486] în ce priveşte substanţa trupului său, făurită în cer, ea a căzut o dată cu ploaia şi a făcut să crească iarbă pe care au păscut-o cele două juninci aparţinând părinţilor Profetului: substanţa a trecut în laptele, pe care, amestecat cu *haoma*, l-au băut părinţii: ei s-au împreunat întâia oară şi a fost conceput Zarathustra7. Înainte de naşterea sa, Ahriman şi mulţimea *dĕv*-ul*oī* s-au străduit în zadar să-i facă să piară. Cu trei zile înainte de a veni pe lume, satul a strălucit atât de tare, încât Spitamizii, crezând că a izbucnit un incendiu, l-au părăsit. La întoarcere, au aflat un copil răspândind lumină în jurul său. După tradiţie, Zarathustra a venit pe lume râzând. Abia născut, el a fost atacat de *dēvi* (*daeva*), dar el i-a pus pe fugă rostind formula sacră a mazdeismului. El iese învingător din patru confruntări, al căror caracter iniţiatic este evident (el e aruncat pe un rug, într-o vizuină de lupi etc.)[487].

Ar fi inutil să continuăm. Încercările, victoriile şi miracolele lui Zarathustra urmează scenariul exemplar al Salvatorului, pe cale de a fi divinizat. Reţinem insistenta repetare a două motive caracteristice mazdeismului; lumina supranaturală şi luptă cu demonii. Experienţa luminii mistice şi „viziunea” extatică sunt atestate şi în India antică, unde ele vor avea un viitor îndelungat. În ce priveşte lupta cu demonii, adică împotriva forţelor Răului, ea constituie, vom vedea, sarcina esenţială a oricărui mazdean.

---

485 Cf. G. Widengren, op. cit., pp. 120 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 338 sq.

486 Zŭtspram 5, tradus de M. Molé, Culte, mythe et cosmogonie, p. 284. Asupra lui xvarenah, vezi n. 23.

487 Texte citate de M. Molé, op. cit., pp. 298 sq., 301 sq. Vezi şi G. Widengren, op. cit., pp. 122 sq.

102. Extaz şamanic?

Pentru a regăsi mesajul originar al lui Zarathustra, o întrebare se pune de la bun început: trebuie să-l căutăm doar în *găthă*, sau ne este permis să folosim şi scrierile avestice ulterioare? Nu există niciun mijloc de a demonstra că poemele *găthă* ne-au transmis întreaga doctrină a lui Zarathustra. În plus, numeroase texte ulterioare, chiar destul de târzii, se referă nemijlocit, dezvoltându-le desigur, la concepţiile gathice. Şi, după cum se ştie, elaborarea unei idei religioase, atestată pentru prima dată în texte târzii, nu implică în chip necesar că este vorba de o concepţie nouă.

Esenţialul este de a elucida tipul de experienţă religioasă specific zarathustriană. H.S. Nyberg a crezut că o poate apropia de extazul caracteristic şamanilor centrasiatici. Ipoteza a fost respinsă de majoritatea savanţilor, dar, recent, Geo Widengren a prezentat-o în termeni mai moderaţi şi mai convingători9. El aminteşte tradiţiile conform cărora Vištaspa utiliza cânepa (*bhang*) pentru a obţine extazul: în vreme ce trupul său era adormit, sufletul călătorea în Rai. În plus, în tradiţia avestică, Zarathustra însuşi era cunoscut ca „dăruindu-se extazului”. El ar fi avut viziunile şi ar fi primit cuvântul lui Ahură Mâzda în timp de transă[488]. Pe de altă parte, probabil cântecul juca un rol important în cult dacă interpretăm numele Paradisului, *gard demână,* ca însemnând „casă de cântări”. Se ştie că unii şamani acced la extaz cântând îndelung; să adăugăm totuşi că nu trebuie considerat drept „şamanic” orice sistem cultual în cadrul căruia se cântă, în afară de aceasta, s-au putut evidenţia elementele paraşamanice ale scenariului elaborat împrejurul Podului Cinvat (vezi, mai departe, 111) precum şi structura şamanică a călătoriei lui Ardă Virăf la Cer şi în

488 Vezi izvoarele citate de G. Widengren, op. cit., p. 91. Transa provocată de narcotice era cunoscută şi în India antică: cf. Rig Veda, X, 136,7, şi comentariul în M. Eliade, Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 319 sq.

Infern[489]. Totuşi, rarele aluzii la o iniţiere specific şamanică – implicând dezmembrarea trupului şi regenerarea viscerelor – se întâlnesc doar în texte târzii, putând să reflecte influenţe străine (centrasiatice sau derivând din sincretismul elenistic, în special din religiile de Mistere)12.

Se poate admite că lui Zarathustra îi erau familiare tehnicile şamanice indo-iraniene (cunoscute de altfel de către sciţi şi de indienii epocii vedice), şi nu vedem de ce s-ar suspecta tradiţia explicând extazul prin intermediul cânepei, al lui Vištaspa. Dar extazele şi viziunile atestate în *gâthă* şi, în altă parte, în *Ave sta*, nu prezintă o structură şamanică. Patosul vizionar al lui Zarathustra îl apropie de alte tipuri religioase. În plus, raporturile Profetului cu Domnul său şi mesajul pe care el nu întârzie să-l proclame, nu trădează un stil „şamanic”. Oricare ar fi fost mediul religios în care a trăit Zarathustra şi rolul extazului în convertirea sa şi în aceea a primilor săi discipoli, extazul şamanic nu joacă un rol central în mazdeism. Aşa cum vom vedea îndată, „experienţa mistică” mazdeană este rezultatul unei practici rituale iluminate de speranţa eshatologică.

103. Revelaţia lui Ahurä Mäzdä: omul e liber şi aleagă între bine şi rău

Zarathustra primeşte revelaţia noii religii direct de la Ahurä Mâzdã. Acceptând-o, el imită actul primordial al Domnului – alegerea binelui (cf. *Yasna*, 32: 2) – şi el nu le cere altceva credincioşilor săi. Esenţialul reformei zoroastriene constă într-o *imitaţio dei*. Omul este somat să urmeze exemplul lui Ahurä Mäzdä, dar el e liber în alegerea să. El nu se simte sclavul ori servitorul lui Dumnezeu (cum se recunosc, de exemplu, credincioşii lui Varuna, ai lui Iahve ori ai lui Allah).

În *găthûs*, Ahurä Mäzdä ocupă primul loc. El e bun şi sfânt (*spenţă*). El a creat lumea cu gândul (*Yasna*, 31: 7),

489 Cf. referinţele la lucrările lui H.S. Nyberg şi G. Widengren în Le Chamanisme, pp. 312 sq.

11), ceea ce echivalează cu o *creaţio ex nihilo*. Zarathustra declară că l-a, necunoscut" pe Ahurä Mäzdä „prin gândire", ca fiind „cel dintâi şi cel din urmă" (*YĔt* 31:8). Început şi sfârşit a toate, Dumnezeu este însoţit de o escortă de Fiinţe divine (Ameša Spenţă): Aša (Justiţia), Vohu Manah (Gândirea dreaptă), Àrmaiti (Devoţiunea), Xshathra (Domnia, puterea), Haurvatät şi Ameretät (Integritatea sănătatea şi Nemurirea)13. Zarathustra invocă şi exaltă aceste Entităţi care-l însoţesc pe Ahurä Mäzdä, precum în următoarea *găthă*v „Doamne, înţeleptule atotputernic, Devoţiune, Dreptate care faci să prospere viaţa, Gândire Dreaptă, Doamne, ascultaţi-mă: Miluiţi-mă, când va veni răsplata fiecăruia" (Y. 33: 11; vezi şi strofele următoare).

Ahurä Mäzdä este tatăl mai multor Entităţi (Aša, Vohu Manah, Àrmaiti) precum şi a unuia din cele două Spirite gemene, Spenţă Mainyu (Spiritul Binefăcător). Dar acest lucru presupune că el a dat naştere şi celuilalt geamăn, Angra Mainyu (Spiritul Distrugător). La început, se spune într-o celebră *găthû* (*Yasna*, 30), aceste două spirite au ales, unul binele şi viaţa, celălalt răul şi moartea. Spenţă Mainyu îi declară Spiritului Distrugător la „începutul existenţei": „Nici gândurile, nici doctrinele, nici puterile gândirii noastre; nici alegerea, nici cuvintele, nici faptele noastre; nici cugetele, nici sufletele noastre nu pot cădea la învoială" (Y.t 45: 2). Ceea ce arată că cele două Spirite sunt deosebite – unul sfânt, celălalt rău – mai degrabă prin *alegere*, decât prin *natura* lor.

12 Aşa, de pildă, în *Zàtspram* este vorba de iniţierea lui Zarathustra de către acei Amahrspand (avestic, Ameša Spenţă): între alte probe, „i s-a turnat pe piept metal topit şi s-a răcit", şi „i s-a tăiat trupul cu cuţitele, au apărut vederii măruntaiele, sângele a curs; a trecut mâna pe deasupra lui şi îndată s-a vindecat" (*Zŭtspram*, 22: 12-13, după traducerea lui M. Molé, op. cit., p. 334). Acestea sunt încercări tipic şamanice.

13 Aceste Entităţi – sau „Arhangheli”, cum au mai fost numiţi – sunt în legătură cu anumite elemente cosmice (foc, metal, pământ etc.).

Teologia lui Zarathustra nu este „dualistă”, în sensul strict al termenului, pentru că Ahură Mâzda nu este confruntat cu un „antizeu”; opoziţia se declară, la origine, între cele două Spirite. Pe de altă parte, unitatea dintre Ahură Mâzda şi Spiritul cel Sfânt este de mai multe ori subînţeleasă (cf. *Y.*, 43: 3 etc.); Pe scurt, Binele şi Răul, sfântul şi demonul distructiv purced de la Ahură Mâzda, dar întrucât Angra Mainyu şi-a ales el însuşi modul de a fi şi vocaţia sa malefică, Domnul înţelept nu poate fi considerat drept responsabil de apariţia Răului. Pe de altă parte, Ahură Mâzda, în atotştiinţa sa, ştia de la început care va fi alegerea Spiritului Distrugător, şi totuşi nu l-a împiedicat; ceea ce poate să însemne fie că Dumnezeu transcende toate contradicţiile, fie că existenţa Răului constituie condiţia prealabilă a libertăţii umane.

Se ştie unde se poate căuta preistoria unei teologii asemănătoare: în diferitele sisteme mitico-rituale de bipartiţii şi polarităţi, de alternanţe şi dualităţi, diade antitetice şi *coincidentia oppositorum*, sisteme care exprimă totodată ritmurile cosmice şi aspectele negative ale realităţii, în primul rând existenţa Răului. Dar Zarathustra conferă o nouă semnificaţie religioasă şi morală acestei probleme imemoriale. În câteva versuri ale textelor *gāthā* se găsesc germenii nenumăratelor elaborări ulterioare care au dat spiritualităţii iraniene trăsăturile ei specifice.

Despărţirea primordială dintre bine şi rău este consecinţa unei alegeri, inaugurate de Ahură Mâzda şi repetate de cele două Spirite Gemene care au ales Aša (Dreptatea) şi Drug (înşelăciunea). Pentru că *daēva*, zeii religiei tradiţionale iraniene au ales înşelăciunea, Zarathustra le cere credincioşilor săi să nu-i mai celebreze în cult, în primul rând să nu le mai sacrifice bovidee. Respectul pentru bou joacă un rol considerabil în religia mazdeană. S-a văzut în acest fapt reflexul conflictului

dintre cultivatorii sedentari şi nomazi. Dar antinomia proclamată de Zarathustra depăşeşte, prin înglobare, planul social. O întreagă parte a tradiţiei religioase naţionale ariene este refuzată. Zarathustra îl numără printre păcătoşii Yima pe fiul lui Vivahvant, „care pentru a măguli poporul nostru l-a îndemnat să mănânce carne de bou" (*Y.*, 32: 8). În plus, cum am văzut, Profetul îl întreabă pe Ahură Mâzda când îi va zdrobi pe aceia care practică sacrificiul *haoma* (*Y.*, 48: 10).

Totuşi, cercetări recente au arătat că ritualul *haoma*, ca şi cultul lui Mithra nu au fost total condamnate de către mazdeism, nici chiar în *gāthā*[490]. În plus, sacrificiile de animale au fost practicate fără întrerupere, cel puţin de laici[491]. Se pare deci că Zarathustra s-a ridicat mai ales împotriva exceselor riturilor orgiastice, care comportau nenumărate sacrificii sângeroase şi îngerarea, fără măsură, de *haoma*. Cât priveşte calitatea de „bouar" aplicată lui Zarathustra, ea nu se referă, cum s-a susţinut, la datoria fiecărui mazdean de a ocroti şi îngriji bine vitele. Expresiile metaforice „păstori" şi „turme", atestate peste tot în Orientul Apropiat antic şi în India veche, se referă la regi şi la supuşii lor. „Vitele", cărora le este Zarathustra „bouar", înseamnă oamenii care împărtăşesc Religia cea Bună[492].

Aceste corecţii şi retuşuri permit să se înţeleagă mai bine contribuţia mazdeismului la istoria religioasă a Iranului. Într-adevăr, se ştie că, în pofida „reformei" sale, Zarathustra a acceptat numeroase credinţe şi idei religioase tradiţionale, dându-le noi valori. Astfel, el reia tradiţia indo-iraniană a călătoriei morţilor, insistând asupra importanţei judecăţii. Fiecare va fi judecat după alegerea pe care a făcut-o pe pământ. Cei drepţi vor fi admişi în

---

490 Cf. lucrările lui M. Molé, R.C. Zaehner, M. Boyce („Haoma. priest of the sacrifice" etc.), G. Gnoli (inter alia: „Lichtsymbolik in Alt-Iran").

491 Cf. M. Boyce, ‚Atas-zōhr and Ab-zōhr"; G. Gnoli, „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathica", p. 350.

492 Vezi G.G. Cameron, „Zoroaster, the Herdsman", passim.; G. Gnoli, „Questioni", pp. 351 sq.

Paradis în „Casa Cântecului”; cât priveşte păcătoşii, ei vor rămâne „pentru totdeauna oaspeţii Casei Răului” (*Yasna*, 46:11). Drumul către lumea de dincolo trece pe Podul Cinvat, şi acolo are loc alegerea drepţilor şi a păcătoşilor. Zarathustra însuşi anunţă fatidica trecere, când îi va conduce pe aceia care l-au adorat pe Ahură Mâzda: „Cu ei laolaltă voi trece Podul Celui care Alege!” (K, 46: 10).

104. „Transfigurarea” lumii

Profetul nu se îndoieşte că *daĕva* vor fi nimiciţi şi că drepţii vor triumfa asupra păcătoşilor. Dar când va avea loc această victorie a Binelui care va înnoi radical lumea? El îl roagă pe Ahură Mâzda: „învaţă-mă ştiinţa ta, Stăpâne: îl va învinge dreptul pe cel păcătos, înainte chiar de pedeapsa hotărâtă de tine, înţeleptule? Căci după cum se ştie, în aceasta constă prefacerea existenţei” (Y.f 48: 2). Transfigurarea existenţei este lucrul aşteptat de Zarathustra „Dă-mi acest semn: transformarea totală a existenţei acesteia. Pentru ca venerându-te şi lăudându-te să acced la bucuria cea mare!” (*Y.*, 34:6). „Fă-ne să-l cunoaştem pe mântuitorul care va vindeca existenţa!”, strigă el (*Y.*,”: 16). El insistă: „Cu focul tău arzător şi metalul topit, dă semn sufletelor de răsplata pe care o meneşti celor două tabere, o, înţeleptule, pagubă celui păcătos şi celui drept recompensă” (*Y.*, 51: 9).

Probabil că Zarathustra nădăjduise în iminenta „transfigurare” (*frašo-kereti*) a lumii. „Să putem fi noi aceia care vor înnoi existenţa aceasta!”, exclamă el (*Y.*, 30: 9)[493]. De mai multe ori el se numeşte pe sine însuşi *saošyant*, „salvatorul” (*Y.*, 48: 8; 46: 3; 53: 2 etc.), noţiune ce va suscita mai târziu o mitologie fabuloasă. Ordalia eshatologică prin foc şi metal topit pe care o anunţă el (vezi şi *Y.*, 30: 7; 32: 7) avea drept scop atât pedepsirea răilor cât şi regenerarea existenţei. Cum s-a întâmplat de

493 Marjan Molé şi Ghcraldo Gnoli au pus, cum trebuie, în lumină înnoirea imediată a lumii ca urmare a sacrificiilor (yasna) săvârşite de către preoţi.

multe ori în istorie, aşteptarea judecăţii şi a reînnoirii lumii este proiectată progresiv într-un viitor eshatologic susceptibil de a fi calculat în chip diferit. Dar e important să subliniem interpretarea nouă dată de Zarathustra ideii de înnoire. Aşa cum am văzut (21) şi vom mai vedea (106), diferitele reprezentări mitico-rituale de înnoire a lumii erau cunoscute în Orientul Apropiat, la indo-iranieni şi la alte popoare. Ritualul, care reitera cosmogonia era celebrat cu prilejul Anului Nou. Dar Zarathustra recuză acest scenariu arhaic care avea drept scop să regenereze anual lumea şi anunţă o „transfigurare" radicală şi definitivă o dată pentru totdeauna. În plus, renovarea nu va mai fi obţinută prin efectuarea unui ritual cosmogonic, ci prin voinţa lui Ahură Mâzda. Această reînnoire comportă judecata fiecărei fiinţe şi implică pedepsirea răilor şi răsplata celor drepţi (122). Dacă textele *gāthā* sunt opera lui Zarathustra – şi opinia aproape unanimă a savanţilor este aceasta –, ne e permis să tragem concluzia că Profetul s-a străduit să abolească ideologia arhaică a ciclului cosmic periodic regenerat şi a proclamat *eshaton*-ul iminent şi irevocabil, hotărât şi adus la îndeplinire de Ahură Mâzda.

Pe scurt, punctul de plecare al învăţăturii lui Zarathustra este revelaţia atotputerniciei, a sfinţeniei şi bunătăţii lui Ahură Mâzda. Profetul o primeşte direct de la Stăpân, dar această revelaţie nu fondează un monoteism. Ceea ce proclamă Zarathustra, dând-o ca model adepţilor lui, este alegerea lui Dumnezeu şi a altor Entităţi divine. Optând pentru Ahură Mâzda, mazdeanul alege binele împotriva răului, religia *adevărată* împotriva celei a *daĕvas*-ilor. Prin urmare, orice mazdean trebuie să lupte împotriva răului. Nicio îngăduinţă faţă de forţele demonice întruchipate de *daŏvas*. Această tensiune nu va întârzia să se înăsprească în dualism. Lumea va fi împărţită în buni şi răi, şi va sfârşi prin a deveni o proiecţie, la toate nivelurile cosmice şi antropologice, a opoziţiei dintre virtuţi şi contrariul lor. O altă opoziţie este abia indicată, dar ea va avea un mare viitor în speculaţia iraniană: cea dintre

spiritual şi material, între gândire şi „lumea de oase” (cf. *Y* 28: 2).

Eşti izbit de caracterul spiritual, întrucâtva „filosofic”, al religiei lui Zarathustra[494]. Transformarea celor mai importante divinităţi ariene în Ameša Spenţă (Sfinţii Binevoitori), care constituie escorta lui Ahură Mâzda, şi faptul că fiecare din aceste Entităţi conţine o valoare abstractă (Ordinea, Puterea, Devoţiunea etc.) guvernând un element cosmic (focul, metalul, pământul etc.) denotă atât imaginaţie creatoare cât şi capacitate de reflecţie religioasă. Asociindu-i divinităţile Ameša Spenţă, Zarathustra ajunge să precizeze chipul în care Ahură Mâzda intervine în lume – şi lămureşte de asemenea cum poate Domnul, prin „Arhanghelii” săi, să-i ajute şi să-i sprijine pe credincioşii lui. Faptul că profetul îl numeşte pe Domnul său „înţelept”, că exaltă importanţa „adevărului”, că evocă mereu „cugetarea cea dreaptă” arată noutatea mesajului său: el scoate în relief funcţia şi valoarea religioasă a „înţelepciunii”, adică a „ştiinţei”, a cunoaşterii riguroase şi utile. Nu e vorba, desigur, de o ştiinţă abstractă în sensul modern al cuvântului, ci de gândirea „creatoare”, care descoperă şi în acelaşi timp construieşte structurile lumii şi universul corelativ al valorilor. Din acest punct de vedere, se poate compara efortul speculativ al lui Zarathustra cu meditaţiile şi descoperirile înţelepţilor evocate în *Upanişade*, meditaţii care au transformat radical concepţiile vedice despre lume şi existenţa umană (80).

Dar comparaţia cu *rşi*-i *Upanişadelor* devine şi mai convingătoare dacă se observă caracterul iniţiatic şi eshatologie al „înţelepciunii” mazdeene. Desigur, fiind o religie personală (ca şi vedismul şi brahmanismul), mazdeismul permitea dezvoltarea unei dimensiuni ezoterice, care, fără a fi interzisă, nu era totuşi accesibilă

494 Aceasta corespunde de altfel cu imaginea pe care Antichitatea greacă şi-a făcut-o despre Zarathustra: filosof (după Aristoxene, Pitagora i-a fost discipol), mag, maestru de iniţieri, autor de tratate hermetice şi alchimice.

tuturor. *Yasna*, 48: 3 menţionează „doctrine secrete”. Caracterul iniţiatic şi eshatologie este evident în cultul pe care Zarathustra îl propune în locul riturilor sângeroase şi frenetice tradiţionale. Cultul este în asemenea măsură spiritual încât însuşi termenul de „sacrificiu” (*yasna*) este echivalent, în *găthă*, cu noţiunea de „gândire”[495]. Când Ahură Mâzda s-a apropiat „în chip de Gând Bun” şi l-a întrebat: „Cui vrei să-i adresezi cultul tău?”, Zarathustra a răspuns: „Focului tău!” şi a adăugat: „Dându-i ofrandă de veneraţie, vreau să mă gândesc din toate puterile mele la Dreptate!” (*Y*” 43: 9). Sacrificiul este ocazia, mai exact, „suportul” meditaţiei teologice. Şi, oricare ar fi fost interpretările date mai târziu de către preoţi, e semnificativ faptul că altarul focului a ajuns şi a rămas centrul religios al mazdeismului. În ce priveşte focul eshatologie, aşa cum îl concepea Zarathustra, pe lângă funcţia sa justiţiară, el purifică şi „spiritualizează” lumea.

Dar funcţia cultului este mult mai mare. Potrivit unei interpretări recente[496], oficiantul atinge, prin intermediul ritului (*yasna*), condiţia de magavadică se bucură de o experienţă extatică, ce îi dă o „iluminare” (*ăşti*) *ñ* în timpul acestei iluminări, preotul sacrificator ajunge să-şi desprindă esenţa sa spirituală (*mēnōk*) de natură sa corporală (*gēâik*) v altfel zis, recuperează condiţia de puritate şi de inocenţă care preceda „amestecul” celor două esenţe. Or, acest „amestec” a avut loc ca urmare a atacului lui Ahriman. Prin urmare, sacrificatorul contribuie la restaurarea situaţiei primordiale, la „transfigurarea” (*frašo-kereti*) lumii, operă răscumpărătoare inaugurată de preotul exemplar Zarathustra. S-ar putea spune chiar, că sacrificatorul ia parte deja la lumea transfigurată[497].

---

495 A. Meillet, Trois conférences sur les Gŭthă, p. 56; J. Duchesne-Guillemin, Zoroastre, p. 151.

496 Vezi lucrările lui G. Gnoli, fn primul rând „Lo stato di «maga»" şi „La gnosi iranica", pp. 287 sq.

497 Cf. G. Gnoli, „Questioni suirinterpretazione", pp. 349 sq. Vom analiza mai târziu (cf. partea a Il-a) semnificaţia lui mtnŏk şi a lui gćtik.

Starea de *magă* este dobândită în special prin sacrificiul *haoma*, al „băuturii nemuririi" pe care preotul o absoarbe în cursul ceremoniei[498].

Or, *haoma* este bogată în *xvarenah*, fluid sacru, arzător, luminos, vivifiant şi spermatic, totodată. Ahură Mâzda este posesorul, prin excelenţă, de *xvarenah*v dar această „flacără" divină ţâşneşte şi din fruntea lui Mithra (*Yašt*, X, 127) şi emană, ca o lumină solară, din creştetul suveranilor[499]. Totuşi orice fiinţă omenească are un *xvarenah* al său, şi în ziua transfigurării, *i.e*. A Reînnoirii finale, „lumina cea mare părând că emană din corpuri va străluci tot timpul pe acest pământ"[500]. Bând ritualic *haoma*, sacrificatorul îşi depăşeşte condiţia umană, se apropie de Ahură Măzdă şi anticipează în *concreâo* înnoirea universală.

E greu de lămurit dacă această concepţie eshatologică a cultului era deja în întregime formulată în epoca lui Zarathustra. Dar ea era, desigur, implicată în funcţia sacrificiului la indo-iranieni. Din perspectivă proprie, autorii *Brahmanelor* împărtăşeau o concepţie similară: lumea era periodic restaurată, *i. e* „Recreată" de puterea nelimitată a sacrificiului. Dar funcţia eshatologică a cultului în mazdeism reunea, ca să ne exprimăm astfel, promovarea supremă a sacrificiului, realizată în *Brahmana*, cu gnosa iniţiatică şi „iluminarea" vizionară din *Upanişade.* În Iran, ca şi în India brahmanică, tehnica sacrificială şi gnosa eshatologică erau cultivate de către o elită religioasă şi constituiau o tradiţie ezoterică. În măsura în care cele câteva episoade privind folosirea cânepei de către credincioşii lui Zarathustra corespund

---

498 Cf. M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice"; Gnoli, „Lo stato di „maga"", pp. 114-115; id., „Questioni", p. 366.

499 Vezi J. Duchesne-Guillemin, „Le xvarenah" şi referinţele bibliografice citate în studiul nostru „Spirit, Light and Seed", pp. 13 sq. Reamintim concepţia mesopotamianä a Juminii înflăcărate", melammu; cf. § 20 (Tabloul problemelor).

500 Zătspram, tradus de M. Molé, op. cit., p. 98; vezi şi p. 475. Cf. alte exemple în G. Gnoli, „Questioni", pp. 367-368.

unei situaţii reale[501], ele pot fi comparate cu situaţia din India veche: şi acolo, alături de asceţi, vizionari, yogini şi contemplativi, se pot întâlni şi numeroşi extatici care folosesc anumite stupefiante (cf. 78 sq.). Dar transele şi extazele provocate de stupefiante au jucat un rol destul de modest în religiile indiene. Tot astfel, cel mai vechi zoroastrism, atât de imperfect oglindit în textele *găthă*, pare să fi acordat întâietate „înţelepciunii", „iluminării" interioare lângă focul sacrificial.

Conform tradiţiei, Zarathustra a fost omorât la 77 de ani de turanianul Brātvarxsh într-un templu al focului. O sursă târzie precizează că ucigaşii se deghizaseră în lupi[502]. Legenda exprimă admirabil semnificaţia destinului lui Zarathustra; căci „lupii" erau membri ai „societăţilor de bărbaţi" ariene, atât de curajos atacate de către Profet.

Dar procesul de mitizare s-a prelungit de-a lungul a cel puţin cincisprezece secole. Am reamintit mai sus câteva exemple de ápoteozare a lui Zarathustra în tradiţia mazdeană (101). În lumea elenistică, Zoroastru este exaltat ca mag exemplar, şi tot în calitate de *Magus* îl vor evoca filosofii Renaşterii italiene. În fine, reflexe ale celui mai frumos mit al său se regăsesc în *Faust*-ul lui Goethe.

105. Religia Ahemenizilor

Opoziţia dintre Ahură Mâzda şi *daĕva* se preciza deja în epoca indo-iraniană, întrucât India vedică îi opunea pe *devi asurilor*. Cu deosebirea că în India valorile religioase ale acestor două grupuri au evoluat în sens contrar celui din Iran: *devii* au devenit „adevăraţii zei" triumfând asupra clasei de zeităţi arhaice, *asura*, care în textele vedice sunt

---

501 Cf. G. Widengren, pp. 88 sq.

502 Riväyati pehlevi, 47: 3, citată de Menasce, Anthropos, 35-36, p. 452 (cf. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien, p. 341, n. 3). _ Cf. J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 167; dar recent (în Historia Religionum, I, pp. 326) autorul aminteşte că în urma unui articol al lui E. Bickerman a trebuit să fie abandonat argumentul unui „calendar zoroastrian".

considerate figuri „demonice” (65). Un proces similar, deşi invers orientat, a avut loc în Iran: vechii zei, *daĕva*, au fost demonizaţi. Se poate preciza în ce sens s-a făcut această transmitere: au devenit *daĕva* mai ales zeii funcţiei războinice – Indra, Saurva, Văyu. Niciun zeu *asura* n-a fost „demonizat”. Ceea ce corespundea în Iran marelui *asura* protoindian, Varuna, a devenit Ahură Mâzda.

Zarathustra a jucat într-adevăr un rol în acest proces. Dar promovarea lui Ahură Mâzda într-un rang foarte înalt nu este opera sa. Considerat Zeu Suprem, sau pur şi simplu Mare Zeu printre alţi zei mari, Ahură Mâzda era venerat în ţările iraniene înainte de Zarathustra. În înscripţiile regilor ahemenizi îl regăsim sub acest nume.

De ani de zile, o controversă pasionată îi opune pe savanţi pe tema zoroastrismului lui Darius şi a urmaşilor lor. Împotriva zoroastrismului Marilor Regi se invocă, printre altele, argumentele următoare: Zarathustra nu e numit în nicio înscripţie; termeni şi nume atât de importante precum *spenţă*, Angra Mainyu şi spiritele Ameša Spenţă (exceptându-l pe Artă) sunt absenţi; pe de altă parte, religia perşilor în vremea ahemenizilor, aşa cum a fost ea descrisă de Herodot, nu are nimic zoroastrian. În favoarea zoroastrismului ahemenizilor, se citează numele marelui zeu Ahură Mâzda glorificat în înscripţii, precum şi faptul că, atunci când, sub Artaxerxes I (465-425), s-a introdus noul calendar, cu Entităţile zoroastriene, reforma n-a provocat nicio împotrivire27.

Oricum ar fi, dacă ahemenizii nu erau zoroastrieni, teologia lor era la acelaşi nivel cu acela din textele *găthâ*: ea abundă în expresii abstracte, comparabile cu acelea din *găthă* şi e „plină de preocupări morale”[503]. În plus, după cum reaminteşte Marjan Molé, nu trebuie să aşteptăm de la un rege actele şi formulele preoţilor. El nu efectuează o liturghie, el îndeplineşte acte concrete; or, acest lucru este *fraša*, termen care exprimă tot „ceea ce e bun, ceea ce constituie fericirea omului, ceea ce permite regelui să-şi

503 G. Dumézil, Naissances d'archanges, pp. 62 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, Dawn and Twilight. pp. 157 sq.

exercite facultăţile”[504]. În prima înscripţie pe care Darius a pus să i se graveze la Naqš-i-Rustam, lângă Persepolis, Ahură Mâzda este exaltat ca „mare zeu care a creat acest pământ, care a creat cerul, care a creat omul, care a creat fericirea omului, care l-a făcut pe Darius rege, acest om unic, rege peste mulţi, acest om unic, stăpânul multora”[505]. Înscripţia insistă asupra creativităţii lui Ahură Mâzda şi, aproape ca o consecinţă, asupra responsabilităţii religioase a suveranului. Darius a fost făcut rege pentru ca să păstreze creaţia lui Ahură Mâzda şi ca să „asigure fericirea omului”.

Această situaţie religioasă privilegiată a fost justificată de mitul întemeierii dinastiei Ahemenizilor. După Herodot (1,107-117), ca urmare a două vise pe care magii le-au tălmăcit ca fiind prevestiri rele pentru tron, Astyage, regele mezilor, şi-a căsătorit fata cu un pers (deci un bărbat de rang inferior) numit Cambyse, şi când ea a adus pe lume un prunc, pe Cyrus, Astyage a dat poruncă să fie omorât. Dar copilul a fost salvat şi a fost crescut de soţia unui văcar, Mithradate[506]. Cyrus a trăit până în adolescenţă printre păstorii tineri, dar purtarea sa princiară l-a trădat şi astfel i s-a descoperit identitatea. În cele din urmă, după multe aventuri, el a triumfat asupra mezilor, şi-a detronat bunicul şi a întemeiat Imperiul Ahemenizilor.

---

504 M. Molé, Culte, mythe et cosmologie, p. 35. G. Gnoli („Considerazioni sulla religione degli Achemenidi", pp. 246 sq), observă că, în inscripţii, Jrasa înseamnă „excelent" şi nu are valoare religioasă: totuşi, valoarea religioasă este implicită în „excelenţa" oricărui act regal.

505 R.G. Kent, Old Persian, p. 138 (traducere); cf. G. Widengren, Religions d'ïran. p. 140, n. 1. Formula poate fi de origine medică (Nyberg, Die Religionen des alten Irans. p. 349) şi Widengren o crede influenţată de concepţiile semitice asupra Zeului Creator (op. cit., p. 140).

506 După Justin (1,4), păstorul a găsit copilul abandonat şi pe cale de a fi alăptat de o căţea (trăsătură caracteristică miturilor despre eroii suverani). Or, Herodot ne spune că soţia lui Mithradate se numea Spako, adică, în limba medică, „căţeaua"; cf. G. Widengren, „La légende royale", p. 226.

Tema mitică a Eroului abandonat şi persecutat se întâlneşte la numeroase popoare. Pentru ceea ce ne interesează, să reţinem aceste motive: a) încercările suferite de Cyrus, începând cu abandonarea sa, echivalează cu o iniţiere de tip războinic; b) simbolic, viitorul Rege este – sau devine – fiul zeului Mithra (părintele său adoptiv se numeşte „darul lui Mithra"); e) după victoria sa împotriva regelui mezilor, Cyrus a întemeiat un imperiu şi o nouă dinastie; d) ceea ce înseamnă că el a creat o nouă lume şi a inaugurat o nouă eră, cu alte cuvinte, el a săvârşit o microcosmogonie; e) întrucât cosmogonia era ritualic repetată cu prilejul Anului Nou, putem să presupunem că scenariul mitico-ritual al întemeierii dinastiei era integrat în cadrul ceremoniilor Nawrôz.

106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou

Darius a conceput şi a clădit Persepolis ca o capitală sacră rezervată celebrării Anului Nou, *Nawrŏz*[507]. Într-adevăr, Persepolis nu era o capitală politică, nu avea nicio importanţă strategică şi, spre deosebire de Pasargadae, Ecbatana, Suşa şi Babylon, nu se găseşte citată în nicio sursă occidentală sau orientală[508]. *Nawrōz*, ca orice scenariu ritual de Anul Nou, înnoia Lumea prin repetarea simbolică a cosmogoniei. Concepţia le era familiară indo-iranieni lor; totuşi probabil că sub ahemenizi scenariul suferise şi influenţe mesopotamiene[509]. Oricum ar fi, sărbătoarea de Anul Nou se desfăşura sub egida lui Ahură Mâzda, reprezentat hieratic pe mai multe porţi la

507 R . Gire/mian, „À prupos de Ptnćpolis", p. 265, 277, vezi şi A. U. F\ ipc, „Persepolis, a Ritual City".

508 Nici chiar Ctesias, care trăise 24 de ani la curtea Marelui Rege, nu menţionează Persepolis, ceea ce indică valoarea coterie* a acestui oraş sacru; cf K Erdmann, „Persepolis*\ pp 46-41. înlr-aőevăr, lume* txcidento)ă a af)at de existenţa lui Persepolis, când acesta a fost distrus de Alexandru cel Mare.

509 Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", pp. 23 sq.

Persepolis.

Într-o zonă geografică întinsă, şi începând de la un anume moment istoric, cosmogonia (ca, de altfel, toate celelalte forme de „creaţie" şi de „întemeiere") comportă lupta victorioasă a unui zeu sau a unui erou mitic împotriva unui monstru marin sau a unui dragon (cf., de exemplu, Indra-Vţtra, Baal-Yam, Zeus-Typhon etc.). S-a putut demonstra că un scenariu analog exista la indienii vedici şi în Iranul antic35, deşi în acest din urmă caz izvoarele sunt târzii şi prezintă mitul puternic istoricizat. Într-adevăr, lupta eroului Thraćtona împotriva dragonului Aii Dahâka la care face aluzie Avesta (*Yašt*, 9: 145; 5: 34; 19: 92 sq.) este povestit de Firdusi ca lupta regelui Farâdûn (cfrêtôn cthraêtona) împotriva unui uzurpator străin, dragonul Azdāhăk, care le răpise şi se căsătorise cu cele două surori ale suveranului legitim Jamsed (cyima Xsaêta). Farâdûn – precum Thraētona – iese învingător, îl ucide pe dragon, eliberează (şi ia în căsătorie la rândul său) pe cele două prinţese captive. Or, tradiţiile târzii precizează că regele l-ar fi învins pe Azdăhăk în ziua de Anul Nou[510]. Eroii şi regii iranieni sunt vestiţi ca omorâtori de dragoni (cf., de exemplu, legenda lui Ardashir), motiv, de altfel, foarte răspândit şi asupra căruia vom reveni. Să adăugăm că, în Iran ca şi în alte părţi, procesul de istoricizare a temelor şi personajelor mitice este contrabalansat de un proces contrar; adversarii reali ai naţiunii sau ai imperiului sunt imaginaţi că monştri şi în special ca dragoni[511].

Important de reţinut, pentru moment, e faptul că regele iranian era responsabil de conservarea şi regenerarea Lumii, altfel spus, că, pe planul care-i era propriu, el combătea forţele Răului şi ale morţii şi contribuia la triumful vieţii, al fecundităţii şi al Binelui. Zarathustra aştepta Renovarea universală prin intermediul Bunei Religii. La urma urmei, orice preot zoroastrian

510 Cf. G. Widengren, Religions de l'lran. p. 66.

511 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour (ediţie nouă, 1969), pp. 51 sq.

credea că anticipă, prin sacrificiile sale, transfigurarea eshatologică. Ceea ce regii împlineau *la început* şi-n fiecare an, preoţii sperau să realizeze în fiecare an, iar Saošyant îl va săvârşi în chip definitiv la înnoirea finală. Nu ştim dacă exista, în vremea ahemenizilor, un conflict sau o tensiune secretă între cele două ideologii religioase: regală şi sacerdotală. Prietenia Regelui Vištaspa cu Profetul putea constitui un model exemplar. Dar confruntarea se va preciza mai târziu, sub Sassanizi. Fenomenul este cunoscut şi în alte părţi: Prinţul Siddharta a devenit Buddha, şi soteriologia lui a înlocuit-o pe cea a brahmanilor.

107. Problema Maguor. Sciţii

Propagându-se spre apus, zoroastrismul s-a lovit de alte tipuri de religie şi a suferit influenţele lor. Tot astfel mazdeismul ahemenizilor nu a rămas nici el neschimbat. Xerxes, fiul lui Darius, a interzis în tot imperiul său cultul pentru *daēva* – ceea ce îl apropie şi mai mult de religia lui Zarathustra. Dar mai târziu, şi anume începând cu înscripţiile lui Arthaxerxes II (405-359), Mithra şi Anăhită apar alături de Ahură Mâzda. Or, vom vedea, un sincretism analog se manifestă în *Avesta* recentă, unde aceleaşi nume de zei sunt citate alături de Ahură Mâzda şi de spiritele Ameša Spenţă[512].

Controversată rămâne şi problema magilor şi a raporturilor lor cu zoroastrismul. Ei au fost consideraţi, de exemplu, drept un trib aborigen de vrăjitori şi de necromanţi, răspunzători de degradarea zoroastrismului, sau, dimpotrivă, ca adevăraţii discipoli ai lui Zarathustra şi ai misionarilor săi în Iranul occidental. Ei par să fi fost, în epoca Imperiului medic (secolul al VII-lea), o castă ereditară de preoţi mezi, comparabili cu leviţii şi brahmanii[513]. Sub ahemenizi el reprezintă clasa sacerdotală, prin excelenţă. După informaţiile lui Herodot,

512 Widengren consideră totuşi că Mithra se bucura deja în Persia de un cult important, în vremea lui Darius I (Religions. p. 148).

513 Cf. R.C. Zaehner, Dawn.... p. 163.

ei interpretau visele (I, 107 sq.), făceau profeţii sacrificând cai albi (VII, 113) şi în timpul sacrificiilor psalmodiau o „genealogie a zeilor" (1,132), ceea ce constituie indiciul că erau păstrătorii unei tradiţii de poezie religioasă[514]. Oricum ar fi, magii au reluat multe rituri şi obiceiuri zoroastriene şi au sfârşit prin a fi consideraţi drept discipoli ai lui Zarathustra; într-adevăr, acesta a fost considerat de unii scriitori greci drept un mag.

Tot Herodot ne-a transmis informaţiile cele mai preţioase privind iranienii de nord, în primul rând sciţii. Regăsim zeul cerului (Papaios), Mithra (Helios-Apollon), „Ares", zeul războiului, zeiţa Pământului şi Afrodita Ourania (IV, 59). Herodot reproduce o legendă naţională despre originea triburilor scite şi despre puterea regală (IV, 5 sq.). Mitul se explică prin ideologia tripartită a indo-europenilor, şi supravieţuieşte în epopeea populară a ossetinilor din Caucaz, descendenţi ai sciţilor şi ai alanilor.

Istoricul grec afirmă (IV, 59) că sciţii nu aveau nici temple, nici altare, nici statui. Totuşi ei sacrificau anual lui Ares cai şi oi, şi unul din o sută de prizonieri de război; zeul era reprezentat printr-o spadă de fier înfiptă într-o movilă artificială. Sacrificii umane (una din concubine, numeroşi servitori) şi de cai însoţeau înmormântarea regilor (IV, 71 sq.). În fine, e important de observat caracterul „şamanic" al unui asemenea rit: sciţii aruncau seminţe de cânepă pe pietre înroşite în foc şi, adaugă Herodot – care n-a înţeles că era vorba de un act religios –, fumul îi făcea „atât de fericiţi încât urlau de plăcere" (IV, 73). Era, foarte probabil, o experienţă extatică, căreia i se pot afla paralele în tradiţia zoroastriană (102).

108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei

Yasna-în-şapte-capitole, scrisă în proză şi constituind *gûthû* 35-42, oglindeşte începutul unui proces destul de complex de adaptare şi de integrare. Înainte de toate, în vocabular se remarcă unele inovaţii semnificative: Ameša

514 G. Widengren. op. cit., p. 139; cf. şi pp. 135 sq.

Spenţă sunt menţionaţi pentru prima oară în grup, şi se găseşte termenul *yazota* („zei") care va deveni important în mazdeismul ulterior. Se distinge o anumită tendinţă de resacralizare a realităţilor cosmice. Focul este identificat cu Spiritul Sfânt, Spenţă Mainyu (*Yasna*, 36:3); împreună cu soarele, focul este asociat cu Ahură Mâzda[515]. Soarele este forma vizibilă a Domnului, „mai înalt decât cele înalte" (*Yasna*, 36:6). Aša, Adevărul, este asociat totodată cu lumina. S-a remarcat de altfel preeminenţa lui Aša în *Yasna-celor-şapte*-capitoleve invocat împreună cu Ahură Mâzda şi se proclamă unirea Domnului „pentru totdeauna" cu Adevărul (*Yasna*, 40: 2,41: 6). Aša înseamnă acum mai mult decât Adevărul, Justiţia, Ordinea; este o personificare de structură totodată cosmică şi spirituală[516]; este numit „cel mai prielnic, binefăcătorul, eternul, făcut din lumină" (*Yasna*, 37:4). Vohu Manah, care-l inspira pe Zarathustra în imnurile *gûthû*, e împins pe un loc subordonat.

Şi mai suprinzător: se vorbeşte de „soţiile bune" ale lui Ahură (Ahurănî), care sunt Apele: „Le venerăm pe Ahurănî, Apele" (*Yasna*, 38: 3)[517]. Haoma capătă un loc important în cult: „Jl adorăm pe gloriosul Haoma de aur, îl adorăm pe strălucitorul Haoma care face să prospere viaţa, îl venerăm pe Haoma de care fuge moartea" (*Yasna*, 42: 5). Numeroşi autori interpretau această exaltare a Haomei ca o dovadă a sincretismului, posterior morţii lui Zarathustra, dintre mesajul Profetului şi religia tradiţională. Totuşi, dacă e adevărat că Zarathustra accepta în fond cultul lui Haoma, condamnându-i doar excesele, nu mai este vorba de sincretism, ci de o promovare solemnă a valorilor vechii, religii cosmice"

515 în textele Yasna posterioare — I: 11; 3: 13; 7: 13 — Soarele va fi numit ochiul lui Ahură Măzdă, fapt ce indică reactualizarea unei idei indo-iraniene arhaice, căci încă în Rig Veda (1,50,6) soarele este ochiul lui Varuna.

516 R.C. Zaehner, Dawn, p. 64.

517 După cum remarcă R.C. Zaehner (Dawn..., p. 65), în textele ulterioare. Apele sunt uitate: soţia lui Ahură Măzdă va fi Armaiti, Gândirea cea bună din gŭthŭ, identificată mai târziu cu Pământul. E vorba, desigur, de o rămăşiţă a religiei tradiţionale iraniene.

indo-iraniene.

Gûthû ale lui Zarathustra şi *Gûthû-celor-şapte-capitole* fac parte din liturghia sacramentală, *yasna*, care constă în mare parte din invocaţii monotone, adresate Fiinţelor divine. *Yašt*-tle sunt imnuri adresate, fiecare în parte, unor zeităţi deosebite. Este vorba de unii zei pe care Zarathustra îi ignorase, ca, de pildă, Mithra, dar şi de personaje divine ori personificări ale realităţilor religioase, cum ar fi Haoma. *Hóm-yašt* (*Yašt*, 20) justifică cultul *haoma* printr-un îndrăzneţ mit de origine: în vreme ce Zarathustra sanctifica focul şi recită *gûthû*, Haoma s-a apropiat de el şi l-a îndemnat să-l culeagă şi să-l sfărâme. Întrebându-l despre aceasta, Profetul află că Vivahvant a fost primul care a tescuit haoma şi a dobândit ca răsplată naşterea unui fiu, regele Yima, „cel mai religios dintre oameni" (*Yašt*, 20: 45).

Ne vom reîntoarce la semnificaţia şi la preistoria acestui scenariu mitico-ritual: un urmaş dobândit, ca urmare, şi prin puterea unui sacrificiu (partea a II-a). Remarcăm că Yima şi ritul plantei haoma sunt exaltaţi în mazdeism în strânsă legătură cu sacrificiile sângeroase (*Yašt*, 11:4-7). O asemenea promovare a moştenirii indo-iraniene a trezit evident puternice rezistenţe: într-adevăr, sacrificiile sângeroase au fost mai târziu definitiv suprimate şi haoma a dispărut ca băutură îmbătătoare, fiind înlocuită printr-un amestec de suc de plante, apă şi lapte[518].

109. Exaltarea zeului Mithra

Mai surprinzător, şi mai important pentru istoria mazdeismului, este *Mihr Yašt* (*Yašt*, 10), lungul imn închinat lui Mithra. „Când l-am creat pe Mithra cel cu întinse păşuni, declară Ahură Mâzda, l-am făcut la fel de demn de veneraţie şi de închinare ca şi mine însumi" (*Yašt*, 10: 1). Altfel spus, toată măreţia, puterea şi creativitatea

518 G. Widengren, op. cit., p. 131; cf. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 96 sq.

lui Mithra sunt opera Stăpânului înţelept. Se recunoaşte în acest prolog efortul teologiei mazdeene de a reconfirma atotputerea unui singur Zeu Suprem. În fond, *Mihr Yašt* înfăţişează şi justifică promovarea lui Mithra la rangul care-i fusese propriu înainte de reformă lui Zarathustra. Când, la sfârşitul imnului, zeii sunt adunaţi laolaltă, autorul foloseşte formula *Mithra-Ahură* (*Yt.*, 10:145), replică a binecunoscutului binom vedic Mitra-Varuna[519].

Totuşi, zeul exaltat în *Mihr Yašt* nu a fost reintegrat în mazdeism fără anumite transformări. Se pot descifra în imn chiar momentele deosebite ale unei discrete teogonii: o serie de acte şi de gesturi ale lui Ahură Mâzda vizează chiar glorificarea şi promovarea lui Mithra. Să subliniem, la început, multivalenţa sa: Mithra este, desigur, zeul contractelor, şi, promiţându-i adoraţie (Yt., 10: 4-6), credinciosul se obligă să nu rupă învoielile. Dar Mithra este şi zeu al războiului şi se arată violent şi crud (el îi masacrează cu furie pe *daēvi* şi pe necredincioşi cu măciuca sa, *vazra*, trăsătură care-l apropie de Indra); el este, de asemenea, zeul solar, asociat Luminii (10: 142), el are o mie de urechi şi zece mii de ochi (10: 141), adică este atotvăzător şi atotştiutor, ca orice zeu suveran, dar el este în plus izvorul universal al belşugului, care asigură fertilitatea ogoarelor şi a turmelor (10:61 sq.). Fenomenul este curent în istoria religiilor: o divinitate este încărcată cu atribute multiple şi adesea contradictorii, cu scopul de a dobândi o „totalitate” necesară promovării sale, momentane sau permanente la treapta marilor zei.

Ahură Mâzda şi spiritele Ameša Spenţă îi construiesc o casă deasupra muntelui Harā, adică în lumea spirituală care se află dincolo de bolta cerească (10: 49-52)[520].

519 G. Dumézil a arătat că locul lui Mithra a fost luat, în imnurile gŭthā, de Vohu Manah; cf. şi G. Widengren, op. cit., p. 31.

520 Se cunoaşte semnificaţia acestui motiv mitic: construirea unui templu în cer, de către membrii panteonului, exaltă victoria (de multe ori de tip cosmogonic; cf. Marduk) a unui zeu şi consacră promovarea sa la treapta supremă (cf. Baal). Evident, acest episod mitologic se traduce pe pământ prin ridicarea unui sanctuar în onoarea zeului (cf. § 50).

Totuşi Mithra se plânge Stăpânului că, deşi este ocrotitorul tuturor creaturilor, nu este adorat cu rugăciuni cum sunt ceilalţi zei (10: 54). Probabil, el primeşte cultul pe care îl cere, căci urmarea imnului ni-l înfăţişează pe Mithra într-un car tras de cai albi (62 sq.) sau, alături de Sraoša şi Rašnu, parcurgând noaptea pământul şi nimicindu-i pe *daēva* (95-101), sau urmărindu-i pe aceia care nu-şi respectă legămintele (104-111). Şi mai semnificative încă sunt etapele înălţării lui Mithra la rangul de Zeu Suprem. La început, Ahură Mâzda îl consacră pe Haoma în calitate de preot al lui Mithra şi Haoma îl adoră (88), adică îi oferă sacrificii. Apoi, Ahură Mâzda prescrie ritul propriu cultului lui Mithra (119-122) şi îl îndeplineşte el însuşi în Paradis, în Casa Cântecului (124). După această apoteoză, Mithra se întoarce din nou pe pământ pentru a-i combate pe *daĕva*, în vreme ce Ahură Mâzda rămâne în Casa Cântecului, întâlnirea dintre Ahură Mâzda şi Mithra pecetluieşte destinul divinităţilor demonice *daēva*. Mithra este slăvit ca lumina care iluminează întreaga lume (142-”). Şi imnul sfârşeşte cu aceste cuvinte: „prin planta *barsom* noi îi adorăm pe Mithra şi Ahură, glorioşii (Stăpâni) ai Adevărului, incoruptibili în veac: (noi adorăm) stelele, luna şi soarele. Noi îl adorăm pe Mithra, Domnul tuturor ţărilor” (145).

Mithra a fost promovat în mazdeism mai ales ca zeu victorios în lupta împotriva demonilor *daĕva* şi a necredincioşilor. Faptul că Ahură Mâzda îi transferă în întregime această funcţie indică o anumită tendinţă către *otiositas* a lui Ahură; dar, întrucât lupta împotriva forţelor Răului este obligaţia principală a mazdeismului, se poate interpreta imnul ca o „convertire” a lui Mithra, deci ca o victorie a Domnului.

110. Ahură Mâzda şi sacrificiul eshatologic

Procesul de sincretizare dintre vechea religie etnică şi mesajul lui Zarathustra se lasă descifrat în alte imnuri. Astfel, de exemplu, în *Yašt*, VID, dedicat lui *yazata* Tištrya

(personificarea stelei Sirius), Tištrya se plânge că n-a reuşit să-l învingă pe demonul Apaoša – care închidea Apele şi ameninţa să ruineze întreaga Creaţiune – pentru că oamenii îl ignorau în riturile lor. Atunci Ahură Mâzda îl venerează pe Tištrya, oferindu-i un sacrificiu (*yasna*) v drept urmare, acesta iese învingător din lupta împotriva acelui *daĕva* şi asigură belşugul pământului. Ahură Mâzda sacrifică şi lui Anāhita şi o roagă „să-i acorde această favoare: să-l pot face pe piosul Zarathustra să gândească, să vorbească şi să acţioneze conform Religiei celei Drepte" (*Yt.*, 5: 17-19). În plus, Stăpânul înţelept sacrifică lui Văyu şi îl roagă „să-i acorde această favoare", să poată doborî creaturile lui Angra Mainyu (Yt15: 3). La fel de neaşteptată este declaraţia lui Ahură Mâzda că, fără ajutorul primit de la Fravaši – sufletele preexistente ale oamenilor – omenirea şi animalele ar fi dispărut şi lumea materială ar fi căzut sub împărăţia Minciunii (*Yt.*, 13: 12).

Zaehnei[521] vede în aceste texte o contrazicere a doctrinei lui Zarathustra, şi anume autoumilirea lui Ahură Mâzda, care nu numai că venerează fiinţe subordonate, dar le şi cere ajutorul. Într-adevăr, importanţa decisivă acordată ajutorului Fravasilor reaminteşte un anumit tip de *deus otiosus*, când Creatorul pare să sufere de o „oboseală mentală", care-l obligă să facă apel la anumite animale şi chiar la adversarul său[522]. Dar faptul că Ahură Mâzda venerează *iyaz-*) cutare ori cutare zeu oferindu-i sacrificii (*yasna*) nu implică în mod necesar că se plasează pe o poziţie de subordonare. *Yašt* subliniază puterea creatoare a riturilor şi a liturghiei, prezentându-l pe Ahură Mâzda în funcţia sa sacerdotală[523]. Oferindu-i un sacrificiu, Ahură Mâzda înzeceşte forţa magico-religioasă a

---

521 Dawn and Twilight, p. 81.

522 E vorba, în acest caz, de un motiv cosmogonic „dualist", destul de cunoscut în folclorul Europei Orientale, al Asiei Centrale şi al Siberiei, dar atestat, de asemenea, în zurvanism; cf. M. Eliade, „Le Diable et le Bon Dieu,((De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 84 sq.) [trad. românească, pp. 87 sq. — nota trad.].

523 Cf. G. Gnoli, „Note su Yasht VIII", pp. 95 sq.

destinatarului. Ceea ce reiese din imnuri este mai ales importanţa excepţională a sacrificiului, concepţie, desigur, indo-iraniană, dar care se dezvoltă mai ales în *Brahmana*, şi care va deveni tot mai centrală în mazdeism.

Ca şi la alţi indo-europeni, focul ritual joacă rolul capital. *Yasna* „este esenţialmente un sacrificiu *haoma* îndeplinit înaintea focului" (Duchesne-Guillemin, p. 71). Întreţinerea, purificarea şi întemeierea focurilor sacre au luat, în mazdeism, proporţii necunoscute altundeva. Pentru orice rege mazdean, actul religios prin excelenţă constă în a întemeia un foc, adică în a ridica un templu, a-l înzestra cu venituri şi a numi preoţi care să-l slujească[524]. Deşi Zarathustra ar fi condamnat anumite sacrificii sângeroase, nu este sigur că le-ar fi respins pe toate. Oricum, sacrificiile animale sunt cunoscute în Avesta (*Yasna*, II: 4; *Yašt*, 8: 58). În plus, ele sunt din abundenţă atestate sub Ahemenizi, în epoca părţilor şi sub Sassanizi51.

S-a văzut (104) în ce sens Zarathustra – care se numeşte pe el însuşi Saošyant şi strigă: „să putem fi noi cei care vom înnoi existenţa aceasta" (*Yasna*, 30: 9) – a revalorizat vechiul scenariu mitico-ritual care asigura reînnoirea Lumii prin repetiţia anuală a cosmogoniei. În zoroastrism, intenţia eshatologică a sacrificiului este continuu întărită, fără că valoarea cosmică prin aceasta să se şteargă. Se poate discerne un proces analog cu, jstoricizarea" ritmurilor şi fenomenelor cosmice în iahvism (57). Lupta cu monştrii şi alte teme eroice tradiţionale sunt interpretate ca momente ale dramei eshatologice mazdeene, anume luptă împotriva demonilor *daēva*, aşteptarea şi pregătirea înnoirii universale (*frašō-kereti*). Întrucât Lumea era simbolic recreată şi Timpul reînnoit prin ritul de Anul Nou, până la urmă a început a se situa înnoirea eshatologică în cadrul aceluiaşi scenariu. Sacrificiul săvârşit de către preotul zoroastrian anticipează sacrificiul final prin care Saošyant va efectua înnoirea. Prin urmare, oficiantul se identifică cu Saošyant şi implicit cu Zarathustra52.

524 Duchesne-Guillemin, La religion. p. 84, n.i. (bibliografie).

Mai târziu, cele două intenţii ale sacrificiului – eshatologică şi cosmogonică – sunt din nou unite. Tradiţia păstrată în textele pehlevi citează o serie de sacrificii prin care Ahură Mâzda a creat Cosmosul, omul primordial şi pe Zarathustra53. Înnoirea eshatologică va avea loc în timpul sărbătorii de Anul Nou, şi atunci morţii vor învia, vor fi judecaţi şi în cele din urmă „imortalizaţi”. Să reţinem că înnoirea universală, ca şi Creaţia originală, de altfel, va fi rezultatul unui sacrificiu. Textele pehlevi evocă în amănunţime sacrificiul final care va fi îndeplinit de către Saošyant şi de către ajutoarele sale şi la care vor participa Ohrmazd şi spiritele Ameša Spenţă, şi în urma căruia oamenii vor învia şi vor deveni nemuritori, şi Universul întreg va fi radical regenerat54.

Se vede în ce sens a utilizat zoroastrismul valorile arhaice ale sacrificiului: Zarathustra proclamase un „război sfânt” împotriva forţelor Răului; fiecare credincios, alegând Dreapta Religie, era chemat să combată demonii *daēva*, să „cureţe” lumea de demoni; cu alte cuvinte, el colabora la opera de însănătoşire universală a lui Ahură Mâzda şi a arhanghelilor săi. Funcţia răscumpărătoare a Dreptei Religii a fost întărită treptat prin glorificarea puterii creatoare a ritului. Deoarece scopul ultim era regenerarea universală, a fost valorizată funcţia fundamentală, cosmogonică a sacrificiului: într-adevăr, înnoirea eshatologică nu numai că „salvează” omenirea, ci o făureşte din nou, săvârşind învierea trupurilor. Acest lucru presupune o nouă Creaţie, indestructibilă, incoruptibilă. După cum vesteşte *Yašt*, 19: 90: „Lumea materială nu se va stinge… Minciună va pieri”.

111. Călătoria sufletului după moarte

Riturile funerare, mitologiile morţii, concepţiile în legătură cu postexistenţa sufletului se schimbă încet, în ciuda reformelor şi convertirilor. Adică numeroase informaţii furnizate de textele avestice şi pehlevi sunt valabile şi pentru epoca prezarathustriană. Ritul atestat în

Iranul occidental, anume, incinerarea trupurilor şi înmormântarea cenuşii într-o urnă, s-a răspândit cu zoroastrismul şi în alte regiuni. Şi mai arhaic era un obicei specific stepelor din Asia Centrală:

51 *Ibid.*, pp. 100 sq. Vezi, mai sus, 103.

52 M. Molć, *Culte*, *mythe et cosmologie*, p. 134. Saošyant şi Mântuitomi final, identificat cu Zarathustra şi, după anumite tradiţii târzii, coborând din sămânţa Profetului, miraculos conservată în lacul Kasaoya.

53 Cartea *Rivayăt* pehlevi 16 B, fragment tradus de către M. Molć, op. cit. Pp. 126 sq.

54 Vezi textele traduse de M. Molé, pp. 87 sq., 90,126 sq. Etc.

expunerea cadavrelor într-un loc anume, unde erau devorate de către vulturi şi câini[525]. Iranienii din est practicau bocetele rituale şi îşi administrau lovituri puternice, ajungând chiar până la sinucidere. Dar zoroastrismul interzice drastic „plânsetele şi bocetele", declarându-le născocirea lui Angra Mainyu[526].

Cât priveşte experienţele sufletului după moarte, se regăsesc anumite motive familiare: traversarea unui pod, ascensiunea cerească, judecata, dar şi tema întâlnirii cu Şinele. Un poem care făcea parte din *Hădŏxt Nask* (*Yašt*, XXI-XXD) relatează că sufletul (*urvan*) dreptului rămâne pe lângă corpul lui timp de trei zile. Către sfârşitul celei de a treia nopţi un vânt parfumat se iscă din sud şi *dãenă* mortului apare „sub forma unei frumoase fecioare, iradiind, cu braţe albe, viguroasă, cu mândră înfăţişare, dreaptă, mare, cu sânii săltaţi... având cincisprezece ani" (*Hădŏxt Nask*, 9). Revelându-i mortului adevărata sa identitate, *dãenă* adaugă: „Eram vrednică de iubit, tu m-ai

525 H.S. Nybcrg, Die Religionen d. alten Irans, p. 310; G. Widengren, Les religions de l'lran, p. 53.

526 H.S. Nyberg, op. cit., pp. 316 sq.

făcut şi mai plăcută prin gândurile tale bune, cuvintele tale bune, faptele tale bune, religia ta bună; frumoasă fiind, tu m-ai făcut şi mai frumoasă; demnă de dorit, tu m-ai făcut şi mai dorită…" (*ibid.*, 14). Apoi din patru salturi sufletul traversează cele trei sfere cereşti[527] şi atinge „Luminile fără de început" (*ibid.*, 15), adică Paradisul. Un mort se interesează de chipul în care a trecut „de la existenţa corporală la cea spirituală, de la existenţa plină de primejdii la cea fără primejdie" (*ibid.*, 16), dar Ahură Mâzda intervine: „Nu îl întreba, căci tu îi aminteşti drumul îngrozitor, primejdios, legat de despărţire, prin care el a trecut, şi care constă dintr-o despărţire a corpului şi a conştiinţei" (*ibid.*, 17) – aluzie la încercările dramatice ale călătoriei[528]. Ahură Mâzda porunceşte să i se dea „untul primăverii"[529], care este pentru cel drept, „hrana de după moarte" (*ibid.*, 18). Dimpotrivă, sufletul păcătosului întâlneşte în vântul de nord o zmeoaică îngrozitoare şi ajunge în lăcaşul Beznelor fără început, unde Angra Mainyu ordonă să i se dea venin (*ibid.*, 20-35).

Să reţinem trăsăturile caracteristice: 1) sufletul îşi întâlneşte *dăenă*, adică Şinele propriu[530], care îi preexista („Eram vrednică de iubit"), dar care este în acelaşi timp rezultatul activităţii sale religioase pe pământ („tu m-ai făcut şi mai vrednică de dragoste…"); 2) *dăenă* se înfăţişează într-o formă feminină arhetipală, continuând să-şi păstreze o aparenţă concretă; 3) e vorba, desigur, de o concepţie indo-iraniană, întrucât ea se regăseşte în

---

527 Acestea sunt sferele stelelor, a lunii şi a soarelui, desemnate în text prin „Bine gândit", „Bine spus" şi „Bine făcut"; cf. G. Widengren, op. cit., p. 125, referindu-se la W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele", pp. 25 sq.

528 Suntem mai bine informaţi cu privire la aceste încercări în texte târzii, ca Mēnōk i Xrat. II, 115-117 şi 151-153; cf., de asemenea, N. Soederblom, La vie future d'après le mazäéisme, pp. 91 sq.; J.D.C. Pavry, Doctrine, pp. 19,62 sq.

529 Asupra semnificaţiei religioase a „untului primăverii", cf. G. Widengren, op. cit., p. 126.

530 Despre dăenă, vezi G. Gnoli, „Questioni sull'interpretazione…", pp. 361 sq.

Kăuşitakī-Upanişad, 1,3-6: sufletul celui care se angajează pe „drumul zeilor” (*devayăna*) este primit, printre alte zeităţi, de Mânaşi („înţeleapta”) şi de Căkshushï („Clarvăzătoarea”), traversează apoi un lac şi un râu, pătrunde într-o cetate şi ajunge înaintea lui Brahman care-l întreabă: „Cine eşti?”[531]

Nicio aluzie la Podul Cinvat în *Hădŏxt Nask*. Totuşi Zarathustra vorbeşte pe larg despre aceasta (103). E vorba de o concepţie indo-iraniană, cunoscută de alte popoare indo-europene, şi atestată şi în alte părţi în istoria religiilor. Descrierea clasică[532] relatează cum soseşte *dăenă* împreună cu câinii ei şi însoţeşte sufletul celui bun până la Podul Cinvat, peste Hara Berezaiti, Muntele Cosmic (în fapt, Podul – care se găseşte în „Centrul Lumii” – şi leagă Cerul de Pământ). Întâmpinate de Vohu Manah, sufletele trec prin faţa lui Ahură Mâzda şi a spiritelor Ameša Spenţă. Despărţirea răilor de buni are loc fie înainte de Pod, fie la intrarea pe el. Cât priveşte judecata sufletului, de care ne vorbesc textele pehlevi şi în care judecători sunt Mithra însoţit de Sraoša şi de Rašnu (înarmată cu o balanţă), ea este necunoscută în textele *găthă*. Ea e de altfel de prisos în scenariu: trecerea Podului, comparabilă cu o încercare iniţiatică, constituie în ea însăşi judecata, căci, după o concepţie destul de răspândită, Podul se lărgeşte sub picioarele dreptului şi devine că tăişul unei lame când se apropie un necredincios.

112. Învierea corpurilor

531 Cf. Stig Wikander, Vŭyu, pp. 47 sq. G. Widengren (<op. cit., pp. 57 sq.) reaminteşte că Dătistŭn i Denik. XXIV, 5 o numeşte pe tânăra fecioară „vistiemica faptelor bune", la fel cum după textul buddhist Dhammapada 219 sq., cei virtuoşi „sunt primiţi de faptele lor bune ca şi cum ar fi rudele lor cele mai apropiate". Călătoria cerească a mortului este întru totul asemănătoare ascensiunii extatice a sufletului în sfera stelară, cea lunară, apoi cea solară înainte de a ajunge în Rai (garôdmân), ascensiune relatată în opera târzie Ardai Viraz Namak.

532 Vidćvddt. 19:28-32; N. Soederblom, op. cit., pp. 89-90. După Vidćvddt 13:19, câinii păzeau podul; cf. câinii lui Yama.

Şi mai superficial atinse de zoroastrism sunt miturile şi credinţele eshatologice cristalizate în jurul lui Yima. În vreme ce în India Yama inspira mai ales mitologia Celui dintâi Mort, în Iran, Yima devine întâiul Rege şi modelul suveranului perfect. Pentru problema înfăţişată în acest capitol, e de ajuns să reamintim că tradiţia iraniană asociază paradisul originar cu domnia lui Yima: timp de mii de ani moartea şi suferinţa nu au existat şi oamenii rămâneau veşnic tineri[533]. Dar când Yima a început să rostească minciuni, *xhvarena*-ul său l-a părăsit şi în cele din urmă el însuşi a pierdut nemurirea[534].

Un alt mit eshatologie, deşi independent la început, a fost integrat de către teologia zoroastriană în mitologia lui Yima: Ahură Mâzda îl previne pe Yima că o iarnă de trei ani va nimici întreaga viaţă pe pământ, şi îi cere să construiască o incintă (*vara*), în care va salva pe oamenii cei mai buni şi prăsila tuturor speciilor de animale. *Vară* a fost imaginată drept un lăcaş subteran, căci nici soarele, nici luna, nici stelele nu strălucesc acolo[535]. E vorba de o eshatologie arhaică, poate indo-europeană (cf. Iarna Fimbul, în tradiţia germanică), dar care nu corespunde deloc viziunii zoroastriene. Se înţelege totuşi de ce s-a introdus Yima în acest scenariu mitologic despre sfârşitul lumii: el era regele fabulos al Vârstei de Aur, şi în *vara* erau păstrate, mai exact „salvate", seminţele unei umanităţi viitoare, gata să cunoască, după catastrofa eshatologică, existenţa paradisiacă a „începuturilor".

O altă idee eshatologică vine să se adauge, aceea a învierii corpurilor. Credinţa pare destul de veche, dar ea

---

5336 ? Yasna, 9: 4 sq.; vezi alte referinţe în N. Soederblom, op. cit., pp. 175 sq. şi A. Christensen, Les Types du premier homme..., II, pp. 16 sq.

534 Vezi A. Christensen, op. cit.,passim., şi G. Dumézil, Mythe et épopée, II, pp. 282 sq.

535 Videvdût. II, 20-32; cf. N. Soederblom, op. cit., pp. 172 sq. Vezi şi Bundahisn, XXXIX, 14: Mćnòk i Xrat, LXII, 15; G. Dumézil, op. cit., II, pp. 247 sq.

este în mod expres proclamată în *Yašt*, 19,11 şi 89 (cf. Şi *Yt.*, 13,129), care vorbeşte despre „învierea morţilor" în legătură cu venirea celui „Viu", adică a lui Saošyant anunţat de Zarathustra. Resurecţia se încadrează deci în înnoirea finală, care implică, de altfel, judecată universală. Mai multe idei, dintre care unele destul de vechi, se articulează acum într-o viziune eshatologică grandioasă: lumea, radical şi complet reînnoită, reprezintă, în fond, o nouă Creaţie care nu va mai fi alterată de asaltul demonilor; învierea morţilor, recrearea efectivă a trupurilor, echivalează cu o cosmogonie, în virtutea paralelismului microcosm-macrocosm, concepţie arhaică comună la mai multe popoare indo-europene, dar care a cunoscut o dezvoltare considerabilă în India şi în Iran.

Aşa cum am văzut (cf. 104), înnoirea finală, prefigurată deja în liturghia celebrată de Zarathustra, este anticipată în ritualurile de Anul Nou (*Nawrōz*). Tradiţia a sfârşit prin a situa în jurul Anului Nou cele trei evenimente hotărâtoare ale dramei cosmice şi umane: creaţia, revelaţia „religiei" şi înnoirea eshatologică[536]. Dar, întrucât anul întruchipează totalitatea timpului cosmic, ultimele zece zile ale fiecărui an anticipează întrucâtva drama eshatologică. Este intervalul fabulos, în care sufletele se reîntorc pe pământ: un *Yašt* (13: 49-52) îi invocă pe Fravaši[537] care circulă liber în timpul ultimelor zece zile ale anului. Credinţa este universal răspândită, dar zoroastrienii, ca şi alţi teologi de dinainte şi de după ei, o încadrează într-un sistem mai vast: conform tradiţiei pehlevi, Ohrmazd a săvârşit crearea omului în aceste ultime zece zile ale anului; prin urmare, spiritele Fravaši sosesc pe pământ în momentul creării omului şi revin la

536 Cf. M. Molé, Culte, mythe et cosmologie, p. 120.

537 Fravaši sunt sufletele celor drepţi şi în acelaşi timp arhetipurile lor celeste. în calitate de „îngeri păzitori" ai credincioşilor, fravaši luptă împotriva încarnărilor Răului; izvoarele târzii îi descriu ca pe nişte cavaleri înarmaţi ocrotind Cerul; cf. G. Widengren, Religions de l'lran, p. 39. Figura complexă a acestor fravaši pare a fi rezultatul unui lung proces de sincretism religios.

sfârşitul vremilor, în timpul învierii corpurilor[538].

Textele târzii dezvoltă paralelismul între sărbătorile de Anul Nou şi înnoirea eshatologică, în care va avea loc învierea. Cu prilejul fiecărui An Nou se primesc veşminte noi, tot astfel cum, la sfârşitul Vremii, Ohrmazd le va da celor înviaţi veşminte strălucitoare[539]. Aşa cum am văzut (104), înnoirea universală şi învierea trupurilor vor avea loc, ca urmare a sacrificiului împlinit de către Saošyant, asistat sau nu de Ahură Mâzda. Acest sacrificiu eshatologic repetă întrucâtva sacrificiul cosmogonic; de aceea, el este la fel de „creator". Resurecţia şi corolarul ei, indestructibilitatea corpurilor, reprezintă o dezvoltare îndrăzneaţă a gândirii eshatologice a lui Zarathustra; e vorba, în fond, de o nouă concepţie a nemuririi[540].

CAPITOLUL XIV

RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR ŞI A PROFEŢILOR

113. Regalitatea: apogeul sincretismului

„Iar dacă a îmbătrânit Samuel, a pus pe fiii săi judecători peste Israel". Dar fiii săi nu-i urmează exemplul, şi atunci bătrânii vin să-l găsească şi îi spun: „Pune peste noi un rege, ca să ne judece acela, ca şi pe celelalte popoare" (I *Regi*, 8,1-5). Regalitatea era, aşadar, o instituţie străină. Unii adversari nu şi-au precupeţit criticile, căci în ochii lor doar Iahve singur era regele lui Israel. Totuşi, de la început, regalitatea i-a fost plăcută lui Iahve. Când a fost uns de către Samuel, Saul a primit „spiritul lui Iahve" (I *Regi*, 10, 6). Căci regele era „unsu1" (*mâšiah*) Domnului (I *Regi*, 24,7,11; 26,9,11,16,23 etc.); el

538 Vezi textele citate de M. Molé, op. cit., p. 109.

539 Saddar Bundeheš, 32-37, tradus de Molé, p. 111.

540 Cele două creaţii — „spirituală" (minōk) şi materială (gitik) — ca şi mitologia Omului Primordial (Gayomart) vor fi discutate în cea de a IH-a parte.

era adoptat de Iahve, devenea întrucâtva fiul lui: „Eu voi fi aceluia tată, iar el îmi va fi fiu” (II *Regi*, 7,14). Dar regele nu a fost născut de Iahve, el nu e decât recunoscut, „legitimat” printr-o declaraţie specială[541]. Iahve îi acordă dominaţia universală (*Psalmul* 71: 8) şi regele stă pe un tron alături de Dumnezeu (*Ps*. 109: 1 şi 5; I. *Cronici*, 28: 5; 29: 23 etc.). Suveranul este reprezentantul lui Iahve; prin urmare, el aparţine sferei divine. Dar poziţia unică a lui Iahve face imposibilă „divinizarea” regelui[542]: acesta e prin excelenţă „servitoru1” lui Iahve (cuvântul e aplicat de 60 de ori lui David).

Ceremonia încoronării comportă, alături de alte rituri, oncţiunea, proclamarea regalităţii şi întronarea[543]. Ca reprezentant al lui Iahve, regele lui Israel, la fel ca şi suveranii Orientului antic, trebuie să menţină ordinea cosmică (*Ps*. 2: 10-12), să impună dreptatea, să-i ocrotească pe cei slabi (*Ps*. 72: 1 sq.), să asigure fertilitatea ţării: „Ca să se pogoare dreptatea ca ploaia peste câmpul cosit... În ţară va fi belşug de pâine, până şi pe vârfurile munţilor!” (*Ps*. 71: 16,6). Se recunosc imaginile tradiţionale ale unei domnii „paradisiace”, imagini pe care profeţiile mesianice le vor relua cu strălucire. (De altfel, aşteptarea regelui ideal, *Mesia*, este solidară cu ideologia regală.) Regalitatea a fost interpretată ca o nouă alianţă între Iahve şi dinastia lui David, prelungire a legământului de pe Sinai. În această *valorizare a unei instituţii străine, ca un nou act al istoriei sfinte*, trebuie văzută originalitatea ideologiei regale israeliene[544].

---

541 Cf. G. Fohrcr, History of Israelite Religion. p. 147. Poporal lui Israel era, de asemenea, „fiul" lui Iahve (G. Fohrer, op. cit., pp. 185 sq.).

542 Chiar în texle atât de strâns legate de regalitate cum sunt Psalmii, Iahve şi nu regele deţine un rol central (G. Fohrer, op. cit., p. 150).

543 Vezi textele ciute şi discutate de H. Ringgren, La religion d'Israel, pp. 236 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.

544 G. von Rad, Old Testament Theology, 1, pp. 319 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 252.

Solomon a clădit Templul de la Ierusalim lângă palatul regal; el asociază astfel cultul sanctuarului monarhiei ereditare. Templul devine reşedinţa lui Iahve printre israeliţi. Chivotul legii, care însoţea până atunci armatele, este aşezat în obscuritatea „Sfintei Sfintelor" (*debir*). Dar din sanctuarul său, sfinţenia lui Iahve iradiază peste oraşul şi pământul întreg (*Ps*. 14: 1; 23: 3; 45: 5; Isaia, 31:4; 48: 2 etc.). Muntele Sion pe care a fost ridicat Templul este un Centru al Lumii[545]. Templul din Ierusalim devine sanctuarul naţional, şi cultul regal se identifică cu religia de stat. Oficiul constă în ritualuri mijlocitoare şi expiatoare pentru colectivitate, dar el comportă şi rugăciuni publice pentru rege, pentru gloria sa şi pentru exercitarea dreptăţii sale care asigură „pacea poporului" şi prosperitatea universală (*Psalmii* 19 şi 71). În cele din urmă, *opera liturgică reînnoieşte structurile lumii*.

Aşa cum Templul a fost construit după un model străin, cultul a împrumutat forme canaaneene. Sincretismul a atins proporţii necunoscute până atunci, căci monarhia încuraja fuziunea ideilor şi practicilor împărtăşite de cele două straturi ale populaţiei, israeliţii şi canaaneenii. În plus, Solomon a acceptat cultele nevestelor sale străine şi a permis construirea de sanctuare în cinstea zeilor lor (în *Regi*, 1: 6-7), Regii se considerau şefii religiei de stat. Dar suntem puţin informaţi asupra funcţiei lor sacerdotale. Când Arca (Chivotul) a fost transportată la Ierusalim, David s-a manifestat ca un preot: el a dansat în faţa Arcei, a oferit „holocauste înaintea lui Iahve... şi a binecuvântat poporul în numele lui Iahve Sabaoth" (II *Regi*, 6: 16-18). Tot astfel, Solomon a binecuvântat Adunarea în timpul sfinţirii Templului (HI *Regi*, 8: 14). Iar *Psalmul* 109: 4 îl proclamă pe rege „preot în veac după rânduiala lui Melchisedec". Dar cu alte ocazii regii au fost criticaţi pentru că au săvârşit rituri rezervate preoţilor. Foarte probabil că regele juca un rol în ceremoniile de ispăşire de Anul Nou. Pe de altă parte, unii Psalmi par să

545 Asupra importanţei acestui simbolism pentru gândirea ulterioară, vezi M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, cap. I.

se raporteze la un ritual de moarte şi înviere simbolică a regelui. Se poate deci presupune o relaţie între sărbătoarea de Anul Nou – comportând o reactualizare simbolică a Creaţiei – şi ritualul „morţii şi învierii" regelui[546].

La moartea lui Solomon, regatul s-a scindat în două: acela de la nord, sau al lui Israel, şi regatul de sud, sau al lui Iuda. Deoarece Chivotul a rămas la Ierusalim şi triburile din nord nu mai aveau acces la sanctuarul comun, Ieroboam, primul rege al lui Israel, a fundat două sanctuare, la Bethel şi la Dan, unde Iahve era adorat sub formă a doi viţei de aur (HI *Regi*, 12: 28-29). Este posibil ca statuile tauromorfe să fi servit de lăcaş Dumnezeului nevăzut. E vorba totuşi de o influenţă canaaneeană care viola interdicţia „chipului cioplit", şi această inovaţie, vecină cu apostazia, a agravat neînţelegerea dintre cele două regate[547].

114. Iahve şi creatura să

Un întreg grup de psalmi, „Psalmii de întronare", îl exaltă pe Iahve ca Rege. El este „mare împărat peste toţi Dumnezeii" (95: 4); „Iahve domneşte. Să tremure popoarele... Puterea Regelui stă în iubirea dreptăţii; tu ai întemeiat legea, judecata şi dreptatea" (98: 1 şi 4). Dar ideea de regalitate divină nu depinde de instituţia monarhiei. Concepţia este arhaică: Dumnezeu este stăpânul lumii pentru că el a creat-o. Iahve a învins monstrul primordial (Rahab, Leviathan, Tannin Dragonul), simbol al Haosului. În calitate de Cosmocrator, Dumnezeu locuieşte în Cer şi îşi manifestă prezenţa ori voinţa în fenomene meteorologice – fulgere, tunete, ploaia. Am

546 Cf. G. Ahlström, Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Rituel des leidenden Königs, pp. 143 sq.; G. Widengren, Sakrales Kõnigtum, pp. 15 sq.; H. Ringgren, op. cit., pp. 249 sq.; G. Fohrer, op. cit., pp. 142 sq.

547 E important de amintit cft în timp ce monarhia ereditară a dinastiei davidice s-a menţinut în sud, în nord regalitatea a fost mai mult sau mai puţin charismatică; cf. H. Ringgren, op. cit., pp. 76 sq.

amintit deja atributele sale contradictorii (59), formulă binecunoscută a „totalităţii". Iahve împarte binele şi răul, dă viaţă şi dă moarte, înjoseşte şi înalţă (I *Regi*, *2*: *6* sq.). „Mânia" să este de temut, dar el este şi mărinimos. Iahve este prin excelenţă „sfânt" (*qâdos*), adică e inaccesibil şi periculos totodată, şi aduce salvarea[548].

Creator şi Rege al Lumii, Iahve este, de asemenea, Judecătorul Creaţiei sale. „La timpul hotărât, voi judeca cu dreptate" (*Ps*. 74: 2). El judecă întru dreptate (*Ps*. 95: 10). „Dreptatea" să, în acelaşi timp morală, cosmică şi socială, constituie legea fundamentală a Universului[549]. Iahve este „Dumnezeul cel Viu", altfel spus el se deosebeşte atât de idolii care „nu grăiesc", şi „sunt purtaţi pentru că nu sunt în stare se meargă" (*Ieremia*, 10: 5), cât şi de oamenii „asemănători cu iarba câmpului" (*Ps*. 102:15). Omul este şi el o făptură vie (*nefeŠ*), deoarece Dumnezeu i-a insuflat „suflu" sau „spirit" (*rûah*), dar existenţa sa este scurtă. În plus, în vreme ce Dumnezeu este spirit, omul este carne (*basar*). Această opoziţie nu implică deprecierea religioasă a trupului; ea subliniază precaritatea şi caracterul efemer al existenţei umane, în contrast cu atotputernicia şi eternitatea lui Dumnezeu. Distanţa incomensurabilă între aceste două moduri de a fi se explică prin faptul că omul este o creatură a lui Dumnezeu. El se distinge totuşi de alte creaţii, deoarece a *fost alcătuit dupŭ chipul* şi *asemănarea lui Dumnezeu* şi are stăpânire asupra Naturii.

Mortalitatea omului este consecinţa păcatului originar, anume a dorinţei lui Adam de a fi asemeni lui Dumnezeu (59). Textele biblice insistă asupra zădărniciei condiţiei umane. Omul din pământ a fost luat şi în pământ se va întoarce (*Facerea*, 3: 19). O viaţă lungă este bunul său cel mai de preţ. Ca în atâtea alte culturi tradiţionale, moartea este degradantă: ea reduce omul la o postexistenţă larvară în mormânt sau în *şeol*, regiune întunecată şi înfricoşătoare în adâncurile pământului.

548 H. Ringgren, op. cit., p. 86.

549 „Dreptatea" se apropie de mâsaru babilonian şi de ma'at egipteană; cf. H. Ringgren, Word and Wisdom, pp. 49 sq., 58.

Deoarece moartea este prin excelenţă negarea operei sale, Iahve nu domneşte în *şeol*. Prin urmare, moartea este lipsită de raporturi cu Dumnezeu, ceea ce constituie pentru credincios cea mai teribilă încercare. Totuşi Iahve este mai puternic decât moartea: dacă ar voi, el ar putea să-l smulgă pe om din mormânt. Unii psalmi fac aluzie la această minune: „Scos-ai din Şeol sufletul meu, mântuitu-m-ai de cei ce se pogoară în groapă" (29: 3); „De aceea nu voi muri, ci voi trăi...; De certat m-a certat Iahve, dar morţii nu m-a dat" (117:18). Sunt singurele aluzii la învierea morţilor înainte de robia babiloniană (587-538 î.Hr.) când o parte a populaţiei va fi supusă influenţei eshatologiei iraniene (cf. Partea a II-a)[550].

„Sclav" sau „servitor" al lui Iahve, omul trebuie să trăiască în frica de Dumnezeul său. Supunerea este actul religios perfect. Dimpotrivă, păcatul este nesupunerea, încălcarea comandamentelor. Totuşi, conştiinţa precarităţii nu exclude încrederea în Iahve, nici bucuria născută de binecuvântarea divină. Dar raporturile Dumnezeu-om nu depăşesc acest stadiu: *unio mystica* a sufletului cu Creatorul lui este de neconceput de teologia Vechiului Testament. Recunoscându-l drept creator şi suveran absolut, omul ajunge să cunoască cel puţin anumite atribute ale lui Dumnezeu. Deoarece Legea (*Tõrãh*) proclamă cu precizie voinţa divină, esenţialul este de a urma Comandamentele, adică de a se comporta în conformitate cu dreptatea sau justiţia (*sedhek*). Idealul religios al omului este de a fi „drept", de a cunoaşte şi a respecta Legea, ordinea divină. După cum spune profetul Miheia (6: 8): „Ţi s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Iahve cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire şi cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău". Păcatul face să se piardă binecuvântarea (*berâkhâh*).

---

550 Dar ideea învierii era deja pregătită de către teologie (atotputernicia lui Iahve) şi de anumite credinţe şi rituri canaaneene; cf. H. Riesenfeld, The resurrection în Ez. XXXVII, pp. 5 sq.; G. Widengren, Sakrales Königtum, p. 46; H. Ringgren, La religion d'Israël, p. 261.

Dar pentru că păcatul face parte din condiţia umană, şi deoarece Iahve, în ciuda severităţii sale, este milostiv, pedeapsa nu este niciodată definitivă.

115. Iov, dreptul pus la încercare

Un exeget considera că" întâlnirea dintre putere şi bunătate rezumă felul în care Vechiul Testament îl concepe pe Dumnezeu"[551]. E îndoielnic că toţi cititorii Cărţii lui Iov vor subscrie la această judecată. Povestea este de o tragică simplitate[552]: e vorba de lovirea unui om drept, de care Iahve era foarte mândru. „Uitatu-te-ai la robul meu, Iov?

— Se adresează Dumnezeu lui Satan, „acuzatorul" ceresc – că nu este niciunul ca el pe pământ fără cusur şi drept temător de Dumnezeu şi care să se ferească de ce este rău" (1:8). Dar Satan ripostează spunând că devoţiunea lui Iov se explică prin prosperitatea să, adică prin binecuvântarea divină, şi atunci Iahve îi dă voie „acuzatorului" să-l pună la încercare pe servul său cel mai credincios. Iov îşi pierde copiii şi averea, şi, lovit de „bubat negru din tălpile picioarelor până în creştetul capului", îşi găseşte culcuş în locul unde se aruncau gunoaiele. Se plânge, blestemându-şi ziua în care s-a născut, dar nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Trei prieteni se apropie şi cuvântându-i îndelung, încearcă să-i arate că prin însuşi faptul că *suferă* deci e *pedepsit*, vina să e dovedită. Prin urmare, el trebuie să recunoască şi să-şi mărturisească „păcatele". Dar Iov respinge explicaţia nefericirii sale prin doctrina retribuţiei. El ştie că „omul nu poate avea dreptate împotriva lui Dumnezeu" (9: 2) că Iahve „nimiceşte deopotrivă şi pe cel desăvârşit şi pe cel viclean" (9: 22); totuşi, adresându-se lui Dumnezeu, el îndrăzneşte să-i zică: „Tu ştii bine că sunt nevinovat şi că nimeni nu mă poate scăpa din mâna ta!" (10: 7). El nu înţelege de ce

551 A. Weiscr, Die Psalmen (1950), p. 308, ciut de H. Ringgren, p. 137.

552 Data redactării este incertă. Deşi textul aşa cum îl cunoaştem pare postexilic, conţinutul este vechi.

Dumnezeu se înverşunează împotriva propriei sale creaţii (10: 8-22), căci Iov nu se îndoieşte deloc de caracterul derizoriu al oricărei existenţe umane: „Vrei oare să înspăimânţi o frunză pe care o bate vântul, să te îndârjeşti împotriva unui păi uscat? 4 (13: 25). Dar el nu reuşeşte să identifice natura greşelii sale: „Câte greşeli şi câte păcate am săvârşit? Dă-mi pe faţă călcarea mea de lege şi păcatul meu!" (13: 23)[553].

Unul dintre prietenii lui Iov condamnă acest limbaj, căci, prin definiţie, creatura este vinovată: „Ce este omul ca să se creadă curat, şi cel născut din femeie ca să se creadă neprihănit, dacă Dumnezeu nu are încredere nici în sfinţii săi, şi dacă Cerurile nu sunt destul de curate înaintea ochilor săi?" (15:14-15). Dar Iov repetă că e vorba, în cazul său, de o hotărâre personală a lui Iahve, al cărei sens lui îi scapă (19: 6-7). Când un alt prieten îi vorbeşte de pedepsirea celor păcătoşi, Iov îi reaminteşte că răii, cei care nu îl slujesc pe Dumnezeu „rămân în viaţă" şi prosperă (21: 7-16). Dacă ar şti cum să ajungă la El, Iov ar deschide pricina sa în faţa lui Iahve, i-ar vorbi despre păcătoşii rămaşi nepedepsiţi – dar Domnul este depărtat, absent, invizibil (23, 24). Tocmai pentru că nu îşi părăseşte credinţa şi încrederea sa în Dumnezeu, Iov declară: „până când o fi să-mi dau duhul nu mă voi lepăda de nevinovăţia mea. Ţin cu tărie la dreptatea mea şi nu o voi lăsa să-mi scape; inima mea nu se ruşinează de zilele pe care le-am trăit" (27: 5-6). Totuşi Iov strigă şi Dumnezeu nu răspunde: „sunt în faţa ta şi tu nu mă vezi. Te-ai făcut cu mine fără milă..." (30: 20-21).

Un al patrulea prieten, Elihu, „foarte tânăr",

---

553 Imposibilitatea de a-şi înţelege vina constituie tema centrală a lamentaţiilor lui Iov. „Totuşi, împotriva sărmanului nu ridicam mâna mea când striga către mine,în nenorocirea lui. N-am plâns oare şi eu împreună cu cel care-şi ducea viaţa greu? Sufletul meu nu căina pe cel sărman?" (30: 24-25). „Umblat-am oare întru minciună şi picioarele mele au zorit întru înşelăciune?" (31: 5) „Datu-m-am oare în lături când săracul dorea ceva şi lăsat-am să se stingă de plânsete ochii văduvelor? Mâneam oare singur bucata mea de pâine şi orfanului nu-i dădeam din ea?" (31: 16-17; cf. 31: 19-34).

intervine cu violenţă. El e indignat că Iov a putut că zică: „Eu sunt curat, şi fără nicio vină; sunt fără de prihană şi n-am nicio greşeală” (33: 9). Căci, proclamă Elihu, „Dumnezeu nu filptuieşte răul, şi cel Atotputernic nu strâmbă dreptatea” (34:12); el nu îl loveşte pe omul fără pată (36: 5). După lungul discurs al lui Elihu[554], răspunsul lui Iahve dezamăgeşte prin caracterul său impersonal. Dumnezeu vorbeşte „din sânul vijeliei” (38:1), într-o veritabilă teofanie, dar el ignoră întrebările lui Iov. Iahve se mulţumeşte să-i reamintească atotputerea sa, opera sa cosmică, complexitatea Universului –, varietatea infinită a manifestărilor vieţii. După ce a evocat marile structuri cosmice şi legile care guvernează Cerurile şi Pământul, Iahve îi vorbeşte despre lei, ţapi şi alte făpturi cărora el le asigură viaţa şi înmulţirea după ce i-a modelat fiecăreia forma sa particulară şi modul său specific de comportare. Şi el conchide apostrofându-l: „Cel ce judecă pe Dumnezeu va răspunde ceva? 4 (40: 2). În zadar încearcă Iov să se refugieze în tăcere: „Am fost uşuratic, ce răspuns să-ţi mai dau? Voi pune mâna pe gura mea” (40: 4).

Într-un al doilea cuvânt, Iahve îi descrie pe larg fiara Behemot şi monstrul Leviathan. Răspunzându-i, Iov arată că a înţeles sensul secret al lecţiei lui Iahve: însăşi existenţa Universului este un miracol, modul de a fi al Creatorului desfide înţelegerea, ţelul actelor sale rămâne de nepătruns. „Ştiu că poţi să faci orice… Am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi pe care nu le ştiu… Din spusele unora şi altora auzisem despre tine, dar acum ochiul meu te-a văzut. Pentru aceea mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi în cenuşă” (42:1-6). În cele din urmă, Iov s-a recunoscut vinovat faţă de Dumnezeu. De îndată Dumnezeu i-a restaurat starea, i-a înapoiat îndoit toate averile şi Iov a trăit până la vârsta de o sută patruzeci de ani (42: 7-17).

---

554 Această cuvântare pare să fie o interpolare.
_ Cf. M. Eliade, Le mythe de Viternel retour, pp. 122 sq. Cu privire la „salvarea" timpului la „valorizarea" sa în cadrul istoriei sfinte israeliene, vezi ibidpp. 124 sq.

După trei milenii, această carte febrilă, enigmatică şi neliniştită continuă să pasioneze. Faptul că Dumnezeu s-a lăsat ispitit de Satan tulbură încă multe suflete naiv religioase. Totuşi, Iov l-a înţeles bine: dacă *totul* depinde de Dumnezeu, şi dacă Dumnezeu este impenetrabil, este imposibil să-i judecăm actele: este imposibil, aşadar, să-i judecăm atitudinea faţă de Satan. Lecţia secretă a lui Iahve depăşeşte „cazul Iov". Ea se adresează tuturor acelora care nu ajung să înţeleagă prezenţa – şi triumful – răului în lume. Pe scurt, pentru omul credincios, Cartea lui Iov *este* o „explicaţie" a răului şi a injustiţiei, a imperfecţiunii şi a terorii. Întrucât totul este vrut şi guvernat de Dumnezeu, tot ceea ce i se întâmplă credinciosului este încărcat de semnificaţie religioasă. Dar ar fi zadarnic – şi în acelaşi timp lipsit de pietate – să crezi că, fără ajutorul lui Dumnezeu, omul este capabil să sesizeze „misterul nedreptăţii.

116. Vremea profeţilor

„Acela care astăzi se numeşte «proroc» (*nâbî*), înainte se numea «văzător»" (I *Regi*, 9:9). În fapt, tradiţia de „vizionar" (*ro'êh*) din perioada nomadă a fost modificată, după cucerire, sub influenţa *nâbâim*-ilor, pe care israeliţii i-au găsit în Palestina. Către – 1000, „vizionarii" iahvişti (precum Nathan) şi *nâbâim*-ii coexistau încă (I *Regi*, 10: 5). Treptat, cele două funcţii au fuzionat şi rezultatul final a fost profetismul clasic vechi-testamentar. Ca şi *nâbâim*-ul, profeţii erau asociaţi sanctuarelor şi cultului şi aveau experienţe extatice.

Die şi Elisei ilustrează perioada de tranziţie, dar vocaţiile şi activităţile lor religioase anunţă de pe acum profetismul clasic, ūie îşi face apariţia în Regatul de nord, sub regii Ahab şi Ahazias (874-850). El se răscoală împotriva politicii lui Ahab. Acesta voia să-i integreze pe israeliţi şi pe canaaneeni acordindu-le drepturi egale şi încurajând sincretismul religios cu cultul lui Baal sau Malkart, cult protejat de regină Izabel, originară din Tyr.

Ūie îl proclamă pe Iahve suveran unic în Israel. Iahve, şi nu Baal, este cel care dă ploaia şi asigură belşugul ţării. În faimosul episod de pe muntele Cârmei, când Die se angajează în duel cu profeţii lui Baal ca să pună capăt unei secete de trei ani, el demonstrează neputinţa zeului canaanean de a aprinde altarul sacrificial, şi pornind de aici, de a aduce ploaia[555]. În plus, Die proferează violent la adresa regelui Ahab, care a ucis pe unul din supuşii săi pentru a-şi însuşi via acestuia, şi îi prevesteşte o moarte violentă (II *Regi*, 21). Faima postumă a lui Die îl apropie de Moise. Legenda ni-l arată răpit de Iahve la cer într-un car de foc (IV *Regi*, 2:2 sq.). Biografia lui Elisei, discipol şi succesor al lui Die, abundă în episoade miraculoase (cf. IV *Regi*, 2: 19) sq. 4: 1 sq. Etc.). Spre deosebire de Ilie, Elisei adună un grup de profeţi în jurul său. Dar, ca şi Die, el participă activ la viaţa politică, dă oracole regelui şi chiar îl întovărăşeşte la război (IV *Regi*, 3: 11).

Lăsând la o parte ghicitorii şi vizionarii ambulanţi, se disting două categorii de profeţi: primul grup este constituit de către profeţii cultuali: ei locuiesc în preajma templelor şi participă la rituri alături de preoţi[556]. Aceştia sunt profeţii de curte, asociaţi sanctuarelor regale. De multe ori ei prezic regelui victoria dorită (cf., de exemplu, DI *Regi*, 22). Această însemnată categorie de profeţi profesionişti îi cuprinde pe aceia care sunt cunoscuţi în Vechiul Testament, ca profeţi mincinoşi.

Mai important pentru istoria religioasă a lui Israel este al doilea grup, constituit de marii profeţi scripturari, de la Amos la „Al doilea Isaia”. Aceştia nu-şi proclamă mesajul în calitate de membri ai unei profesiuni, ci în numele unei vocaţii speciale. Ei nu reprezintă anumite clanuri sau anumite sanctuare, nici pe regi, ci se declară

---

555 Duelul face parte dintr-un război religios: aşa cum Izabel dăduse ordin să fie masacraţi profeţii lui Iahve, Ilie, după victoria sa, cere poporului să pună mâna pe cei 450 de profeţi ai lui Baal. Ilie „i-a dus Ia pârâul Chişonului şi i-a înjunghiat acolo" a» Regi, 18: 40).

556 Eşantioane din discursurile lor se găsesc în unii Psalmi (Ps. 2, 21; 81; 110; 132) şi în cărţile profeţilor Naum şi

trimişi ai lui Dumnezeu[557]. Vocaţia lor este decisă de un apel direct al lui Iahve. După cum relatează Ieremia: „Fost-a cuvântul Domnului către mine şi mi-a zis: «înainte de a te urzi în pântece te-am cunoscut; înainte de a ieşi din pântece, te-am sfinţit; şi te-am rânduit proroc pentru popoare»” (*Ier.*, I: 4 sq.). La rândul său, Isaia a văzut într-o zi în templu pe „Domnul Iahve stând pe un scaun înalt”, înconjurat de Serafimi, şi i-a auzit vocea zicând: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru noi?”. Isaia a răspuns: „Iată-mă, trimite-mă pe mine!” Şi Dumnezeu i-a poruncit ce să spună poporului (/., 6: l-l0). Apelul este ascultat în pofida opoziţiei auditoriului (cf. *Osea*, 9: 7; *Ezechiel*, 12: 21 sq.), dar se întâmplă ca propovăduirea să fie întreruptă prin forţă (*Amos*, 7: 10 sq.) sau de către profetul însuşi când el consideră că şi-a ratat misiunea (*îs. Y* 8: 16-18).

Toţi marii profeţi sunt sincer şi pasionat convinşi de autenticitatea vocaţiei lor şi de urgenţa mesajului lor. Ei nu se îndoiesc deloc de faptul că proclamă însuşi Cuvântul lui Dumnezeu, căci ei au simţit mâna lui Iahve ori spiritul său (*rûah*)[558] punându-li-se pe creştet. Posesia divină se manifestă uneori prin extaz, deşi exaltarea ori transa extatică nu pare indispensabilă[559]. Unii profeţi au fost chiar acuzaţi de „nebunie” precum Osea (9: 7): „profetul este un nebun, un rătăcit, omul cu Duhul lui Dumnezeu”, dar nu se poate vorbi de o adevărată afecţiune psihopatologică. Este vorba de zguduiri afective provocate de prezenţa terifiantă a lui Dumnezeu şi de gravitatea misiunii pe care profetul şi-a asumat-o. Fenomenul este bine cunoscut, de la „bolile iniţiatice” ale şamanilor până la „nebunia” marilor mistici din toate religiile. În plus, la

---

557 Cf. G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 237 sq. şi bibliografiile înregistrate la pp. 235 şi 238, n. 2.

558 Cf. S. Mowinckel, „The «Spirit» and the «Word» in the pre-exilic reforming prophets"; A. Haldar, Associations of cult prophets among the ancient Semites, pp. 115 sq.

559 Cf. bibliografiile înregistrate de H. Ringgren, La religion d'Israël, p. 268, n. 1 şi G. Fohrer, op. cit., p. 234, n. 17. Extazul era mai răspândit printre nâbîim (Fohrer, op. cit., p. 234).

fel ca şi „specialiştii sacrului” din societăţile arhaice şi tradiţionale, profeţii sunt înzestraţi cu facultăţi divinatorii[560] şi fac dovadă de puteri miraculoase de natură magică: el învie morţii, hrănesc mulţimile cu o cantitate minimă de alimente, îmbolnăvesc anumite persoane[561]. Numeroase gesturi îndeplinite de profeţi au o valoare simbolică: Die îşi aruncă mantaua peste Elisei (III *Regi*, 19: 19-21); ascultând porunca lui Iahve, Ieremia sparge un urcior de lut pentru a arăta ruina viitoare a lui Israel (Jer., 19: 10 sq.); el poartă un jug pentru a convinge poporul să se supună regelui Babilonului (27)[562].

Dar, oricare ar fi fost izvorul inspiraţiei lor (vis, viziune, auzire ori cunoaştere miraculoasă etc.), ceea ce primeau profeţii era întotdeauna cuvântul lui Iahve. Aceste revelaţii, directe, personale, erau evident interpretate în lumina credinţei lor profunde şi transmise după anumite modele tradiţionale.

Profeţii preexilici se caracterizează prin aceea că ei anunţă îndeosebi judecata Domnului împotriva lui Israel: Iahve va trimite cuceritori nemiloşi ca să-l nimicească: Domnul va folosi marile Imperii militare ca instrumente de pedepsire împotriva propriului său popor, care l-a trădat. Se poate descifra şi o promisiune de nădejde în această judecată teribilă? S-a crezut a se putea recunoaşte în profetismul vechi-testamentar o variantă a alternanţei bine cunoscute în Orientul Apropiat, între „vremi de restrişte” şi „vremi de bucurie”, dar această schemă nu pare să se aplice la toate exemplele invocate[563]. După cum vom vedea (118), singura speranţă rezidă în „rămăşiţa” poporului ales, care va supravieţui catastrofei. Cu această „rămăşiţă” Iahve va încheia un nou legământ.

---

560 Ilie prevede moartea iminentă a regelui Ohozia (IV Regi, I: 2 sq.); Elisei ştie unde să găsească apa în pustiu (IV Regi. 3: 16-17) şi ştie că regii au poruncit să-1 ucidă (IV Regi, 6: 32); el cunoaşte cuvintele pronunţate de regele Damascului în dormitorul său (IV Regi, 6: 32).

561 Vezi exemplele citate de G. Fohrer, p. 233.

562 Cf. G. Fohrer, Die symbolische Handlungen der Propheten.

563 Cf. H. Ringgren, op. cit., p. 271.

117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit

Amos şi-a împlinit propovăduirea sub domnia lui Ieroboam II (-780/782-733/746). El nu era un *nabi* de profesie. „Eram păstor şi cultivam sicomori. Şi de la turmă m-a luat Iahve şi mi-a zis: «Du-te şi proroceşte în poporul meu, Israel!»” (7: 14-15). El anunţă că Dumnezeu va judeca popoarele vecine – Damasc, Gaza şi Filistia, Tyr şi Fenicia – care au păcătuit împotriva moralei. Ceea ce înseamnă că toate neamurile se află sub jurisdicţia lui Iahve. Totuşi Amos tună mai ales împotriva lui Israel, a Regatului de nord, împotriva injustiţiilor sociale şi a infidelităţii sale religioase. Bogaţii „au vândut pe cel drept... şi zdrobesc în pulbere capul celui sărman” (2: 6-7). Dar bogăţiile lor vor fi nimicite (4: 7-11). În zadar aceşti păcătoşi sătui îşi înmulţesc jertfele. Amos aude şi repetă cuvintele lui Iahve: „Urât-am, dispreţuit-am prăznuirile voastre... Când îmi veţi aduce arderi de tot şi prinoase nu le voi binevoi şi la jertfele de mântuire grase ale voastre nu voi pleca ochii” (5: 21 sq.). Ceea ce aşteaptă Domnul de la credincioşii săi este judecată şi dreptatea (5: 24-25).

Pe de altă parte, cultul a fost alterat de către introducerea elementelor orgiastice canaaneene (5:26; 8:14). Venerarea pur exterioară a locurilor sfinte este zadarnică. „Veniţi la Betel şi păcătuiţi şi în Ghilgal înmulţiţi fărădelegile!” (4: 4). Numai o reîntoarcere la credinţă poate aduce salvarea: „Căutaţi binele şi nu răul, pentru ca să fiţi vii, şi astfel Iahve, Dumnezeu Savaot, va fi cu voi precum ziceţi că este!... Poate că Iahve se va milostivi de cei rămaşi ai lui Iosif1 (5:14-15)[564].

Ca şi Amos, Osea, contemporanul său mai tânăr, predică în Regatul de nord. Vocaţia sa şi sensul mesajului

---

564 Oracolele de restaurare şi de fecunditate paradisiacă, ce încheie cartea (9: 11-15) contrastează atât de puternic cu condamnarea de atâtea ori repetată, încât te poţi îndoi de autenticitatea lor: cf. H. Ringgren, op. cit., p. 280: totuşi, G. von Rad le consideră drept autentice, Old Testament Theology, II, p. 138.

său profetic par legate de vicisitudinile căsătoriei lui. Dar interpretarea câtorva din aluziile care se găsesc în textul discursurilor sale este foarte controversată. În prima sa expunere (I: 2-9), Iahve i-a poruncit să se însoare cu „o femeie desfrânată", ce îi va naşte copii, cărora le va da nume simbolice – „Ne-Iubita" şi „Nu Este Poporul Meu" – pentru a proclama în mod public că Iahve nu mai iubeşte poporul lui Israel şi că acesta nu mai e poporul său. În a doua povestire (3: 1 – 5), Iahve îi spune să se căsătorească, a doua oară, cu „o femeie desfrânată, iubită de un ibovnic aşa precum Iahve, Dumnezeu Savaot, iubeşte pe Israel deşi ei se întorc spre dumnezei străini". Probabil că prima soţie era o femeie care participase la riturile canaaneene ale fertilităţii. Cât despre a doua, aleasă în pofida trecutului ei detestabil, ea trebuia să indice atitudinea binevoitoare a lui Iahve, gata să-l ierte pe Israel.

Oricum ar fi, proclamaţia lui Osea este dominată de amărăciunea lui Dumnezeu în faţa trădării poporului său. Israel a fost soţia lui Iahve, dar ea i-a fost necredincioasă, a devenit „desfrânată", altfel spus, s-a abandonat zeilor canaaneeni ai fertilităţii. Israel ignoră că fertilitatea este un dar al lui Iahve. „Ea a zis: «Duce-mă-voi după iubiţii mei, cei care îmi dau pâine, apă, lână şi în, untdelemn şi băuturi». Ea nu şi-a dat seama că eu am fost acela care i-am dat ei grâul, mustul, untdelemnul proaspăt, şi i-am înmulţit argintul şi aurul pe care l-au întrebuinţat pentru Baali!" (2: 7-10). Regăsim iarăşi, exacerbat, conflictul dintre Baal şi Iahve, dintre o religie de structură cosmică, şi fidelitatea pentr un Dumnezeu unic, creator al lumii şi stăpânitor al istoriei.

Osea atacă neistovit sincretismul Baal-Iahve. „Au săvârşit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor. Aduc jertfe pe vârfurile munţilor şi tămâieri pe înălţimile colinelor, sub stejari, plopi şi terebinţi" (4: 12-13). Israel şi-a uitat istoria: „Când Israel era copil, eu îl iubeam, şi din Egipt am chemat pe fiul meu. Dar cu cât îi chemăm, cu atât fugeau dinaintea mea" (11: 1 – 2). Mânia provocată de nerecunoştinţa continuă izbucneşte. Pedeapsa va fi

teribilă: „De aceea voi fi pentru ei ca un leu şi-i voi pândi, pe cale, ca o panteră şi mă voi azvârli asupra lor ca o ursoaică lipsită de puii ei şi le voi sfâşia învelişul cel tare al inimii lor; leii să-i mănânce şi animalele sălbatice să-i sfârtece" (13: 7-9).

Cultul pur exterior nu slujeşte la nimic „căci milă voiesc, iar nu jertfă şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot" (6:6). Locurile înalte, unde sunt celebrate ceremoniile sincretiste, vor fi distruse (10: 8). Singura salvare este o întoarcere sinceră către Iahve. „Întoarce-te Israele, la Iahve, Dumnezeul tău, căci tu te-ai poticnit din pricina fărădelegii tale. Ziceţi-i lui: Iartă-ne orice fărădelege ca să ne bucurăm de milostivirea ta..." (14: 2-3). Osea este conştient de faptul că decăderea lor nu le dă voie păcătoşilor „să se întoarcă la credinţa în Dumnezeul lor" (5: 4). Totuşi, iubirea lui Iahve este mai puternică decât mânia să: „Nu voi dezlănţui arşiţa mâniei mele... căci eu sunt Dumnezeu Atotputernic şi nu om: eu sunt Sfântul în mijlocul tău şi nu voi veni să te nimicesc" (11: 9). El vrea să ducă seminţia lui Israel „în pustiu şi să vorbească inimii ei... Şi ea va fi voioasă ca în vremea tinereţii ei, ca în ziua când tu ai scos-o din pământul Egiptului. Şi va fi în vremea aceea, că ea mă va numi «Bărbatul meu»... Şi te voi logodi cu mine pe vecie: te voi logodi mie după dreptate şi bună cuviinţă, întru bunătate şi dragoste" (2: 16-21). Aceasta va fi o întoarcere la începuturile căsătoriei mistice dintre Iahve şi Israel. Această iubire conjugală anunţă deja credinţa în mântuire: graţia lui Dumnezeu nu aşteaptă convertirea omului, ci o precede[565]. Să adăugăm că simbolismul conjugal va fi

565 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 250 şi n. 17 (bibliografie). în chip paradoxal, imageria maritală folosită de Osea este tributară cultelor canaaneene ale fertilităţii pe care le combate; cf. H. Ringgren, op. cit., p. 283. Vezi, totuşi, André Neher, L'essence du prophétisme, pp. 247 sq., asupra semnificaţiei „existenţiale" a simbolismului conjugal în gândirea religioasă ebraică. Traducerea experienţei mistice în termeni de unire conjugală va fi preluată în interpretările ebraice şi creştine ale Cântării Cântărilor, şi mai ales în teologia mistică a Contra-Reformei. în mistica vaiánava, în schimb, unirea mistică între suflet şi

utilizat de către toţi marii profeţi, de după Osea.

118. Isaia: „o rămăşiţă din Israel" se va întoarce

Dincolo de similitudinea vocaţiei lor, fiecare dintre marii profeţi scripturari se distinge prin modul existenţei sale, prin felul în care îşi asumă destinul. Isaia a trăit şi l-a auzit pe Dumnezeu în Templul de la Ierusalim în 746 sau 740 îür. Soţia lui era şi ea profetească şi el a avut discipoli ca şi *nâbâim*-ii profesionişti[566]. Şi-a rostit ultimul discurs în anul – 701. La început, Isaia critică mai ales situaţia socială şi morală a regatului lui Iuda şi Israel. El nu ezită chiar să-i atace pe rege şi pe înalţii demnitari (cf. 3: 12-15). El anunţă că judecata lui Dumnezeu nu va cruţa pe nimeni (2:12-17; 1 – 9). Ca şi predecesorii săi, el declară că numai cultul nu e suficient: „Ce-mi foloseşte mulţimea jertfelor voastre? M-am săturat de arderile de tot cu berbeci şi de grăsimea viţeilor şi nu mai vreau sânge de tauri, de miei şi de ţapi" (1:11). Rugăciunea este vană, căci, „mâinile voastre sunt pline de sânge" (1:15). Singura devoţiune constă în a săvârşti dreptatea şi a face binele: „învăţaţi să faceţi binele, căutaţi dreptatea, ajutaţi pe cel apăsat, faceţi dreptate orfanului, apăraţi pe văduvă!" (1: 17).

Atacul asirian împotriva Siriei şi a Palestinei introduce un element nou în propovăduirea lui Isaia. În aceste grave evenimente militare şi politice, profetul vede intervenţia lui Iahve în istorie: Asiria nu e decât instrumentul voinţei acestuia. După Isaia este vorba de răzbunarea divină: Iahve este pe punctul de a pedepsi necredinţa religioasă mărită de nedreptatea socială şi de prăbuşirea valorilor morale. Acesta este motivul pentru

Dumnezeu este ilustrată de iubirea adulteră dintre Radha şi Krishna.

566 Trebuie să arătăm că numai primele 39 de capitole ale căiţii care fi poaită numele îi aparţin. Restul este constituit din diverse oracole care nu sunt anterioare secolului al Vl-lea; cele mai importante sunt „Deutero-Isaia" (cap. 40-55) şi „Trio-Isaia" (cap. 56-66). Un anumit număr de fragmente au fost introduse şi mai târziu în cartea lui Isaia (de exemplu, apocalipsa din cap. 24-27).

care se opune politicii externe a regelui. Coaliţiile şi manevrele politice sunt himere. Nu e decât o singură nădejde: credinţa şi încrederea în Iahve. „Dacă nu credeţi, veţi fi zdrobiţi!” (7: 9 b). Credinţa în Iahve şi nu ajutorul Egiptului este ceea ce poate să ajute (31:1-3). Pentru a-l încuraja pe rege, Isaia anunţă „un semn al Domnului”: „fecioara este grea şi va naşte fiu şi vor chema numele lui Emmanuel” (7: 14). Înainte ca acest copil „să ştie să dea la o parte răul şi să aleagă binele”, Iahve va face minuni nenumărate (7: 16 sq.). Acest oracol a trezit nenumărate interpretări[567]. Speculaţia teologică creştină a văzut în numele copilului „Emmanuel” („Dumnezeu e cu noi”) vestirea naşterii lui Hristos. Oricum, sensul mesianic este evident: Iahve va scoate din spiţa lui David un rege drept care va fi triumfător şi ai căror urmaşi vor domni în veci.

Când regele din Assur a năvălit în Palestina, Isaia nu mai vede în el un instrument al lui Iahve, ci un simplu tiran lacom de putere (10: 5-15). Prin urmare, el va fi la rându-i nimicit (14: 23-25). Profetul revine neobosit asupra puterii şi suveranităţii lui Dumnezeu şi anunţă, „ziua lui Iahve”, când Domnul va judeca lumea (2: 12-17). De aceea el condamnă nu numai trufia regelui din Assur, ci şi păcatele sociale şi politice ale lui Iuda – oprimarea săracilor (3:12-15), luxul (3:16-24) şi desfrâul (5:11-13), nedreptatea (5: 1 – 7,23), răpirea ogoarelor (5: 8-10) – păcate pe care le consideră tot atâtea acte de răscoală împotriva lui Iahve (1: 2-3). El îi condamnă, de asemenea, pe răii cârmuitori (28: 14-22) şi pe preoţii şi profeţii cultuali, care râd de el (28: 7-13).

Isaia crede în invulnerabilitatea Sionului: muntele sfânt a fost şi va fi ocrotit de către Iahve împotriva tuturor asalturilor duşmanilor (14: 24-32; 17: 2-14; 29: 1 – 8 etc.) El păstrează, de asemenea, speranţa unei „rămăşiţe a lui Israel” care „se va întoarce la Dumnezeul cel puternic” (10:20-21)[568]. Dar esenţa mesajului său n-a fost urmată, şi

567 Vezi bibliografia esenţială în H. Ringgren, op. cit., p. 286, n. 1. în plus, A. Neher, op. cit., pp. 228 sq.

568 Isaia îi dă primului său fiu numele Şear-Iaşub, „o rămăşiţă se va

profetul nu îşi ascunde dezamăgirea.

Ultimul său discurs prevesteşte ruina „ţarinilor cele frumoase, a viilor rodnice”; „în toate casele de petrecere şi în vesela cetate” vor creşte spini şi ciulini „căci palatul va fi pustiu, cetatea cea zgomotoasă, părăsită...” (32: 9-14).

119. Făgăduinţa dată lui Ieremia

Originar dintr-o familie de preoţi, Ieremia şi-a asumat vocaţia în – 626 şi a practicat-o, cu întreruperi, timp de patru decenii. Într-un pasaj celebru, el relatează împrejurările alegerii sale (1: 1 sq.). Şovăind înaintea grelei sarcini, el invocă vârsta sa fragedă: „Eu nu ştiu să vorbesc pentru că sunt încă tânăr” (1: 6). Dar Domnul i-a atins gura şi l-a întărit (1:9 sq.). Primele cuvântări ale lui Ieremia sunt dominate de un motiv excepţional de dramatic: catastrofa iminentă produsă de un „popor din ţara de la miazănoapte”: Ei „ţin în mână arcul şi suliţa, şi sunt cruzi şi neînduraţi...” (6: 22-23). Ar fi în van să căutăm modelul istoric al acestor călăreţi cruzi. „Poporul din ţara de la miazănoapte” se încădrează printre imaginile distrugerii totale. Căci invazia va ruina definitiv ţara. „Mă uit la pământ şi iată: e dărăpănat şi pustiu; caut la ceruri şi iată: nu-i lumină în ele” (4: 23). Reducerea la haos va fi pedeapsa divină dată necredinţei religioase; ea pregăteşte totuşi o nouă creaţie, Noul Legământ pe care Ieremia îl va proclama mai târziu. Căci Iahve este milostiv şi profetul transmite apelul său: „întoarceţi-vă, copii răzvrătiţi, şi eu voi vindeca neascultarea voastră!” (3: 22; cf., de asemenea, 4: 1 sq.).

În – 609, Iosias murind, fiul său Ioiachim i-a urmat la tron. El s-a arătat un despot urât de oameni şi Ieremia n-a şovăit să-l atace. În piaţa din faţa Templului, el tună contra tuturor acelor care – preoţi, profeţi, popor – se lasă amăgiţi de securitatea iluzorie a activităţii lor religioase (7: l-l5; 26: 1 sq.). „Nu vă nădăjduiţi în cuvintele amăgitoare: «Aici este biserica lui Dumnezeu!»” (7:5). În zadar aleargă la

---

întoarce".

Templu cei care au furat, au ucis, au comis adulter, au jurat strâmb, au adus tămâieri lui Baal, zicându-şi: „Iată-ne izbăviţi!”, ca apoi „să facă iar toate ticăloşiile”. Căci Iahve nu este orb (7: 9-11). Domnul le aminteşte soarta sanctuarului din Silo, distrus de filisteni: Altădată făcusem acolo „să petreacă Numele meu; vedeţi ce am făcut eu cu el, din pricina necredinţei poporului meu Israel” (7: 12-13). Ieremia a fost prins şi probabil că, fără protecţia unor înalţi demnitari, ar fi fost condamnat la moarte (26: 10 sq.). Multă vreme după aceea, profetul n-a mai putut să vorbească în public[569].

Ultima etapă a propovăduirii lui Ieremia a început în – 595, când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul şi a deportat o parte a elitei iudaice. Pe când noul rege Zedekia pregătea o revoltă cu ajutor din Egipt, Ieremia se străduia să liniştească poporul. Arestat şi închis ca trădător, el a fost eliberat mai târziu de către babilonieni. Îndată după aceasta, el pleacă în Egipt împreună cu un grup de compatrioţi care se expatriau (cap. 37-39). Adresează un ultim discurs „către toţi iudeii care trăiau în pământul Egiptului” („”: 1). Prin gura profetului său, Domnul le-a reamintit toate catastrofele recente: „Aţi văzut tot necazul ce l-am adus eu asupra Ierusalimului şi asupra tuturor cetăţilor Iudeii: iată acelea acum sunt pustii şi nimeni nu mai locuieşte într-însele” („”:2). În zadar a trimis Dumnezeu pe „robii săi”, prorocii; poporul stăruia în păcatele sale („”: 4 sq.). În fine, Iahve mai vesteşte o distrugere: „restul iudeilor” stabiliţi în Egipt vor fi şi ei nimiciţi („”: 12 sq.).

Una din caracteristicile mesajului lui Ieremia este marele număr de confesiuni şi aluzii la sentimentele sale personale30. El îndrăzneşte să-i spună lui Dumnezeu: „Au

569 La somaţia lui Iahve, el şi-a consemnat pe un sul prorocirile de nenorocire. într-o zi, servitorul său Baruh a vrut să citească unele pasaje în Templu, dar a fost oprit, cartea i-a fost dusă regelui care a ars sulul. Dar Ieremia a dictat o nouă carte (cap. 36).

10 Vezi mai ales Ieremia 11: 18-23; 12: 1-6,15: 10-12; 15-21; 17: 12-18; 18-23; 20: 7-18. Cf. H. Ringgren, op. cit.. p. 295 şi bibliografiile citate, n. 2 şi 3.

şi-vei tu pentru mine ca un izvor amăgitor, şi ca o apă înşelătoare?" (15: 18). Ca şi Iov, el întreabă: „Pentru ce calea necredincioşilor este cu izbândă şi pentru ce toţi călcătorii de lege sunt în fericire?" (12:1). El vrea să înţeleagă căile Domnului[570]. Totuşi, în ciuda catastrofelor pe care le prezice şi care se adeveresc, Ieremia nu-şi pierde încrederea în răscumpărare, chiar într-o nouă Creaţie. Asemeni olarului, Iahve poate să-şi distrugă opera, dar e în stare să facă un vas şi mai bun (18: 6 sq.). Într-adevăr, Dumnezeu anunţă, prin gura profetului său, un nou Legământ: „Iată vin zile, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou... Voi pune legea mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor o voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor" (31:31,33).

Amos aştepta mântuirea de la un nou act de dragoste al lui Dumnezeu, care va da posibilitatea întoarcerii lui Israel „la zilele tinereţii sale". Ieremia îndrăzneşte să spere o regenerare radicală a omului. Căci, „Tu o ştii, Iahve, că nu e în voia omului calea lui..." (10: 23). De aceea, Dumnezeu promite poporului său regenerarea viitoare. „Le voi da o inimă şi o cale, ca să se teamă de mine în toate zilele vieţii, spre binele lor şi spre binele copiilor de după dânşii. Voi încheia cu ei legământ veşnic după care nu mă voi mai întoarce de la ei, ci le voi face bine..." (32: 39-40). Ceea ce echivalează cu o nouă creaţie a omului, idee care va avea urmări considerabile (printre altele, concepţia creştină a unui Nou Legământ revelat prin Noul Testament)[571].

120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui Iezechiel

„Nici n-ar fi putut să creadă, regii pământului şi toţi locuitorii lumii, că vrăjmaşul şi apăsătorul ar putea să intre pe porţile Ierusalimului" (*Plângeri*, 4: 12). Astfel strigă

570 Cf. G. von Rad, Old Test. Theol., II, 203 sq.

571 Aşteptarea unui Rege ideal aparţine aceleiaşi speranţe a unui Nou Legământ: „îl voi apropia si se va apropia de mine" (30:21).

autorul anonim al *Plângerilor*, martor al căderii Ierusalimului în 587 î.Hr. „Vezi, Iahve, şi priveşte: cui ai făcut aceasta! Să mănânce femeile rodul pântecelui lor, copiii pe care îi poartă în braţe! Să fie ucişi în templul lui Iahve preotul şi profetul!” (2:20). Catastrofa a avut consecinţe decisive pentru istoria lui Israel şi pentru dezvoltarea iahvismului. Căderea capitalei religioase şi politice însemna dispariţia statului şi sfârşitul monarhiei davidice. Templul a fost ars şi ruinat, ceea ce a avut ca rezultat încetarea sacrificiilor. O mare parte a populaţiei a fost deportată. Or, Babilonul era o ţară impură, în care cultul nu se putea efectua. Locul Templului a fost luat de către şcoala religioasă, care va deveni cu timpul sinagogă. Comunitatea se aduna periodic pentru rugăciuni, imnuri şi predici. Dar distrugerea Templului reamintea dispariţia naţiunii. De aceea rugăciunea pentru restaurarea independenţei naţionale era inseparabil legată de rugăciunea pentru reconstruirea Templului[572].

Au fost mulţi aceia care, la Ierusalim ori în exil, s-au îndoit de puterea lui Iahve şi i-au adoptat pe zeii cuceritorilor. Unii s-au îndoit chiar de existenţa lui Iahve. Dar pentru alţii, catastrofa era dovada supremă a mâniei Domnului, neobosit prezisă de către profeţi. A existat o reacţie plină de indignare împotriva „profeţilor optimişti”. Dimpotrivă, marii profeţi ai scripturilor şi-au câştigat preţuirea şi admiraţia de care fuseseră privaţi în timpul vieţii. Totuşi, elita deportată la Babilon va căuta altundeva în tradiţia religioasă sprijinul capabil să-l salveze pe Israel (cf. Partea a Îi-a).

La Babilon, unde a sosit împreună cu un grup de deportaţi, în – 597, şi-a exercitat până în – 571 misiunea religioasă ultimul mare profet, Iezechiel. El era preot, ceea ce explică importanţa acordată „curăţeniei” rituale. Pentru Iezechiel, „păcatele”, şi în primul rând idolatria, îl făcuseră pe Israel „impur”. Iahve va îndeplini izbăvirea poporului

572 Autorul Psalmului 50 îl roagă pe Dumnezeu să îl purifice şi să îl elibereze şi, în acelaşi timp, „să se zidească zidurile Ierusalimului". „Atunci vei binevoi jertfa dreptăţii" (20-21).

său „curăţindu-l” cu o „apă curată” (36: 25J[573]. La început, Iezechiel îşi considera sarcină ca o muncă ingrată, dar indispensabilă demistificării: el trebuia să nimicească speranţele primilor deportaţi iudaici în invulnerabilitatea Ierusalimului şi, prin urmare, să-i întărească, după zdrobirea oraşului sfânt[574], în această primă perioadă a predicării sale, Iezechiel anunţa apropiatul sfârşit al Ierusalimului, urmare ineluctabilă a necredinţei lui Israel. O alegorie (cap. 23) compară Israel şi Samaria (Iuda) cu două surori care, deşi erau iubite de către Iahve, „s-au desfrânat în Egipt, din tinereţile lor” şi şi-au continuat adulterul cu asirienii şi babilonienii.

Iezechiel revine continuu la tema femeii adultere pe care totuşi Iahve întârzie să o părăsească din consideraţie pentru numele ei (cf., de exemplu, cap. 20). Situaţia privilegiată a lui Israel nu se datorează meritului său: alegerea lui Iahve e cea care l-a singularizat dintre alte popoare. Dar mai semnificativă decât interpretarea catastrofei istorice ca o criză în unirea conjugală între Dumnezeu şi Israel este ideea omniprezenţei lui Iahve. Prezenţa lui Dumnezeu nu este constrânsă la un anumit spaţiu privilegiat. Prin urmare, contează mai puţin dacă cel credincios îl adoră pe Iahve în patria sa ori într-o ţară străină. Ceea ce contează este viaţa sa interioară şi conduita faţă de semeni. Mai mult decât oricare alt profet, Iezechiel se adresează individului[575].

După căderea Ierusalimului începe o nouă perioadă în misiunea profetică a lui Iezechiel, caracterizată prin speranţa în răscumpărarea lui Israel. Pentru Dumnezeu, nimic nu e imposibil, în extaz, Iezechiel vede un „câmp plin de oase”; atinse de duh, scheletele „au înviat şi mulţime multă foarte de oameni au stătut pe picioare”. Aşa va face

---

573 G. Von Rad, OUI Test. Theol., II, pp. 224 sq.; H. Ringgren, op. cit., p. 300.

574 Cf. G. Fohrer, Die Haptprobleme des Buches Ezechiel, passim.; id., History of lsraelite Religion, pp. 317 sq.

575 Cf. G. Fohrer, History, p. 319 şi bibliografia înregistrată, ibid., n. 4.

Dumnezeu cu casa lui Israel (37: l-l4). Altfel spus, deşi mort, Israel ar putea fi înviat de o minune dumnezeiască. Într-un alt oracol (cap. 36), Iahve promite întoarcerea celor deportaţi, reconstrucţia şi înmulţirea poporului. Dar, mai ales, el anunţă izbăvirea lui Israel: „Vă voi stropi cu apă curată şi vă veţi curăţi de toate întinăciunile voastre... vă voi da inimă nouă şi duh nou vă voi da. Voi face să umblaţi după legile mele şi să păziţi şi să urmaţi rânduielile mele. Veţi locui în ţara pe care am dat-o părinţilor voştri. Veţi fi poporul meu şi eu voi fi Dumnezeul vostru" (36: 25-28). Ca şi la Ieremia, e vorba de un Nou Legământ, implicând, în fond, o nouă creaţie. Dar pentru că împrăştierea lui Israel punea sub semnul întrebării atotputerea şi renumele Domnului, Iezechiel explică această nouă creaţie prin dorinţa lui Iahve de a sanctifica „numele meu cel sfânt pe care l-a necinstit casa lui Israel printre popoare" (36:21). David, rege şi păstor, „slujitor" 4 exemplar al lui Dumnezeu, va domni peste noul Israel (37: 25 sq., 34: 23 sq.). Şi, în ultimele capitole (40-48), Iezechiel descrie în detaliu Templul viitor[576] (a cărui imagine el a văzut-o în extaz) şi cultul, aşa cum va trebui să fie celebrat în noul Israel.

121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei"

Profeţii, în ultimii ani ai Exilului şi în perioada postexilică, nu dispar (cf. Partea a Îi-a). Dar mesajul lor dezvoltă ceea ce s-ar putea numi „teologia salvării" schiţată de Ieremia. Putem deci judeca de pe acum rolul profetismului în istoria religioasă a Israelului.

Ceea ce impresionează la profeţi, de la început, este critică adusă de către ei cultului şi duritatea cu care atacă sincretismul, adică influenţele canaaneene, ceea ce ei

576 Viziunea extatică a lui Iezechiel constituie punctul de plecare al „teologiei Templului" caare va cunoaşte o magnifică dezvoltare în iudaism şi în creştinism.

_ Din acelaşi motiv, misionarii creştini în India nu acceptau în biserici decât florile care nu erau folosite în ceremoniile hinduse, adică pe cele mai puţin frumoase.

numesc „desfrânarea”. Dar această „desfrânare” contra căreia ei nu încetează să fulmineze reprezintă una din formele cele mai răspândite ale religiozităţii cosmice. Specifică agricultorilor, religiozitatea cosmică prelungea dialectica cea mai elementară a sacrului, anume credinţa că divinul se întrupează, ori se manifestă, în obiectele şi ritmurile cosmice. Or, o asemenea credinţă a fost denunţată de către credincioşii lui Iahve ca idolatrie, de la pătrunderea în Palestina. Dar niciodată religiozitatea cosmică nu a fost asaltată atât de feroce. Profeţii au reuşit în cele din urmă să evacueze orice prezenţă divină din natură. Părţi întregi ale lumii naturale – „locuri înalte”, pietre, izvoare, arbori, unele recolte, unele flori – vor fi denunţate ca „impure”, pentru că sunt murdărite de cultul divinităţilor canaaneene ale fertilităţii38. Regiunea „pură” şi sfântă prin excelenţă este numai pustia, căci acolo Israel i-a rămas credincios lui Dumnezeu. Dimensiunea sacră a vegetaţiei şi, în general, a epifaniilor exuberante ale Naturii va fi redescoperită destul de târziu, în iudaismul medieval.

Cultul, în primul rând sacrificiile sângeroase, era de asemenea criticat; el era nu numai adulterat de către elementele canaaneene, dar preoţii şi poporul considerau activitatea rituală ca formă perfectă a adoraţiei. Or, proclamă profeţii, în zadar e căutat în sanctuare Iahve; Dumnezeu dispreţuieşte sacrificiile, sărbătorile şi ceremoniile (cf., *inter alia*, *Amos*, 5: 4-6; 14-15,21-23); el cere dreptatea (5:24). Profeţii preexilici n-au precizat niciodată care trebuie să fie activitatea cultuală a credinciosului. Problema nici nu se punea atâta vreme cât poporul nu se întorcea la Iahve. Profeţii nu urmăreau ameliorarea cultului, ci transformarea omului[577]. Abia după căderea Ierusalimului, Iezechiel propune un oficiu divin remediat.

Desacralizarea naturii, devalorizarea activităţii cultuale, pe scurt, refuzul violent şi total al religiozităţii cosmice şi mai ales importanţa decisivă acordată

577 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 278.

regenerării spirituale a individului prin reîntoarcerea definitivă la Iahve constituiau răspunsul profeţilor la crizele istorice care ameninţau însăşi existenţa celor două regate evreieşti. Pericolul era imediat şi considerabil. „Bucuria de a trăi", solidară oricărei religii cosmice, era nu numai o apostazie, ea era iluzorie, condamnată să dispară în iminenta catastrofă naţională. Formele tradiţionale ale religiei cosmice, *i.e.* Misterul fertilităţii, solidaritatea dialectică dintre viaţă şi moarte, ofereau de acum înainte o falsă securitate. Într-adevăr, religia cosmică încuraja iluzia că viaţa nu încetează, şi deci că naţiunea şi statul pot supravieţui, în pofida gravităţii crizelor istorice. Altfel spus, poporul şi marii demnitari, dar şi preoţii şi profeţii optimişti erau înclinaţi să asimileze adversităţile de ordin istoric catastrofelor naturale (secetă, inundaţie, epidemii, mişcări seismice etc.). Or, asemenea catastrofe nu sunt niciodată totale, definitive. Dar profeţii preexilici anunţau nu doar ruina ţării şi dispariţia statului, ci şi riscul nimicirii totale a naţiunii.

Profeţii reacţionau împotriva optimismului politic oficial şi atacau monarhia davidică pentru a fi încurajat sincretismul în loc să instaureze iahvismul ca religie de stat. „Viitorul" pe care îl anunţau era, în fond, iminent. Profeţii nu încetau să-l prezică pentru a putea modifica astfel prezentul, transformându-i lăuntric pe credincioşi. Interesul lor pasionat pentru politica contemporană era de ordin religios. Într-adevăr, mersul evenimentelor era susceptibil să determine convertirea sinceră a naţiunii şi, pornind de aici, „salvarea" să, singura posibilitate a supravieţuirii lui Israel în istorie. Realizarea prezicerilor rostite de profeţi confirma mesajul lor, şi anume, că evenimentele istorice erau opera lui Iahve. Altfel spus, evenimentele istorice căpătau o semnificaţie religioasă, se transformau în „teofanii negative", în „mânia" lui Iahve. În acest chip ele îşi dezvăluiau coeziunea lor intimă, dovedindu-se astfel expresia concretă a unei aceleiaşi, *unice*, voinţe divine.

Astfel, pentru prima dată, profeţii *valorizau istoria*.

Evenimentele istorice au de acum înainte o valoare *prin ele însele*, în măsura în care sunt determinate de voinţa lui Dumnezeu. Faptele istorice devin astfel „situaţii" ale omului faţă de Dumnezeu, şi ca atare capătă o valoare religioasă pe care nimic până aici nu putea să le-o asigure. Astfel avem dreptate să spunem că evreii au fost primii care au descoperit semnificaţia istoriei ca epifanie a lui Dumnezeu, şi această concepţie, aşa cum era de aşteptat, a fost reluată şi amplificată de către creştinism40. Să precizăm totuşi că descoperirea istoriei ca teofanie nu va fi imediat şi deplin acceptată de către poporul evreu, şi că vechile concepţii vor supravieţui încă multă vreme.

CAPITOLUL XIV

DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE

122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut"

După mai mult de un secol de cercetări, Dionysos rămâne încă o enigmă. Prin originea sa, prin modul său de a fi, prin tipul de experienţă religioasă pe care îl inaugurează, el se desparte de ceilalţi mari zei greci. Conform mitului, el este fiul lui Zeus şi al unei prinţese, Semele, fiica lui Cadmos, regele Tebei. Geloasă, Hera îi întinde o capcană – şi Semele îi cere lui Zeus să-l poată contempla în forma sa deplină de zeu al cerului. Imprudenta este lovită de fulger şi naşte înainte de termen. Dar Zeus îşi coase copilul în coapsă şi după câteva luni Dionysos vine pe lume. El este într-adevăr „născut-de-două-ori". Numeroase mituri de origine fac că întemeietorii familiilor regale să se nască din unirea dintre zei şi muritoare. Dar Dionysos e născut a doua oară, din Zeus. De aceea este el însuşi zeu[578].

P. Kretschmer a încercat să explice numele de Semele prin termenul traco-frigian Semelô, care o

578 Pindar, fr. 85; Herodot II, 146; Euripide, Bacchantele, 94 sq.; Apollodor, Bibliotheke, III, 4,3 etc.

desemna pe Zeiţa Pământului şi această etimologie a fost acceptată de savanţi renumiţi precum Nilsson şi Willamowitz. Corectă sau nu, etimologia nu ajută deloc la înţelegerea mitului. De la început, cu greu putem concepe un *hieros gamos* între zeul celest şi Pământul Mamă care să se sfârşească prin combustia acesteia din urmă. Pe de altă parte, şi e esenţial, cele mai vechi tradiţii mitologice insistă asupra acestui fapt: *muritoare1*, Semele a zămislit *un zeu*. Această dualitate paradoxală a lui Dionysos îi interesa pe greci, căci numai ea putea să explice paradoxul modalităţii de a fi a zeului.

Născut dintr-o muritoare, Dionysos nu aparţinea de drept panteonului olympian; el a reuşit totuşi să se facă acceptat, şi în cele din urmă, el a introdus-o şi pe mama sa, Semele. Homer îl cunoştea, cum o dovedesc numeroase aluzii, dar nici rapsodul, nici ascultătorii săi nu se interesau de acest zeu „străin”, atât de diferit de olympieni. Şi totuşi Homer este acela care ne-a transmis cea mai veche mărturie asupra lui Dionysos. În *Iliada* (VI, 128-40) există un episod celebru: eroul trac Lycurg le urmăreşte pe doicele lui Dionysos, „şi toate într-un singur gest şi-au aruncat la pământ instrumentele lor de cult”, în timp ce zeul, „cuprins de spaimă, s-a năpustit în valurile mării şi Thetis l-a primit în sânul ei, tremurând: un fior puternic îl cuprinsese când a dat strigăt războinicul”. Dar Lycurg „şi-a atras mânia zeilor”, Zeus „l-a orbit”, şi el n-a mai trăit multă vreme „pentru că ajunsese duşmănit de toţi zeii nemuritori”.

Se poate descifra în acest episod, în care e vorba de o urmărire de către un „om-lup” şi de o scufundare în mare, amintirea unui vechi scenariu iniţiatic[579]. Totuşi, în vremea când Homer îl evocă, sensul şi intenţia mitului sunt altele. El ne revelă una din trăsăturile specifice ale destinului lui Dionysos: „persecutarea” sa de către personaje antagonice. Dar mitul mărturiseşte, în plus, că Dionysos este recunoscut ca membru al familiei divine,

579 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos, p. 76, asupra lui Lycurg şi a iniţierilor de pubertate, cf. id., Couroïet Couretis, pp. 463 sq.

căci nu numai Zeus, tatăl său, ci şi ceilalţi zei s-au simţit lezaţi de gestul lui Lycurg.

Persecuţia" exprimă într-o manieră dramatică rezistenţa împotriva modului de a fi şi mesajul religios al zeului. Perseu şi-a îndreptat armată împotriva lui Dionysos şi a „femeilor-de-mare" care îl întovărăşeau; conform unei tradiţii, l-au aruncat pe zeu în adâncul lacului din Lerna (Plutarh, *De Iside*, 35). Vom regăsi tema persecuţiei analizând *Bacchantele* lui Euripide. S-a încercat să se interpreteze atari episoade ca amintiri mitizate ale opoziţiei întâlnite de cultul dionysiac. Teoria subiacentă presupune că Dionysos a sosit destul de târziu în Grecia, că, implicit, este un zeu „străin". După Erwin Ronde, majoritatea savanţilor îl consideră pe Dionysos un zeu trac, introdus în Grecia, fie direct din Tracia, fie din Frygia. Dar Walter Otto a insistat asupra caracterului arhaic şi panelenic al lui Dionysos, şi faptul că numele său – *di-wo-nu*-sa-*jo* – se află într-o înscripţie micenianăˢ⁸⁰ pare să-i dea dreptate. Pe de altă parte, nu e mai puţin adevărat că Herodot (II, 49) îl considera pe Dionysos ca „introdus târziu", şi în *Bacchantele* (v. 219) Pentheu vorbea despre „acest zeu târziu venit, oricare ar fi el".

Oricare ar fi fost istoria pătrunderii cultului dionysiac în Grecia, miturile şi fragmentele mitologice care fac aluzie la opoziţia întâlnită au o semnificaţie mai profundă: ele ne informează atât asupra experienţei religioase dionysiace cât şi asupra structurii specifice a zeului. Dionysos trebuia să stârnească rezistenţă şi persecuţie, deoarece experienţa religioasă pe care o suscita ameninţa un întreg stil de existenţă şi un întreg univers de valori. Era vorba, desigur, de supremaţia, ameninţată, a religiei olympiene şi a instituţiilor sale. Dar opoziţia trăda, de asemenea, o dramă mai intimă, şi care este de altfel abundent atestată în istoria religiilor: rezistenţa împotriva oricărei experienţe religioase *absolute*, care nu se poate efectua decât negând *restul* (oricare ar fi numele care i se dă: echilibru, personalitate, conştiinţă, raţiune etc.).

580 E vorba de un fragment din Pylos (X a O 6) în Lineanil B.

Walter Otto a sesizat bine legătura dintre tema „persecuţiei” lui Dionysos şi tipologia multiplelor sale epifanii. Dionysos este un zeu care se arată dintr-o dată şi dispare apoi în chip misterios. La sărbătorile Agrionia din Cheroneea, femeile îl căutau zadarnic şi se întorceau cu vestea că zeul plecase la Muze, care îl ascunseseră (Otto, *Dionysos*, p. 79). El dispare aruncându-se în fundul Lernei, sau în mare, şi reapare – ca la sărbătoarea Anthesteriilor – într-o barcă pe valuri. Aluziile la „trezirea” sa în leagănul de plante (*ibid.*, pp. 82 sq.) indică aceeaşi temă mitică. Aceste epifanii şi ocultări periodice îl situează pe Dionysos printre zeii vegetaţiei5. Într-adevăr, el manifestă o anume solidaritate cu viaţa plantelor; iedera, pinul au devenit aproape atributele sale, şi sărbătorile cele mai populare se înscriu în calendarul agricol. Dar Dionysos este în legătură cu totalitatea vieţii, cum o arată raporturile sale cu apa şi seminţele, sângele sau spermă, şi excesele de vitalitate ilustrate de epifaniile sale animale (taur, leu, ţap)[581]. Manifestările şi dispariţiile sale neaşteptate reflectă întrucâtva apariţia şi ocultarea vieţii, adică alternanţa dintre viaţă şi moarte şi, în cele din urmă, unitatea lor. Dar nu e vorba deloc de o observaţie „subiectivă” a acestui fenomen cosmic, a cărui banalitate nu putea să trezească nicio idee religioasă, nici să producă vreun mit. Prin epifaniile şi ocultările sale, Dionysos revelă misterul, sacralitatea, conjugarea dintre viaţă şi moarte. Revelaţie de natură religioasă, deoarece ea este efectuată prin prezenţa însăşi a zeului. Căci aceste apariţii şi dispariţii nu sunt întotdeauna în relaţie cu anotimpurile. Dionysos se arată în timpul iernii, şi dispare la acelaşi festival de primăvară la care îşi săvârşeşte şi cea mai triumfală epifanie.

„Dispariţie”, „ocultare” sunt expresii mitologice ale coborârii în Infern, deci ale „morţii”, într-adevăr, era arătat la Delfi mormântul lui Dionysos; se vorbea, de asemenea, de moartea sa la Argos. De altfel, atunci când Dionysos era

581 Cf. Textele şi referinţele discutate de W. Otto, op. cit., pp. 162-164.

invocat din adâncul mării (Plutarh, *De Iside*, 35), în ritualul de la Argive, el revenea din lumea morţilor. Conform unui imn orfic (n. LIII), se crede că atunci când Dionysos e absent el se află lângă Persephona. În fine, mitul lui Zagreus-Dionysos – care ne va reţine mai jos – povesteşte moartea violentă a Zeului, ucis, sfâşiat şi devorat de către Titani.

Aceste aspecte multiple, dar complementare, ale lui Dionysos, sunt încă perceptibile în ritualurile sale publice, în ciuda inevitabilelor lor „purificări" şi reinterpretări.

123. Arhaismul câtorva sărbători publice începând de la Pisistrate, se celebrau la Atena patru sărbători în cinstea lui Dionysos[582]. „Dionysiile Câmpeneşti", care aveau loc în decembrie, erau sărbători rustice. Un cortegiu plimba în procesiune un falus de mari dimensiuni, pe fundal de cântece. Ceremonie arhaică prin excelenţă şi amplu difuzată în toată lumea, faloforia a precedat desigur cultul lui Dionysos. Alte divertismente rituale comportau concursuri şi întreceri, şi mai ales defilări de măşti ori de personaje deghizate în animale. Şi aici riturile l-au precedat pe Dionysos, dar se poate înţelege în ce mod a sosit zeul vinului ca să se pună în fruntea cortegiului de măşti.

Suntem mult mai puţin informaţi asupra Leneielor, sărbătorite în mijlocul iernii. Un citat din Heraclit precizează că cuvântul *Lenai* şi verbul „a îndeplini Lenatvse foloseau ca echivalent pentru „baccante" şi „a baccantiza". Zeul era invocat printr-un *daduchos*. După o glosă la un vers de Aristofan, preotul eleusian, „cu o torţă în mâini rosteşte: Chemaţi-l pe zeu! şi publicul strigă: Fiu al Semelei, Iacchos[583], dătător de bogăţie!". Anthesteriile erau celebrate cam în februarie-martie, iar „Marile Dionysii", de instituire mai recentă, în martie-aprilie.

582v echimea şi caracterul lor panelenic.

583 Este geniul procesiunilor Misterelor eleusine care a fost asimilat cu Dionysos; sursele sunt discutate de W. Otto, op. cit., p. 80; cf. H. Jeanmaire, op. cit., pp. 47.

Tucidide (II, 15, 4) considera Anthesteriile drept cea mai veche sărbătoare a lui Dionysos. Ea era, de asemenea, cea mai importantă. Prima zi se numea Pithoigia, deschiderea butoaielor de pământ (*pithoi*) în care se păstra vinul de la recoltă din toamnă. Se aduceau butoaiele în sanctuarul lui „Dionysos din mlaştină" pentru a face libaţiuni zeului, şi apoi se gustă vinul cel nou. În ziua a doua (*Choes*, „urcioarele") avea loc un concurs de băut: băutorii aveau câte un urcior care era umplut cu vin, şi la un semnal ei înghiţeau cât mai repede cu putinţă conţinutul. Ca şi unele concursuri ale „Dionysiilor de Câmp" (de exemplu, *askoliasmos-úvyân* care tinerii se străduiau să se ţină cât mai mult timp în echilibru pe o bârnă unsă cu ulei în prealabil), această competiţie se articulează şi ea în scenariul bine cunoscut al concursurilor şi luptelor de tot felul (sportive, oratorice etc.) urmărind înnoirea vieţii[584]. Dar euforia şi beţia anticipează întrucâtva viaţa dintr-o lume de dincolo care nu mai seamănă cu mohorâta lume-de-dincolo homerică.

În aceeaşi zi de *Choes* se formă un cortegiu care înfăţişa sosirea zeului în cetate. Cum se credea că el se iveşte de pe mare, cortegiul purta o corabie transportată pe patru roţi de car, în care se găseau: Dionysos, ţinând o viţă de vie, precum şi doi satiri goi cântând din flaut. Procesiunea, înşiruind diverşi figuranţi, probabil deghizaţi, şi un taur de sacrificiu precedat de un cântăreţ din flaut şi purtători de ghirlande, se îndrepta către singurul sanctuar deschis în ziua aceea, vechiul *Limnaion*. Acolo aveau loc ceremonii variate, la care participau *Basilinna*, „Regina", adică soţia Arhontelui-Rege, şi patru doamne de onoare. Începând din acea clipă, *Basilinna*, moştenitoarea vechilor regine ale cetăţii, era considerată drept soţia lui Dionysos. Ea se urca alături de el în car şi un nou cortegiu, de tip nupţial, se îndrepta către *Boucoleion*, vechea reşedinţă regală. Aristotel precizează că în *Boucoleion* (literal,

584 Amintim că e vorba de un scenariu extrem de arhaic şi universal răspândit, una din cele mai importante moşteniri din preistorie, care se bucură încă de un loc privilegiat în orice formă de societate.

„grajdul boilor”) avea loc hierogamia dintre zeu şi regină (*Ath. Pol. T* 3,5). Alegerea lui *Boucoleion* arată că epifania taurină a lui Dionysos le era încă familiară contemporanilor.

S-a încercat să se interpreteze această unire într-un sens simbolic, sau să se presupună că zeul era personificat de către arhonte. Dar W. Otto subliniază pe bună dreptate importanţa mărturiei lui Aristotel[585]. *Basilinna* primeşte zeul în casa soţului ei, moştenitorul regilor – şi Dionysos se revelă ca rege. Probabil că această unire simbolizează căsătoria zeului cu toată cetatea, cu urmări faste imaginabile. Dar este un act caracteristic pentru Dionysos, divinitate a epifaniilor brutale, care cere să i se proclame public supremaţia. Nu se cunoaşte niciun alt cult grec în care un zeu să se împreuneze cu regina.

Dar cele trei zile ale Anthesteriilor, mai ales a doua, aceea a triumfului lui Dionysos, sunt zile nefaste, pentru că se întorc pe pământ sufletele morţilor şi, o dată cu ele, *kere*-le, purtătoare de influenţe malefice, din infern. Ultima zi a Anthesteriilor le era de altfel consacrată. Se făceau rugăciuni pentru morţi, se pregătea o *panspermie*, o fiertură din diferite seminţe, care trebuia consumată înaintea nopţii. O dată cu noaptea se strigă: „Alungaţi *kere*-le; s-au sfârşit Anthesteriile!” Scenariul ritual e bine cunoscut şi el e atestat mai peste tot în civilizaţiile agricolc. Morţii şi puterile lumii de dincolo guvernează rodnicia şi bogăţiile şi sunt cei care le distribuie. „De la morţi, stă scris într-un tratat hippocratic, ne vin hrana, creşterea şi seminţele”. În toate ceremoniile care îi sunt consacrate, Dionysos se revelă în acelaşi timp ca zeu al fertilităţii şi al morţii. Deja, Heraclit (fr. 15) spunea că „Hades şi Dionysos… sunt unul şi acelaşi”.

S-a amintit mai sus legătura lui Dionysos cu apele,

---

585 E vorba de o cu totul altă unire decât aceea, de pildă, a lui Bel la Babilon (prezenţa unei hierodule când zeul se găsea în templu), ori preoteasa care trebuia să doarmă în templul lui Apollon, la Patara, pentru ca să primească direct de la zeu înţelepciunea pe care ea trebuia să o reveleze în oracol; cf. W. Otto, Dionysos, p. 84.

umezeala, seva vegetală. Trebuie, de asemenea, să semnalăm „miracolele” care întovărăşesc epifaniile sale, sau le anunţă: apa care ţâşneşte din stâncă, râurile care se umplu de lapte şi miere. La Teos, apa unui izvor învolburat se transforma în vin în ziua festivalului dionysiac (Diodor din Sicilia, în, 66,2). La Elis, trei străchini goale, lăsate în timpul nopţii într-o cameră sigilată, erau găsite a doua zi pline cu vin (Pausanias, VI, 2,6,1-2). „Miracole” asemănătoare sunt atestate şi în altă parte. Cel mai vestit era „viţa de o zi” care înflorea şi făcea struguri în câteva ore; „miracolul” se producea în diverse locuri, căci numeroşi autori vorbesc despre aceasta[586].

124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac

Asemenea „miracole” sunt specifice cultului frenetic şi extatic al lui Dionysos, care reflectă elementul cel mai original şi probabil cel mai arhaic al zeului. În *Bacchantele* lui Euripide avem o mărturie de mare preţ despre ceea ce a putut fi întâlnirea dintre geniul grec şi orgiasmul dionysiac. Dionysos însuşi este protagonistul *Bacchantelor*, fapt fără precedent în vechiul teatru grec. Jignit de faptul că în Grecia cultul său era încă ignorat, Dionysos soseşte din Asia împreună cu o ceată de Menade şi se opreşte la Teba, locul de naştere al mamei sale. Cele trei fiice ale regelui Cadmos negau că sora lor, Semele, fusese iubită de către Zeus şi că născuse un zeu. Dionysos le loveşte cu, nebunie” şi mătuşile sale, împreună cu alte femei din Teba, se năpustesc în munţi, unde celebrează rituri orgiastice. Pentheu, care urmase pe tronul bunicului său Cadmos, interzisese cultul şi în ciuda sfaturilor pe care le primise, el se încăpăţâna în neclintirea lui. Deghizat în oficiant al propriului său cult, Dionysos este capturat şi închis de către Pentheu. Dar el scapă în mod miraculos şi reuşeşte chiar să-l convingă pe Pentheu să le spioneze pe femei în timpul ceremoniilor lor orgiastice. Descoperit de Menade, Pentheu e rupt în bucăţi; propria-i mamă, Agave, îi aduce

586 Sofocle, Thyestes (fr. 234), şi alte surse citate de Otto, pp. 98-99.

triumfătoare capul crezând că este capul unui leu[587].

Oricare ar fi fost intenţia lui Euripide când, la capătul vieţii sale, a scris *Bacchantele*, această capodoperă a tragediei greceşti constituie în acelaşi timp cel mai important document privind cultul dionysiac. Tema „rezistenţă, persecuţie şi triumf4 îşi găseşte cea mai strălucită ilustrare[588]. Pentheu se opune lui Dionysos pentru că este „un străin, un predicator, un vrăjitor… cu frumoase bucle blonde, înmiresmate, cu obrajii trandafirii şi ochii dogorind de harurile Afroditei. Sub pretextul că le învaţă dulcile şi frumoasele taine *evoé*, el corupe fecioarele" (233 sq.). Femeile sunt stârnite să-şi abandoneze casele, să alerge noaptea prin munţi, dansând în zgomot de timpane şi flaute. Pentheu se teme mai ales de influenţa vinului, căci „de îndată ce se arată vinul la o petrecere de femei, totul este nesănătos în aceste devoţiuni" (260-262).

Totuşi nu vinul a provocat extazul baccantelor. Un servitor al lui Pentheu, care le zărise pe Kithairon în zori, le descrie îmbrăcate în piei de căpriori, încununate de iederă, încinse cu şerpi, purtând şi alăptând la sâni, unele pui de căprioare, altele, căţei de lup (695 sq.)., Miracolele" specific dionysiace abundă: bacchantele lovesc cu tirsurile lor în stâncă, şi izvorăşte apă ori ţâşneşte vin; zgârie cu degetele pământul şi din pământ iese lapte înspumat; iar din tirsurile încinse cu iederă brobonesc picături de miere (703 sq.). „Cu siguranţă, urmează slujitorul, dacă ai fi fost acolo, tu însuţi te-ai fi convertit după un asemenea

---

587 Sc cunosc alte exemple de „nebunie" provocată de Dionysos când nu era recunoscut zeu: e.g. femeile din Argos (Apollodor, II, 2,2; III, 5,2); fiicele lui Minyas la Orchomenos au sfâşiat şi devorat pe fiul uneia din ele (Plutarh, Quaest. gr.. XXXVIII, 299 e).

588 în secolul al V-lea, Teba devenise centrul cultului, căci acolo se născuse Dionysos şi se găsea mormântul Semelei. Totuşi, nu fusese uitată rezistenţa începuturilor, şi una din lecţiile piesei Bacchantele era aceasta: să nu fie refuzat cultul

_ Tiresias îl apără totuşi pe zeu: „Dionysos nu le obligă pe femei să fie caste. Castitatea depinde de caracter, şi aceea care este prin natura sa castă va participa la orgii, fără să se corupă" (Bacch., 314 sq.).

spectacol, aducându-i zeului pe care îl dispreţuieşti, rugăciuni" (712-714).

Surprinşi de către Agave, servitorul şi tovarăşii săi erau cât pe ce să fie sfâşiaţi. Bacchantele se aruncă atunci asupra vitelor care păşteau pe câmp şifără nicio bucată de fier în mâini", le sfârtecă în bucăţi. „Sub mii de mâini de tinere fete", tauri ameninţători sunt sfârtecaţi cât ai clipi din ochi. Menadele se năpustesc apoi asupra câmpiilor. „Ele smulg copiii din case şi toate prăzile, chiar cele de bronz şi de fier, le stau pe umeri, nelegate, fără să cadă în noroi, în păr le pâlpâie flăcări, dar fără să le ardă. Oamenii furioşi de jaful bacchantelor aleargă la arme. Atunci, să vezi minune, Stăpâne: lăncile le înţepau în zadar, căci sânge nu curgea, dar ele, azvârlind cu tirsul, îi răneau" (754-763).

Inutil de subliniat deosebirea dintre aceste rituri nocturne, frenetice şi sălbatice şi sărbătorile dionysiace publice de care am vorbit mai sus (123). Euripide ne prezintă un cult secret, specific misterelor. „Aceste mistere, după tine, ce sunt ele? 4 întreabă Pentheu. Şi Dionysos răspunde: „Taina lor interzice să fie arătate celor ce nu-s *bacchanţi*".

— „Dar Ce câştigă oamenii care le împlinesc?" – „Nu-mi este permis să îţi arăt, dar sunt lucruri care merită să fie cunoscute" (470-474).

Misterul consta în participarea bacchanţilor la epifania totală a lui Dionysos. Riturile sunt celebrate noaptea, departe de oraşe, pe munţi şi în păduri. În cursul jertfirii victimei prin sfârtecare (*sparagmos*) şi mâncatul de carne crudă (*ômophagya*) se realizează comuniunea cu zeul. Căci animalele sfâşiate ori devorate sunt epifanii sau încărnări ale lui Dionysos. Toate celelalte experienţe – forţa fizică excepţională, invulnerabilitatea la foc şi la arme, „minunile" (apa, vinul, laptele, ţâşnitul din pământ), „familiaritatea" cu şerpii şi micile animale sălbatice – devin posibile prin *enthousiasmos*, prin identificarea cu zeul. Extazul dionysiac înseamnă înainte de toate depăşirea condiţiei umane, descoperirea eliberării totale, dobândirea

unei libertăţi şi a unei spontaneităţi inaccesibile oamenilor. Că printre aceste libertăţi a figurat şi eliberarea de interdicţii, de reguli şi de convenţii de ordin etic şi social, acest lucru pare sigur; aceasta explică, în parte, adeziunea masivă a femeilor14. Dar experienţa dionysiacă atingea niveluri mai profunde. Bacchantele care devorau carne crudă reintegrau un comportament refulat de zeci de mii de ani; frenezii asemănătoare revelau o comuniune cu forţele vitale şi cosmice şi ele puteau fi interpretate doar ca o posesiune divină. Era de aşteptat ca această posesiune să fi fost confundată cu o „nebunie", *mania*. Dionysos însuşi cunoscuse „nebunia", şi bacchantul nu făcea decât să împărtăşească încercările şi suferinţa zeului; la urma urmei, era unul din mijloacele cele mai sigure de a intra cu el în comuniune.

Grecii cunoşteau alte cazuri de *mania* provocată de către zei. În tragedia *Herakles* de Euripide, nebunia eroului este opera Herei; în *Ajax* de Sofocle, Atena e zeiţa care produce rătăcirea. „Corybantismu1" comparat, de altfel, de către cei vechi cu orgiasmul dionysiac era o *mânia* provocată de Corybanţi şi vindecarea ajungea la o adevărată iniţiere. Ceea ce distinge totuşi pe Dionysos şi cultul său nu sunt crizele psihopatice, *ci faptul că ele erau valorizate cu experienţa religioasă*: fie ca o pedeapsă, fie ca o favoare a zeului15. La urma urmelor, interesul comparaţiilor cu riturile ori mişcările colective aparent similare – de exemplu, anumite dansuri convulsive din Evul Mediu ori omofagia rituală a cultului Aissăua, confrerie mistică din Africa de Nord[589] – rezidă exact în faptul că pun în evidenţă originalitatea dionysismului.

---

589 E. Rohde comparase expansiunea religiei extatice a lui Dionysos cu epidemiile de dansuri convulsive din Evul Mediu. R. Eisler atrăsese atenţia despre Aissâua (Issawiya) care practică omofagia rituală (numită frissa, de la verbul farassa, „a sfâşia"). Identificaţi mistic cu carnivorele, ale căror nume le poartă (şacali, pantere, lei, pisici, câini), adepţii sfâşie, scot măruntaiele şi devorează boi, lupi, berbeci, oi, capre. Masticaţia de cărnuri crude este urmată de un dans frenetic de jubilare, „pentru a se bucura sălbatic de extaz şi a comunica, cu divinitatea" (R. Brunnel).

Rareori a apărut în epocă istorică vreun zeu încărcat de o moştenire atât de arhaică: rituri comportând măşti teriomorfe, faloforie, *sparagmos*, omofagie, antropofagie, *mânia*, *enthousiasmos*. Cel mai remarcabil lucru este faptul că, păstrându-şi această moştenire, rămăşiţă din preistorie, cultul lui Dionysos, o dată integrat în universul spiritual al grecilor, n-a încetat, în acelaşi timp, să creeze noi valori religioase. Desigur, frenezia provocată de posesia divină – „nebunia" – a intrigat pe numeroşi autori, şi de multe ori a provocat deriziunea şi ironia. Herodot (IV, 78-80) relatează întâmplarea unui rege scit, Skylas, care, la Olbia, pe Borysthene (Nipru), se „iniţiase în riturile lui Dionysos Baccheios". În timpul ceremoniei (*teleté*), posedat de către zeu, el se prefăcea drept „bacchant şi nebun". Era, foarte probabil, o procesiune în care iniţiaţii, „sub puterea zeului", se lăsau purtaţi de o frenezie considerată de către public, ca şi de posedaţii înşişi, drept „nebunie" (*mânia*).

Herodot se mulţumea să reproducă o istorie care i se povestise la Olbia. Demostene, într-un pasaj celebru (*Despre coroana*, 259), încercând să-şi ridiculizeze adversarul, pe Eschine, ne revelă, în fond, anumite rituri din micile tyasii (numite *Bacchein*) pe care le celebrau, la Atena, în secolul al IV-lea îjhr. Credincioşii lui Sabazios, zeu trac omolog cu Dionysos. (De altfel, cei vechi îl considerau drept Dionysos trac, sub numele său indigen[590].) Demostene se referă la rituri urmate de citirea „cărţilor14 (probabil un text scris, conţinând *hieroi logoi*) v el vorbeşte despre *ebrizo*" (aluzie la pielea de căprioară *nebris*v era vorba poate de un sacrificiu însoţit de consumarea cărnii crude a animalului), despre, *Jeraterizo*" (de la krater, vasul în care se amesteca vinul cu apă, „băutura mistică"), despre „purificare" (*ceatharmos*), constând mai ales în a-l freca pe iniţiat cu argilă şi făină. În cele din urmă, slujitorul îl ridica pe iniţiatul prosternat ori

590 Conform gloselor antice, termenul saboi (sau sabaioi) era echivalentul, în limba frigiană, al grecescului bacckhos; cf. Jeanmaire, Dionysos. pp. 95-97.

întins la pământ, şi acesta repeta formula: „am scăpat de rău, am găsit lucrul cel mai bun” şi toată adunarea izbucnea în *ololygé*. A doua zi avea loc procesiunea adepţilor, încununaţi cu mărar şi rămurele de plop alb. Eschine mergea în frunte, agitând şerpi, strigând: „*evoé*, misterele lui Sabazios!” şi dansând în ţipete de *Hyes*, *Attés*, *Atiés*, *Hyes*. Demostene menţionează şi un coş în formă de vânturătoare, *liknon*, „vânturătoarea mistică”, leagănul primitiv al lui Dionysos-copil.

Într-o formă sau alta, se găseşte mereu, în centrul ritualului dionysiac, o experienţă extatică de o frenezie mai mult sau mai puţin violentă: *mania*. Această „nebunie” constituia întrucâtva dovada „divinizării” (*centheos*) adeptului. Experienţa era, desigur, de neuitat, căci ea constituia o participare la spontaneitatea creatoare şi libertatea îmbătătoare, la puterea supraumană şi la invulnerabilitatea lui Dionysos. Comuniunea cu zeul făcea să explodeze, pentru un timp, condiţia umană, dar nu reuşea să producă o transmutaţie. Nu există aluzie la nemurire în *Bacchantele*, şi nici într-o operă atât de târzie ca *Dionysiacele* lui Nonnos. Acest lucru este suficient ca să-l deosebim pe Dionysos de Zalmoxis, cu care e comparat, şi câteodată confundat, de la Ronde încoace; căci zeul geţilor îi „nemurea” pe iniţiaţii în misterele sale. Dar grecii nu îndrăzneau încă să depăşească distanţa infinită, care, în ochii lor, despărţea divinitatea de condiţia umană.

125. Când grecii redescoperi prezenţa Zeului…

Caracterul iniţiatic şi secret al tyasiilor particulare pare sigur (vezi, mai sus, *Bacchantele*, 470-474)[591], deşi cel puţin o parte din ceremonii (de exemplu, procesiunile) ar fi fost publice. E greu de precizat când, şi în ce împrejurări, riturile secrete şi iniţiatice dionysiace şi-au asumat funcţia specifică a religiei Misterelor. Savanţi de vază (M. Nilsson, A.-J. Festugière) contestă existenţa unui mister dionysiac,

591 Amintim că, în timpul sărbătorii Anthesteriilor, anumite rituri erau săvârşite, în cel mai strict secret, numai de

pentru motivul că lipsesc referinţe precise cu privire la speranţa eshatologică. Dar mai ales pentru epoca veche, cunoaştem foarte puţin despre riturile secrete, ca să nu mai vorbim de semnificaţia lor ezoterică (ce, cu siguranţă, a trebuit să existe, din moment ce semnificaţiile ezoterice ale riturilor secrete şi iniţiatice sunt atestate în întreaga lume, la toate nivelurile de cultură).

În plus, nu trebuie să limităm morfologia speranţei eshatologice la expresiile cu care ne-au familiarizat orñsmul ori misterele epocii elenistice. Ocultarea şi epifania lui Dionysos, coborârile sale în Infern (comparabile cu o moarte urmată de o resurecţie) şi, mai ales, cultul lui Dionysos-copil[592], cu rituri celebrând „trezirea" sa – lăsând deoparte tema mitico-rituală a lui Dionysos-Zagreus, asupra căruia vom insista îndată – indică voinţa şi speranţa unei înnoiri spirituale. Copilul divin este, pretutindeni în lume, încărcat de un simbolism iniţiatic revelând misterul unei „renaşteri" de ordin mistic. (Pentru experienţa religioasă, e mai mult, ori mai puţin indiferent dacă un asemenea simbolism este, ori nu este, „înţeles" intelectual.) Reamintim că cultul lui Sabazios, identificat cu Dionysos, prezenta deja structura unui mister („Am scăpat de rău!"). Desigur, *Bacchantele* nu vorbesc despre nemurire; totuşi, comuniunea, chiar provizorie cu zeul, nu era fără consecinţe pentru condiţia post-mortem a lui *bacchos*. Prezenţa lui Dionysos în Misterele de la Eleusis lasă să se presupună semnificaţia eshatologică cel puţin a unor experienţe orgiastice.

Dar pornind mai ales de la Dionysos-Zagreus se precizează caracterul „misteric" al cultului. Mitul dezmembrării copilului Dionysos-Zagreus ne este cunoscut mai ales prin intermediul autorilor creştini[593]. Cum era de aşteptat, ei îl prezintă evhemerizat, incomplet şi cu rea

592 Cultul lui Dionysos-copil era cunoscut în Beoţia şi în Creta, dar a sfârşit prin a se răspândi şi în Grecia.

593 Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum 6; Clemens din Alexandria, Potreptikos II, 17, 2; 18, 2; Arnobius, Adv. Nat., V, 19; textele sunt reproduse în O. Kern, Orphicorum fragmenta, pp. 110-111.

voinţă. Dar tocmai pentru că erau eliberaţi de interdicţia de a vorbi deschis despre lucruri sfinte şi secrete, scriitorii creştini ne-au comunicat multe detalii preţioase. Hera îi trimite pe Titani, care îl atrag pe copilul Dionysos-Zagreus cu nişte jucării (zurgălăi de sugar, *crepundia*, o oglindă, un joc de arşice, o minge, o sfârleză, un romb), îl masacrează şi îl taie în bucăţi. Ei îi fierb părţile trupului într-un cazan şi, după unii, le mănâncă. O zeiţă – Atena, Rhea sau Demeter – primeşte ori îi salvează inima şi o aşază într-un sipet. Informat despre crimă, Zeus îi trăsneşte pe Titani. Autorii creştini nu fac aluzie la învierea lui Dionysos, dar acest episod era cunoscut de către antici. Epicurianul Philodemos, contemporan cu Cicero, vorbeşte despre trei naşteri ale lui Dionysos, „prima din pântecul mamei sale, a doua din coapsă şi a treia când, după sfâşierea de către Titani, Rhea i-a reunit membrele sfârtecate şi el a prins din nou viaţă”[594]. Firmicus Maternus a conchis adăugând că, în Creta (unde el îşi localizează povestirea evhemerizată), omorul era comemorat prin rituri anuale, în care se repeta ceea ce „copilul în clipa morţii făcuse şi suferise”: „în adâncul pădurii, ei simulează, prin ţipetele stranii pe care le scot, nebunia unui suflet furios”, lăsând să se creadă că omorul a fost săvârşit din nebunie şi „sfâşie cu dinţii un taur de viu”.

Tema mitico-rituală a patimilor şi a învierii copilului Dionysos-Zagreus a dat loc la controverse interminabile, mai cu seamă din cauza interpretărilor sale „orfice”. Pentru ceea ce ne interesează este suficient să precizăm că informaţiile transmise de către autorii creştini pot fi coroborate cu documente mai vechi. Numele de Zagreus este menţionat pentru întâia dată într-un poem epic din ciclul teban, Alemeonis (secolul al VI-lea)[595]; el înseamnă „mare vânător”, ceea ce corespunde caracterului sălbatic, orgiastic, al lui Dionysos. Cât despre crimă Titanilor,

---

594 De piet., „; H. Jeanmaire, op. cit., p. 382.

595 Fr. 3, Kinkel I, p. 77; cf.,de asemenea, Euripide, fr. 472; pentru Callimachos (fr. 171),Zagreus este un nume special al Iui Dionysos; vezi alte exemple în W. Otto, op. cit., pp. 191 sq.

Pausanias (Vin, 37,5) ne-a transmis o informaţie care, în pofida scepticismului lui U. Von Willamowitz şi a altor savanţi, rămâne preţioasă: Onomacrit, care trăia la Atena în secolul al VI-lea, în vremea Pisistratizilor, scrisese un poem cu acest subiect: „luând numele Titanilor din Homer, el întemeiase nişte *orgia* pentru Dionysos, făcând din Titani autorii suferinţelor zeului". Conform mitului, Titanii se apropiaseră de copilul divin mânjiţi cu ipsos ca să nu fie recunoscuţi. Or, în misterele lui Sabazios, celebrate la Atena, unul din riturile iniţiatice consta în mânjirea candidaţilor cu o pulbere ori cu ipsos[596]. S-a făcut încă din Antichitate apropierea între cele două fapte (cf. Nonnos, *Dionys.*, XXVII, 228 sq.). Este vorba despre un ritual arhaic de iniţiere, bine cunoscut în societăţile „primitive": novicii îşi freacă faţa cu o pudră ori cu cenuşă, pentru ca să fie asemeni unor fantome; altfel spus, ei suferă o moarte rituală. Cât priveşte Jucăriile mistice", ele erau cunoscute de mult timp; un papirus din secolul al ni-lea î.Hr., găsit la Fayum (Gurub), din nefericire mutilat, citează sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda (*Orphicorum Fr.*, 31).

Episodul cel mai dramatic al mitului – anume faptul că după ce au sfâşiat copilul Titanii i-au aruncat mădularele într-un cazan, unde le-au pus să fiarbă şi apoi le-au fript – era cunoscut, în toate amănuntele, în secolul al IV-lea; în plus, aceste amănunte erau amintite în legătură cu celebrarea Misterelor" 24. Jeanmaire a arătat pe bună dreptate că fierberea într-o căldare sau trecerea prin foc constituie rituri iniţiatice conferind imortalitate (cf. Episodul cu Demeter şi Demophon) sau reîntinerire (fetele lui Peleas îşi sfâşie tatăl şi îl fierb într-un cazan)25. Menţionăm că cele două rituri – sfârtecarea şi fierberea ori trecerea prin foc – caracterizează iniţierile şamanice.

Se poate deci recunoaşte în „crima Titanilor" un

---

596 Demostene, De coronis, 259. Când luau parte la sărbătorile dionysiace, Argienii îşi dădeau pe faţă cu ipsos. S-a subliniat relaţia dintre ipsos (titános) şi Titani (Titanes). Dar acest complex mitico-ritual a fost prilejuit de confuzia între cei doi termeni (cf. deja L.R. Farnell, CuUs, V, p. 172).

vechi scenariu iniţiatic căruia i se uitase semnificaţia originară. Căci Titanii se comportă ca maeştri de iniţiere, adică „omoară” novicele ca să-l facă să „renască” la un mod superior de existenţă (în exemplul nostru, s-ar putea spune că ei îi conferă divinitate şi imortalitate copilului Dionysos). Dar, într-o religie care proclamă supremaţia absolută a lui Zeus, Titanii nu puteau să joace decât un rol demonic – şi ei au fost trăsniţi. După unele variante, oamenii au fost creaţi din cenuşa lor – şi acest mit a jucat un rol considerabil în orfism.

Caracterul iniţiatic al riturilor dionysiace se lasă ghicit şi la Delfi, când femeile celebrau renaşterea zeului. Căci vânturătoarea delfică „conţinea un Dionysos dezmembrat şi gata să renască, un Zagreus”, aşa cum ne spune Plutarh (*De Iside*, 35), şi acest Dionysos „care renăştea ca Zagreus era în acelaşi timp Dionysosul teban, fiul lui Zeus şi al lui Semele” 26.

Diodor din Sicilia pare să se refere la misterele dionysiace când scrie că „Orfeu a transmis în ceremoniile Misterelor sfâşierea lui Dionysos” (V, 75,4). Iar în alt pasaj, Orfeu e prezentat ca un reformator al misterelor dionysiace: „de aceea iniţierile date de Dionysos se numesc orfice” (ID, 65,6). Tradiţia transmisă de Diodor e preţioasă în măsura în care confirmă existenţa Misterelor dionysiace. Dar e probabil că încă în secolul al V-lea aceste mistere să fi împrumutat deja unele elemente „orfice”. Într-adevăr, Orfeu era atunci proclamat „profetul lui Dionysos” şi „fondatorul tuturor iniţierilor” (vezi cap. XXII, partea a Îi-a).

Mai mult decât alţi zei greci, Dionysos uimeşte prin multiplicitatea şi noutatea epifaniilor sale, prin varietatea transformărilor sale. El este mereu în mişcare; pătrunde pretutindeni, în toate ţările, la toate popoarele, în toate mediile religioase, gata să se asocieze cu divinităţi diverse, chiar antagonice (de exemplu, Demeter, Apollon). El este, cu siguranţă, singurul zeu grec care, revelându-se sub aspecte diferite, uimeşte şi atrage atât pe ţărani cât şi elitele intelectuale, pe politicieni şi pe contemplativi, pe

orgiastici şi pe asceţi. Beţia, erotismul, fertilitatea universală, dar şi experienţele de neuitat provocate prin venirea periodică a morţilor, sau prin *mânia*, prin scufundarea în inconştienţa animală ori prin extazul unui *enthusiasmos* – toate aceste spaime şi revelaţii ţâşnesc dintr-o singură sursă: *prezenţa zeului*. Modul său de a fi

Cf „Problema" atribuită lui Aristotel (Didot, *Aristotel* IV, 331,15), discutată, după Salomon Reinach, de Moulinier, op. cit., p. 51. În secolul al III-lea, Euphorion cunoştea o tradiţie analoagă; *ibid.*, p. 53.

H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 387. Vezi alte exemple în Mărie Delcourt, *L'Oracle de Delphes*, pp. 153 sq.

M. Delcourt, op. cit., pp. 155, 200. Plutarh, după ce a vorbit despre tăierea în bucăţi a lui Osiris şi despre învierea sa, se adresează prietenei sale Clea, şefa Menadelor de la Delfi: „Că Osiris este acelaşi cu Dionysos, cine ar putea să o ştie mai bine decât voi care conduceţi Tyadele, care aţi fost iniţiaţi de către tatăl vostru şi mama voastră în Misterele lui Osiris?".

exprimă unitatea paradoxală a vieţii şi a morţii. De aceea Dionysos constituie un tip de divinitate radical diferită de a olympienilor. Era el mai *aproape* de oameni decât ceilalţi zei? În orice caz, omul se putea apropia de el, ajungea să-l încorporeze, şi extazul rezultând din *mânia* demonstra că putea fi depăşită condiţia umană.

Aceste ritualuri erau susceptibile de dezvoltări neaşteptate. Ditirambul, tragedia, drama satirică sunt, într-un mod mai mult sau mai puţin direct, creaţii dionysiace. Este pasionant de urmărit transformarea unui rit colectiv, *dithyrambos*-ul, implicând frenezia extatică în spectacol şi în cele din urmă în gen literar27. Dacă, pe de o parte, anumite liturgii publice au devenit spectacole şi au făcut din Dionysos zeul teatrului, alte ritualuri, secrete şi iniţiatice, s-au transformat ajungând Mistere. Cel puţin indirect, orfismul este îndatorat tradiţiilor dionysiace. Mai mult decât oricare alt olympian, acest *zeu tânăr* n-a încetat

să le dăruiască fidelilor săi noi epifanii, mesaje neprevăzute şi speranţe eshatologice.

27 Ditirambul, „cântec menit, cu prilejul sacrificării unei victime, să producă extazul colectiv, cu ajutorul unor mişcări ritmice, precum şi aclamaţii şi ţipete rituale, a pututexact în epocă (secolele VII-VI) în care se dezvoltă în lumea greacă marele lirism coral – să evolueze în gen literar, prin importanţa crescută a părţilor cântate de către *exarchôn*, prin intercalarea bucăţilor lirice pe teme mai mult sau mai puţin adaptate cazului şi persoanei lui Dionysos” (H. Jeanmaire, op. cit., pp. 248-249).

Partea a II-a

DE LA GAUTAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE

Împrejurări neprevăzute au întârziat tipărirea celui de al doilea volum din *Istoria credinţelor* şi *ideilor religioase*. Am profitat de acest răgaz pentru a completa bibliografia anumitor capitole, menţionând lucrările apărute în 1977 şi la începutul lui 1978. Bibliografiile sunt de lungimi inegale, căci am ţinut să sporesc numărul informaţiilor privind probleme mai puţin familiare nespecialiştilor (e.g. Religiile protoistorice ale Chinei, ale celţilort germanilor, tracilor; alchimia; apocaliptică, gnosticismul etc.).

Pentru a nu spori prea mult dimensiunile cărţii, am transferat în volumul următor secţiunile despre religiile din Tibet, Japonia, Asia Centrală şi Septentrionala. Ca urmare, a trebuit să împărţim volumul al treilea în două tomuri, fiecare având în jur de 350 de pagini: primul de la izbucnirea Islamului şi voga tantrismului până la Gioacchino da Fiore şi la mişcările milenariste din secolele al XII-lea şi al XIII-lea; al doilea tom, de la descoperirea religiilor mezoamericane până la teologiile ateiste

contemporane.

Ţin să le mulţumesc prietenilor şi colegilor mei, profesorii Paul Ricoeur şi André Lacocque, şi dlui Jean-Luc Pidoux-Payot, care au binevoit să citească şi să revadă diferite capitole din acest al doilea volum, i de această dată, lucrarea n-ar fi putut fi dusă la capăt fără prezenţa, afecţiunea şi devotamentul soţiei mele.

Universitatea din Chicago, mai 1978

MIRCEA ELIADE

CAPITOLUL XVI

RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ

126. Credinţele religioase în epoca neolitică

Pentru istoricul culturii, ca şi pentru istoricul religiilor, China constituie un subiect privilegiat de cercetare. Într-adevăr, cele mai vechi documente arheologice urcă înspre mileniile al VI-lea şi al V-lea; în câteva cazuri, cel puţin, se poate urmări continuitatea diferitelor culturi preistorice şi se poate chiar preciza contribuţia lor la formarea civilizaţiei chineze clasice. Pe de altă parte, aşa cum poporul chinez descinde din multiple combinări etnice, cultura să constituie o sinteză complexă şi originală, în care se poate totuşi decela aportul mai multor izvoare.

Prima cultură neolitică este aceea de la Yangshao, după numele satului în care s-au găsit, în 1921, vase de argilă pictate. O a doua cultură neolitică, caracterizată printr-o ceramică neagră, a fost descoperită în 1928, lângă Longshan. Dar abia după 1950, graţie numeroaselor săpături efectuate în ultimii treizeci de ani, s-au putut clasifica toate fazele şi profilurile culturilor neolitice. Prin datarea cu radiocarbon, cronologia a fost radical modificată. La Ban po (în provincia Shanxi) s-a scos la lumina zilei cea mai veche aşezare aparţinând culturii Yangshao; datarea cu radiocarbon indică – 4115 sau –

4365. Aşezarea a fost locuită, în mileniul al V-lea, timp de 600 de ani. Dar Ban po nu reprezintă primul stadiu al culturii Yangshao[597]. După Ping-ţi Ho, autorul ultimei sinteze despre preistoria chineză, agricultura practicată în mileniul al VI-lea era o descoperire locală, ca şi domesticirea anumitor animale, ori ceramică şi metalurgia bronzului[598]. Or, până de curând, dezvoltarea culturilor neolitice şi epoca bronzului chinez erau explicate prin difuziunea agriculturii şi a metalurgiei pornind de la unul sau mai multe centre din Orientul antic. Nu ne revine nouă rolul de a lua partea unora sau a altora în această controversă. Pare un lucru sigur că anumite tehnologii au fost inventate, sau radical modificate, în China. Este posibil, de asemenea, ca China protoistorică să fi primit numeroase elemente culturale de origine occidentală, difuzate de-a lungul Siberiei şi stepelor Asiei Centrale.

Documentele arheologice sunt susceptibile să ne ofere mărturii despre anumite credinţe religioase; dar ar fi zadarnic să tragem concluzia că aceste credinţe reprezintă întreg sistemul religios al populaţiilor preistorice. Mitologia, teologia, structura şi morfologia ritualurilor sunt greu de descifrat numai pe bază de material arheologic. Aşa, de exemplu, documentele scoase la lumină prin descoperirea culturii neolitice de la Yangshao se referă, aproape în întregime, la idei şi credinţe în legătură cu spaţiul sacru, fertilitatea şi moartea. În sate, casa comunală este situată în centrul pieţei, înconjurată de colibe pe jumătate îngropate. Orientarea satului, ca şi structura locuinţei (groapa cu apă din mijloc, gura de fum) indică o cosmologie practicată de multe societăţi neolitice şi tradiţionale (cf. 12). Credinţa în supravieţuirea sufletului este ilustrată de ustensilele şi alimentele depuse în morminte. Copiii erau îngropaţi alături de locuinţă, în mari urne prevăzute sus cu o deschizătură, pentru a permite sufletului să iasă şi să revină[599]. Altfel spus, urna funerară

597 Ping-ti Ho, The Cradle of the East, pp. 16 sq.

598 Ibid.. pp. 43 sq., 91 sq., 121 sq., 177 sq.

599 Ping-ti Ho, op. cit., pp. 279 sq. Practici şi credinţe analoage se

era „casa” mortului, idee amplu exprimată în cultul strămoşilor din perioada bronzului (epoca Shang).

Vasele din argilă vopsite cu roşu şi decorate cu „temă funerară” (*deaïh pattern*) sunt deosebit de interesante[600]. Trei motive iconografice – triunghiul, tabla de şah, cochilia – se găsesc numai pe vasele de uz funerar. Or, aceste motive sunt strâns legate de un simbolism destul de complex, asociind noţiunile de unire sexuală, de naştere, regenerare şi re-naştere. Se poate presupune că această decoraţie consemnează speranţa în supravieţuire şi într-o „renaştere” în cealaltă lume.

Un desen înfăţişând doi peşti şi două figuri antropomorfe reprezintă probabil o fiinţă supranaturală sau un „specialist al sacrului”, vrăjitor sau preot[601]. Dar interpretarea desenului e încă nesigură. Peştii au, desigur, o semnificaţie sexuală şi calendaristică, în acelaşi timp (vremea pescuitului corespunde unui moment anumit al ciclului anual). Distribuirea celor patru figuri poate sugera o imagine cosmologică.

După Ping-ţi Ho (pp. 275 sq.), societăţile din epoca Yangshao respectau regula descendenţei matrilineare. Dimpotrivă, perioada următoare, Longshan, indică trecerea către o societate patrilineară, caracterizată prin predominarea cultului strămoşilor. Urmând ideile altor cercetători, Ping-ţi Ho interpretează anumite obiecte de piatră, reproduse apoi pe ceramica pictată, drept simboluri falice. Aşa cum Karigren a derivat pictograma *Zu*, însemnând „strămoş”, din desenul unui falus, Ping-ţi Ho vede în înmulţirea emblemelor falice importanţa pe care a căpătat-o cultul strămoşilor[602]. „*Death pattern* după cum

---

întâlnesc în anumite culturi preistorice din Orientul Apropiat şi Europa Orientală.

600 J. G. Andersson, Children of the Yellow Earth, p. 315; Kwang-Chih Chang, The Archaeology of Ancient China, p. 103; cf. Hanna Rydh, „Symbolism in Mortuary Ceramics*\passim.

601 Reproducere bună în cartea lui Ping-ti Ho, p. 154, fig. 9.

602 Ping-ti Ho, op. cit., p. 282; cf. Karlgren, „Some fecundity Symbols in Ancient China", pp. 18 sq.

am văzut, comportă un simbolism sexual. Dar Cari Hentze explică diversele obiecte şi desene „falice” ca înfăţişând „casa sufletului”; unele vase ceramice de la Yangshao reprezintă modele de colibe mici – care sunt totodată urne funerare – comparabile cu piese asemănătoare din preistoria europeană şi cu coliba mongolă. Aceste „căsuţe ale sufletului”, abundent atestate în preistoria Chinei, constituie precursoarele „tăbliţei strămoşilor” din epocile istorice[603].

Pe scurt, culturile de la Yangshao şi Longshan dezvăluie credinţe specifice şi altor civilizaţii neolitice: solidaritatea dintre viaţă, fertilitate, moarte şi postexistenţă, deci concepţia ciclului cosmic ilustrat de calendar şi actualizat prin rituri; importanţa strămoşilor, ca sursă de putere magico-religioasă; „misterul” conjuncţiei contrariilor (demonstrat şi de *„death patternu*) *y* credinţă care anticipa întrucâtva ideea de unitate/totalitate a Vieţii Cosmice, dominantă în epocile ulterioare. E important să adăugăm că o mare parte a moştenirii neolitice s-a păstrat, cu inevitabile modificări, în tradiţiile şi practicile religioase rurale.

127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii începând cu dinastia Shang (-1751-1028), suntem considerabil mai bine informaţi. Ea corespunde, în mare, protoistoriei şi începutului istoriei antice a Chinei. Epoca Shang se caracterizează prin metalurgia bronzului, apariţia centrelor urbane şi a oraşelor-capitale, prezenţa unei aristocraţii militare, instituirea regalităţii şi începuturile scrierii. În ceea ce priveşte viaţa religioasă, documentaţia este destul de bogată. Se dispune de o abundentă iconografie, ilustrată mai ales prin magnifice vase rituale de bronz. Mormintele suveranilor, pe de altă

603 Cari Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, pp. 49 sq., 88 sq., id., Das Haus als Weltort der Seele, pp. 23 sq. şi fig. 10-12. Sunt de găsit în aceste lucrări numeroase paralele din culturile asociate, istoric ori morfologic, civilizaţiei arhaice chineze.

parte, ne aduc informaţii în legătură cu anumite practici religioase. Dar mai ales nenumăratele înscripţii oraculare, incizate pe oase de animale şi pe carapace de broască ţestoasă, constituie o sursă preţioasă[604]. În fine, câteva scrieri posterioare (de pildă, *Cartea Odelor*), numite de Karigren *„free Chou texts"*[605], conţin multe materiale vechi. Să adăugăm totuşi că aceste izvoare ne informează numai despre unele aspecte ale religiei din dinastia Shang, în primul rând despre credinţele şi ritualurile clanului regal; ca şi pentru epoca neolitică, mitologia şi teologia ne rămân în mare parte necunoscute.

Interpretarea documentelor iconografice nu este întotdeauna sigură. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte o anumită analogie cu motivele de pe vasele de ceramică pictată de la Yangshao[606], precum şi cu simbolismul religios al epocilor ulterioare. Hentze (*ibid.*, pp. 215 sq.) interpretează conjuncţia simbolurilor polare ca ilustrând idei religioase în legătură cu înnoirea Timpului şi regenerarea spirituală. Important, de asemenea, este simbolismul greierelui şi al măştii *tao die*, care sugerează ciclul naşterilor şi renaşterilor: lumina şi viaţa ţâşnind din întuneric şi moarte. La fel de remarcabilă este îmbinarea de imagini antagonice (şarpele cu pene, şarpele şi vulturul etc.), cu alte cuvinte, dialectica contrariilor şi *coincidentia oppositorum*, temă centrală pentru filosofii şi misticii daoişti. Vasele din bronz reprezintă căsuţe-urnă[607]. Forma lor derivă fie din ceramică, fie din prototipurile de lemn[608]. Admirabilă artă

604 E vorba despre o metodă de divinaţie destul de răspândită în Asia Septentrională: se punea întrebarea, se încălzeau prin ardere oasele sau carapacele, iar ghicitorii interpretau forma crăpăturilor. Apoi se înscriau întrebarea şi răspunsul lângă fisurile formate.

605 Bemard Karlgren, „Legends and Cults in Ancient China", p. 3".

606 Salamandra, tigrul, dragonul etc., încă în uz în iconografia şi arta populară chineză, sunt simboluri cosmologice atestate deja la sfârşitul neoliticului. Cf. Cari Hentze, Bronzegerät...der Shang-Zeit, pp. 40 sq., 55 sq., 132 sq., 165 sq.

607 Cari Hentze, Das Haus als Welĩort der Seele, pp. 14 sq. şi passim.

608 Li Chi, The Beginnings of Chinese Civilization. p. 32.

animalieră de pe vasele din bronz a avut, foarte probabil, drept model gravurile în lemn[609].

înscripţiile oraculare ne dezvăluie o concepţie religioasă care fusese absentă (sau insesizabilă?) în documentele neoliticului, în special preeminenţa unui zeu suprem ceresc, *Di* (Domnul) sau *Shang Di* (Domnul cel de Sus). *Di* comandă ritmurile cosmice şi fenomenele naturale (ploaia, vântul, seceta etc.), acordă victoria Suveranului şi asigură bogăţia recoltelor, sau, dimpotrivă, provoacă dezastre şi trimite boli şi moarte. Lui *Di* i se aduc două feluri de sacrificii: cele din sanctuarul strămoşilor şi cele aduse în plin câmp. Dar, aşa cum se întâmplă şi cu alţi zei cereşti arhaici (cf. Al nostru *Traité d'histoire des religions*, 14 sq.), cultul său indică un anumit declin al primatului religios. *Di* se dezvăluie ca îndepărtat şi mai puţin activ decât strămoşii spiţei regale şi i se aduc mai puţine sacrificii. Dar el este singurul care este invocat atunci când sunt în joc fecunditatea (ploaia) şi războiul, cele două preocupări de bază ale Suveranului.

Oricum, poziţia lui *Di* rămâne supremă. Zeii ceilalţi, cu toţii, ca şi strămoşii regali îi sunt subordonaţi. Numai strămoşii Suveranului sunt în stare să mijlocească pe lângă *Di*; pe de altă parte, numai Suveranul poate comunica cu strămoşii săi; căci el este „omul unic"[610]. Suveranul îşi întăreşte autoritatea cu ajutorul strămoşilor săi; credinţa în puterea lor magico-religioasă legitima dominaţia dinastiei Shang. La rândul lor, strămoşii depind de ofrandele de cereale, de sângele şi carnea victimelor aduse ca sacrificiu[611]. Este inutil să presupunem, aşa cum

---

6091 1 Ibid., p. 35.

610 Expresia: „Eu, omul unic" (sau poate: „Eu, Omul cel dintâi") este atestată în inscripţiile oraculare; cf. David N. Keightley, „Shang Theology and the Genesis of Chinese political Culture", p. 213, n. 6.

611 După cum remarcă D. N. Keighüey (pp. 214 sq.), cultul strămoşilor a reliefat seminţia regală ca sursă a autorităţii religioase şi politice. Doctrina „Mandatului Cerului", considerată, de obicei, drept o invenţie a dinastiei Zhou, îşi implântă rădăcinile în teologia epocii Shang.

gândesc unii savanţi[612], că, întrucât cultul strămoşilor era atât de important pentru aristocraţia stăpânitoare, el a fost apoi adoptat treptat de toate straturile sociale. Cultul era adânc implantat şi foarte popular încă din epoca neolitică. Aşa cum am văzut mai sus (p. 242), el făcea parte integrantă din sistemul religios (articulat în jurul noţiunii de ciclu antropocosmic) al celor mai vechi cultivatori. Preeminenţa Suveranului, al cărui strămoş iniţial era considerat ca descinzând din *Di*, a dat o funcţie politică acestui cult imemorial.

Suveranul aduce două serii de sacrificii: strămoşilor şi lui *Di* şi altor zei. Uneori serviciul ritual se desfăşoară pe parcursul a 300 sau 360 de zile. Cuvântul „sacrificiu" desemnează „anu1", pentru că ciclul anual este conceput ca un serviciu complet. Acest lucru confirmă importanţa religioasă a calendarului, care garantează revenirea normală a anotimpurilor. În marile morminte regale de lângă Anyang s-au găsit, alături de schelete de animale, numeroase victime umane, jertfite probabil pentru a-l însoţi pe Suveran pe lumea cealaltă. Alegerea victimelor (însoţitori şi servitori, câini, cai) subliniază importanţa considerabilă a vânătorii (vânătoare rituală?) pentru aristocraţia militară şi clanul regal[613]. Numeroase întrebări consemnate în înscripţiile oraculare se referă la oportunitatea şi şansele de succes ale expediţiilor Suveranului.

Ca şi locuinţele, mormintele împărtăşeau acelaşi simbolism cosmologic şi îndeplineau aceeaşi funcţie: ele erau casele morţilor. O credinţă similară ar putea explica sacrificiul uman cu ocazia construcţiei clădirilor, mai ales a templelor şi a palatelor. Sufletele victimelor asigurau perenitatea construcţiei; s-ar putea spune că monumentul

---

612 De exemplu, Ping-ti Ho, The Cradle of the East, p. 320.

613 Li Chi, op. cit., pp. 21 sq. Autorul atrage atenţia asupra motivelor animaliere (tigru, cerb) în decorarea vaselor din bronz (p. 33). Adăugăm că este vorba de animale emblematice, purtătoare ale unui simbolism cosmologic şi iniţiatic destul de complex.

ridicat servea drept „nou trup” pentru sufletul victimei[614]. Dar se practicau sacrificii umane şi în alte scopuri, şi asupra lor suntem mai puţin informaţi; se poate presupune că se urmărea înnoirea Timpului sau regenerarea dinastiei.

Cu toate lacunele, se pot descifra liniile mari ale religiei în epoca Shang. Importanţa zeului celest şi a cultului strămoşilor este evidentă. Complexitatea sistemului sacrificial (strâns legat de un calendar religios) şi a tehnicilor divinatorii presupune existenţa unei clase de „specialişti ai sacrului”, ghicitori, preoţi sau şamani. În sfârşit, iconografia ne dezvăluie articulaţiile unui simbolism cosmologic şi soteriologic totodată, încă insuficient lămurit, dar care pare să anticipeze principalele concepţii religioase din China clasică.

128. Dinastia exemplară: împăraţii Zhou în – 1028, ultimul rege Shang a fost înfrânt de căpetenia tribului Zhou. Într-o celebră proclamaţie[615], acesta îşi justifică revoltă împotriva Suveranului prin porunca primită de la Stăpânul ceresc de a pune capăt unei domnii corupte şi detestabile. Este prima enunţare a celebrei doctrine despre „Mandatul Cerului”. Şeful victorios s-a proclamat Suveran: el a inaugurat cea mai îndelungată dinastie din istoria Chinei (-1028-256). Pentru subiectul nostru ar fi inutil să-i rezumăm momentele de măreţie, crizele şi decadenţa[616]. E de ajuns să amintim că, din secolul al VIII-lea până în secolul al ni-lea î.Hr., în pofida războaielor şi a insecurităţii generale, civilizaţia chineză tradiţională s-a dezvoltat şi gândirea filosofică a atins înaltele ei culmi[617].

614 Cf. M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 182 sq. (trad. românească, pp. 186 sq. - nota trad.).

615 Textul s-a păstrat în Chou King (= Shu Jing), traducere de B. Karlgren, The Book of Documents, p. 55.

616 Amintim câteva date importante: perioada dinastiei Zhou de apus, care a durat până în -771, a fost urmată de perioada dinastiei Zhou de răsărit (~771-256). Intre -400 şi -200 au avut loc războaie neîntrerupte: este epoca zisă a Statelor Combatante, care a luat sfârşit prin unificarea Chinei sub împăratul Huang Di.

617 în această epocă au fost redactate sau editate „Cămile clasice".

La începutul dinastiei, zeul cerului *Ţian* (Cer), sau *Shang Di* (Domnul de Sus), manifestă trăsăturile unui zeu antropomorf şi personal. El locuieşte în Ursa Mare, în Mijlocul Cerului. Textele pun în lumină structura sa celestă: el vede, observă şi aude totul; el este clarvăzător şi omniscient; hotărârea să este infailibilă. *Ţian* şi *Shang Di* sunt invocaţi în contracte şi în pacturi. Mai târziu, atotvederea şi omniscienţa Cerului sunt celebrate de către Confucius şi de mulţi alţi filosofi, moralişti şi teologi de toate nuanţele. Dar, pentru aceştia din urmă, Zeul Cerului îşi pierde progresiv natură religioasă; el devine principiul ordinii cosmice, garantul legii morale. Acest proces de abstracţie şi raţionalizare a unui Zeu Suprem este frecvent în istoria religiilor (cf. Brahmā, Zeus, Dumnezeul filosofilor din epoca elenistică, în iudaism, creştinism şi islam).

Dar Cerul (*Ţian*) rămâne protectorul dinastiei. Suveranul este „fiul lui *Ţian*" şi „regentul lui *Shang* Df'[618]. De aceea, în principiu, numai Suveranul este în măsură să-i ofere sacrificii. El e răspunzător de succesiunea normală a ritmurilor cosmice; în cazuri de dezastre – secetă, semne de catastrofă, calamităţi, inundaţii – el se supune riturilor expiatorii. Întrucât orice zeu celest guvernează anotimpurile, *Ţian* joacă un rol şi în cultele agrare. Suveranul trebuie, de asemenea, să-l reprezinte în momentele esenţiale ale ciclului agrar (cf. 130).

Cultul strămoşilor prelungeşte în mare parte structurile instalate în epoca Shang. (Dar noi nu posedăm informaţii decât despre ritualurile practicate de

---

Aşa cum arată C. Hentze (Funde in Ah-China. p. 222), asistăm, sub împăraţii Zhou, la o desacralizare progresivă a scrierii. Funcţia iniţială a scrisului — aceea de a regla raporturile Cer-Pământ şi Divinitate-oameni — este înlocuită prin preocupări genealogice şi istoriografice. în cele din urmă, scrierea ajunge un mijloc de propagandă politică.

618 Cf. Chau King, traducere de J. Legge, p. 428. Reprezentanţii dinastiei Zhou erau consideraţi descinzând dintr-un strămoş mitic, Hou Ji (Prinţul Meiului), celebrat în Che King (= Shi Jing) (poemul 153) ca unul care le-a „dat grâul şi orzul la porunca zeului". Adăugăm că sacrificiile umane, atestate în mormintele regale ale epocii Shang, au dispărut cu desăvârşire sub împăraţii Zhou.

aristocraţie.) Urna-casă este înlocuită cu o tăbliţă, pe care fiul o depunea în templul strămoşilor. Ceremonii destul de complexe aveau loc de patru ori pe an; se aduceau ofrande de cărnuri crude, cereale şi băuturi, şi se invoca sufletul strămoşului. Acesta era personificat de către un membru al familiei, în general de către un nepot al mortului, care împărţea ofrande. Ceremonii asemănătoare sunt destul de răspândite în Asia şi în alte părţi; un ritual aducând în scenă pe un reprezentant al mortului era foarte probabil practicat din vremea dinastiei Shang, dacă nu chiar din preistorie[619].

Divinităţile chtoniene şi cultele lor au o istorie îndelungată, asupra căreia suntem slab informaţi. Se ştie că înainte de a fi reprezentat ca o Mamă, Pământul era resimţit ca o forţă creatoare cosmică, asexuată sau bisexuată[620]. Potrivit lui Marcel Granet, imaginea Mamei-Pământ apare iniţial sub „aspectul neutru de Loc Sfânt". Ceva mai târziu, „Pământul domestic a fost conceput cu atributele unei puteri materne şi hrănitoare"[621]. În vremurile vechi, morţii erau îngropaţi în incinta casei, acolo unde se păstrau seminţele. Or, păstrătoarea seminţelor a rămas, pentru multă vreme, femeia. „În timpul dinastiei Zhou, grăunţele destinate însămânţării ogorului împărătesc nu erau păstrate în camera Fiului

619 Portretele de bărbaţi cu ambele braţe ridicate, incizate pe reliefuri în argilă, reprezintă, după toate aparenţele, strămoşi sau preoţi ai unui cult al strămoşilor (cf. Cari Hentze, Funde in AU-China, p. 224 şi pl. XL). Acest motiv iconografic este atestat în neolitic şi în epoca Shang (ibid., fig. 29, 30). Un excelent exemplu de „folclorizare" a temei strămoşului este ilustrat de un cufăr din bronz de la mijlocul epocii Zhou: pe capac sunt reprezentaţi, într-un stil naiv naturalist, un bărbat şi o femeie, aşezaţi faţă în faţă; ibid., pl. XLm şi p. 228.

620 Cf. M. Eliade, „La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques" (în Mythes, rêves et mystères), p. 225.

621 M. Granet, „Le dćpôt de l'enfant sur le sol" (în Études sociotogiques sur la Chine), p. 201. „Atunci când noul-născut sau muribundul sunt aşezaţi pe Pământ, Ea (Glia) e cea care trebuie să decreteze dacă naşterea sau moartea sunt valabile... Ritul depunerii pe Pământ implică ideea unei identităţi de substanţă între Seminţie şi Sol" (ibid., pp. 192-193,197-198).

Cerului, ci în apartamentul împărătesei" (*ibid.*, p. 200). Abia mai târziu, o dată cu apariţia familiei patrilineare şi a puterii senioriale, Pământul a devenit un zeu. În epoca dinastiei Zhou, existau o mulţime de zei ai Gliei, organizaţi ierarhic: zeii Gliei familiale, zeul satului, zeii pământurilor regale şi senioriale. Altarul era sub cer deschis, dar comporta o tăblie din piatră şi un copac – relicve ale cultelor originare consacrate Gliei ca putere cosmică. Cultele ţărăneşti, articulate în jurul crizelor legate de anotimpuri, reprezintă probabil formele primare ale acestei religii cosmice. Căci, după cum vom vedea (130), Pământul nu era conceput doar ca sursă a fertilităţii agrare. Putere complementară Cerului, Pământul se dezvăluie ca parte integrantă a totalităţii cosmice.

Se cuvine să subliniem că structurile religioase pe care le-am evocat nu epuizează bogata documentaţie din epoca dinastiei Zhou (materiale arheologice şi, mai ales, un mare număr de texte). Vom completa expunerea noastră, prezentând câteva mituri cosmogonice şi idei metafizice fundamentale. Să amintim deocamdată că, de puţin timp, cercetătorii sunt unanim de acord în a sublinia complexitatea culturală şi religioasă a Chinei arhaice. Aşa cum e cazul cu atâtea alte naţiuni, etnia chineză nu era omogenă. În plus, nici limbă, nici cultura, nici religia sa nu constituiau, la început, sisteme unitare. Wolfram Eberhard a scos în evidenţă contribuţia elementelor etnice periferice – thai, tunguzi, turco-mongoli, tibetani etc.

— La sinteza chineză[622]. Pentru istoricul religiilor, aceste contribuţii sunt preţioase: ele îl ajută să înţeleagă, între altele, impactul şamanismului septentrional asupra religiozităţii chineze şi „originea" anumitor practici daoiste.

Istoriografii chinezi erau conştienţi de distanţa care separa civilizaţia lor clasică de credinţele şi practicile „barbarilor". Or, printre aceşti „barbari" se întâlnesc de multe ori etnii care au fost parţial sau total asimilate şi a

622 Vezi Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas şi cele două volume despre Lokalkulturen im alten China.

căror cultură a sfârşit prin a face parte integrantă din civilizaţia chineză. Amintim un singur exemplu, pe acela al împăraţilor Zhou. Domnia lor era stabilită către – l 100. Totuşi împăraţii Zhou, care îşi asimilaseră cultura dinastiei Shang, erau de origine mongolă şi religia lor se caracteriza prin şamanism şi tehnicile extazului[623]. Unificarea Chinei sub dinastia Han, deşi provocând distrugerea culturii Zhou, a facilitat difuziunea credinţelor şi a practicilor lor religioase în întreaga Chină. Probabil că multe dintre miturile cosmologice şi practicile lor religioase au fost adoptate de cultura chineză; cât priveşte tehnicile extatice, ele se regăsesc în anumite cercuri daoiste.

129. Originea şi organizarea Lumii

Niciun mit cosmogonic nu s-a păstrat în sensul strict al cuvântului. Dar, în tradiţia istoriografică şi în numeroase legende chineze, se pot decela zeii creatori, evhemerizaţi şi secularizaţi. Astfel, se povesteşte că, la început, „în timpul când Cerul şi Pământul erau un haos asemănător cu un ou", s-a născut un antropomorf primordial, Pan Ku. Când a murit, „capul lui Pan Ku s-a făcut un munte sfânt, ochii săi s-au făcut soarele şi luna, grăsimea sa a dat naştere mărilor şi fluviilor, perii capului şi ai trupului au devenit arbori şi alte vegetale"[624]. Recunoaştem esenţa mitului care explică creaţia prin sacrificiul unei Fiinţe primordiale: Tiamat (cf. 21), Puruşa (75), Ymir (173). O aluzie în *Shu Jing* demonstrează faptul că vechii chinezi cunoşteau o altă temă cosmogonică, atestată la numeroase popoare şi la diferite niveluri de cultură: „Augustul Stăpân (*Huang Di*) l-a însărcinat pe Zhong Li să rupă legătura dintre Cer şi Pământ, pentru ca descinderile (zeilor) să

623 Cf. John S. Major, „Research priorities in the Study of Ch'u religion", în special pp. 231 sq.

624 Textele traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", pp. 456-457. Vezi, de asemenea, Norman Girardot, „The Problem of Creation Mythology...", pp. 298 sq.

înceteze”[625]. Interpretarea chineză a mitului – zeii şi spiritele care descindeau pe Pământ ca să-i asuprească pe oameni – este secundară; majoritatea variantelor exaltă, dimpotrivă, caracterul paradisiac al epocii primordiale, când extrema apropiere dintre Cer şi Pământ permitea zeilor să coboare şi să se amestece cu oamenii, şi oamenilor să urce la Cer, escaladând un munte, un arbore sau o scară, sau să se lase purtaţi de păsări. În urma unui anumit eveniment mitic (o „greşeală rituală”), Cerul a fost brutal separat de Pământ, arborele sau liana care lega cele două niveluri cosmice au fost tăiate sau Muntele care atingea cu vârful său Cerul a fost nivelat. Totuşi, anumite fiinţe privilegiate – şamani, mistici, eroi, suverani – sunt în stare să urce în extaz la Cer, restabilind astfel comunicaţia întreruptă în *illo tempore*[626]. Regăsim, de-a lungul întregii istorii a Chinei, ceea ce s-ar putea numi nostalgia Paradisului, adică dorinţa de a reintegra, prin extaz, o „situaţie primordială”: cea reprezentată de unitatea/totalitate originară (*hun dun*) sau timpul în care zeii puteau fi întâlniţi direct.

În fine, într-un al treilea mit, este vorba de un cuplu frate-soră, Fu Xi şi Nü Wa, două fiinţe cu trup de dragon, reprezentate adesea, în iconografie, cu cozile înlănţuite. După un potop”, Nü Wa a refăcut cerul albastru cu pietre de cinci culori diferite, a retezat picioarele unei broaşte ţestoase uriaşe şi a înălţat patru stâlpi în cei patru poli ai lumii, l-a omorât pe Dragonul Negru (*Kong Kong*), a adunat cenuşa de trestie ca să poată opri apele revărsate”[627]. Un alt text ne spune că, după crearea Cerului şi a Pământului, Nü Wa a modelat oamenii din lut

---

625 Henri Maspero, Les religions chinoises, pp. 186-187. Mai târziu, acest episod a fost explicat ca reflectând dezordinile provocate ca urmare a „posesiunii" oamenilor de către spirite; cf. Derk Bodde, „Myths of Ancient China", pp. 389 sq.

626 Cf. M. Eliade, Mythes, rives et mystères, pp. 80 sq.; Le Chamanisme, pp. 215 sq.

627 Ue Tseu (secolul III Î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, op. cit., p. 458.

galben (pe cei nobili) şi din noroi (pe săraci şi nenorociţi)[628].

Tema cosmogonică poate fi descifrată şi din tradiţia istoricizată a lui Yu cel Mare. Sub împăratul (mitic) Yao, „lumea nu era încă orânduită, ape mari curgeau haotic şi inundau lumea". Spre deosebire de tatăl său, care pentru a stăpâni apele ridicase diguri, Yu „a săpat pământul şi a silit apele să se rostogolească în mare, a vânat şerpi şi dragoni şi i-a mânat înapoi în mlaştini"[629]. Toate aceste motive – Pământul acoperit de ape, înmulţirea şerpilor şi a dragonilor – au o structură cosmogonică. Yu îndeplineşte rolul unui demiurg şi al unui erou civilizator. Pentru învăţaţii chinezi, orânduirea Lumii şi întemeierea instituţiilor umane echivalează cu o cosmologie. Lumea este „creată" în momentul când, alungând forţele răului în cele patru direcţii, Suveranul se instalează într-un „Centru" şi desăvârşeşte organizarea societăţii.

Dar problema originii şi facerii lumii forma obiectul interesului lui Lao Zi şi al daoiştilor, ceea ce demonstrează vechimea speculaţiilor cosmogonice. Într-adevăr, Lao Zi şi discipolii săi şi-au luat sursele din tradiţii mitologice arhaice, şi faptul că esenţialul vocabularului daoist – *hun dun*, *Dao*, *yang* şi *yin* – a fost folosit şi de alte şcoli demonstrează caracterul său străvechi şi panchinez. Or, după cum vom vedea (cf. P. 250), originea lumii după Lao Zi reia, într-un limbaj metafizic, vechea temă cosmogonică a haosului (*hun dun*) ca totalitate reprezentată printr-un ou[630].

În ceea ce priveşte structura şi ritmurile Universului, constatăm o perfectă unitate şi continuitate între diversele concepţii fundamentale, de-a lungul timpului, din epoca Shang până la Revoluţia din 1911. Imaginea tradiţională a Universului este aceea a Centrului traversat de o axă

---

628 Houai-nan Tseu (secolul III î.Hr.), traducere de M. Kaltenmark, ibid., p. 459.

629 Mencius, traducere de M. Kaltenmark, p. 461.

630 Vezi N. J. Girardot, „Myth and Meaning in the Tao Te Ching", pp. 299 sq.

verticală zenit-nadir, şi încadrat de cele patru orizonturi. Cerul este rotund (are forma unui ou), Pământul este pătrat. Cerul acoperă ca o sferă Pământul. Atunci când Pământul este reprezentat aidoma cutiei pătrate a unei trăsuri, un stâlp central susţine baldachinul rotund precum Cerul. Fiecăruia din cele cinci numere cosmologice – patru orizonturi şi un Centru – îi corespunde o culoare, un miros, un sunet şi un simbol proprii. China este situată în Centrul Universului. Capitala se află în mijlocul Regatului şi Palatul în centrul Capitalei.

Reprezentarea Capitalei, şi, în general, a oricărui oraş, ca „Centru al Lumii", nu diferă deloc de concepţiile tradiţionale atestate în Orientul Apropiat antic, în India veche, în Iran etc.[631]Ca şi în celelalte civilizaţii urbane, şi în China, oraşele se dezvoltă pornind de la un centru ceremonial[632]. Altfel spus, oraşul este prin excelenţă un „Centru al Lumii", pentru că el face posibilă comunicarea cu Cerul şi cu tărâmurile subpământene. Capitala perfectă ar trebui să se ridice în Centrul Universului, acolo unde se înalţă un arbore miraculos numit Lemnul Vertical (*Kien Mou*); el uneşte tărâmurile de jos cu Cerul cel mai înalt; „la amiază, nimic din tot ce stă vertical, împrejurul lui, nu face umbră"[633].

Potrivit tradiţiei, orice Capitală trebuie să aibă un *Ming tâng*, un palat ritual care este *imago mundi* şi Calendar, în acelaşi timp. *Ming tang*-ul are temelie pătrată (Pământul) şi un acoperiş din paie, rotund (Cerul). Tot anul, Suveranul circulă sub acest acoperiş; pornind din răsăritul indicat de calendar, el inaugurează succesiv anotimpurile şi lunile. Culorile veşmintelor sale, felurile de mâncare la masă, gesturile Suveranului, toate sunt în perfectă corespondenţă cu diferitele momente ale ciclului anual. La sfârşitul celei de a treia luni a verii, Suveranul se instalează în centrul *Ming tang*ului, ca şi cum trupul său ar

631 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, pp. 23 sq.

632 Paul Wheatley, The Pivot of the Four Quarters, pp. 30 sq., 411 sq.

633 Marcel Granet, La pensée chinoise, p. 324.

fi însăşi axa anului[634]. Suveranul, la fel ca şi celelalte simboluri ale „Centrului Lumii” (Arborele, Muntele Sacru, turnul cu nouă etaje etc.), întruchipează cumva un *axis mundi* şi realizează legătura dintre Cer şi Pământ. Simbolismul spaţio-temporal al „Centrelor Lumii” este larg răspândit; el este atestat în nenumărate culturi arhaice, ca şi în toate civilizaţiile urbane[635]. Să adăugăm că, aidoma Capitalei sau Palatului, cele mai umile locuinţe primitive din China sunt înzestrate cu acelaşi simbolism cosmologic; ele constituie, într-adevăr, o *imago mundi*[636].

130. Polarităţi, alternanţă şi reintegrare

Aşa cum am remarcat mai sus, cele cinci numere cosmologice – *iãe*. Cele patru orizonturi şi Centrul – constituie modelul exemplar al unei clasificări şi în acelaşi timp al unei omologări universale. Tot ceea ce există aparţine unei clase sau unei rubrici bine delimitate şi prin urmare împărtăşeşte atributele şi virtuţile proprii realităţilor grupate în această clasă. Avem deci de-a face cu o elaborare îndrăzneaţă a unui sistem de corespondenţe între macrocosmos şi microcosmos, adică cu teoria generală a analogiilor, care a jucat un rol considerabil în toate religiile tradiţionale. Originalitatea gândirii chineze constă în faptul că ea a integrat această schemă

---

634 M. Granet, op. cit., pp. 102 sq., cf. Danses et légendes de la Chine ancienne, pp. 116 sq. Se pare că această şedere rituală în Centrul Ming tong-ului corespunde cu o „perioadă de retragere, în timpul căreia vechile căpetenii trebuiau să se închidă în adâncul locuinţei lor". Cele şase sau douăsprezece zile „erau dedicate unor rituri şi observaţii care permiteau să se facă pronosticuri şi să se determine prosperitatea turmelor şi belşugul recoltelor" (La pensée chinoise. p. 107). Cele douăsprezece zile constituiau o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului care începea — concepţie arhaică, atestată în Orientul Apropiat şi în alte părţi; cf. Le mythe de l'éternel retour, pp. 78 sq.

635 Cf. M. Eliade, „Centre du monde, temple, maison", pp. 67 sq.

636 Cf. R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient".

macrocosmos-microcosmos într-un sistem şi mai vast de clasificare, anume acela al ciclului principiilor antagonice dar complementare cunoscute sub numele de *yang* şi *yin*. Sistemele-paradigme, articulate pornind de la diferite tipuri de bipartiţie şi polaritate, de dualitate şi alternanţă, de diade antitetice şi de *coincidentia oppositorum*, se întâlnesc peste tot în lume şi la toate nivelurile de cultură[637]. Importanţa perechii de contrarii *yang-yin* ţine nu numai de faptul că a servit drept model de clasificare universală, ci şi de acela că s-a dezvoltat într-o cosmologie care, pe de o parte, sistematiza şi validă numeroase tehnici ale trupului şi discipline ale spiritului, şi, pe de altă parte, incita la speculaţii filosofice din ce în ce mai riguroase şi sistematice.

Simbolismul polarităţii şi al alternanţei este, după cum am văzut (127), din plin ilustrat în iconografia bronzurilor din epoca Shang. Simbolurile polare sunt dispuse astfel încât să facă să reiasă conjuncţia lor; de exemplu, bufniţa sau altă figură simbolizând întunericul este înzestrată cu „ochi solari", în timp ce emblemele luminii sunt marcate de un semn „nocturn"[638]. După Cari Hentze, simbolismul *yang-yin* este atestat de cele mai vechi obiecte rituale, cu mult înaintea primelor texte scrise[639].

Marcel Granet aminteşte că în *Shi Jing* cuvântul *yin* evocă ideea de vreme răcoroasă şi acoperită, şi se aplică la ceea ce este lăuntric, în timp ce termenul *yang* sugerează ideea de timp însorit şi călduros. Altfel *spus*, *yang* şi *yin* indică aspecte concrete şi antitetice ale Vremii[640], într-un manual de ghicit se vorbeşte despre „un timp al luminii" şi „un timp al obscurităţii", ceea ce anticipează cuvintele lui Zhuang Zi: „o vreme de împlinire... o vreme de decădere...

---

637 Cf. studiul nostru „Rcmarqucs sur le dualisme religieux: dyades ct polaritćs" (în La nostalgie des origines, pp. 249-338).

638 Cf. Cari Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit, pp. 192 sq.

639 Idem, Das Haus ab Weltort der Seele, pp. 99 sq.

640 La pensée chinoise, pp. 117 sq.

o vreme de îmboldire… o vreme de domolire… o vreme de viaţă, o vreme de moarte” (Granet, *La pensée chinoise*, p. 132). Lumea reprezintă deci „o totalitate de ordin ciclic *Dao*, *bian tong* rezultată din conjugarea a două manifestări alternante şi complementare” (*ibid.*, p. 127). Ideea de alternanţă pare să fi precumpănit asupra aceleia de opoziţie, lucru arătat de structura calendarului. Potrivit filosofilor, în timpul iernii, „*yang*, păcălit de *yin*, suferă în adâncul izvoarelor subterane, dedesubtul pământului îngheţat, un fel de încercare anuală, din care iese reîntremat. El evadează din temniţă la începutul primăverii, lovind cu călcâiul în pământ; atunci gheaţa se crapă şi izvoarele se trezesc” (*ibid.*, p. 135). Universul se dezvăluie deci ca fiind constituit dintr-o serie de forme antitetice alternante de modalitate ciclică.

Există o perfectă simetrie a ritmurilor cosmice, călăuzite de interacţiunea dintre *yang* şi *yin* şi alternanţa complementară a celor două sexe. Şi pentru că s-a recunoscut o natură feminină la tot ceea ce este *yin*, şi o natură masculină la tot ceea ce este *yang*, tema hierogamiei evidenţiază o dimensiune cosmică, precum şi religioasă. Opoziţia rituală dintre cele două sexe exprimă, într-adevăr, atât antagonismul complementar al celor două formule de viaţă, cât şi alternanţa celor două principii cosmice *yang* şi *yin*. La sărbătorile colective de primăvară şi toamnă, care constituie cheia de boltă a cultelor ţărăneşti arhaice, cele două coruri antagoniste, rânduite faţă în faţă, se provoacă în versuri. „*Yang* cheamă, *yin* răspunde”, „băieţii cheamă, fetele răspund”. Aceste două formule se schimbă între ele; ele semnifică atât ritmul cosmic, cât şi pe cel social[641]. Corurile antagonice se înfruntă precum umbră şi lumina. Terenul de întâlnire reprezintă totalitatea spaţiului, după cum asistenţa simbolizează totalitatea oamenilor şi a lucrurilor naturii (M. Granet, op. cit., p. 143). O hierogamie colectivă încununa sărbătorile publice, ritual destul de răspândit în

641 Cf. M. Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne, p. 43; La pensée chinoise, p. 141.

lume. Polaritatea, acceptată în restul anului ca regulă de viaţă, este abolită, sau depăşită, prin împreunarea contrariilor.

„Un (aspect) *yin*, un (aspect) *yang*, aceasta este *Dao*'v găsim scris într-un mic tratat[642]. Transformarea neîntreruptă a Universului printr-o alternanţă de *yang* şi *yin* reprezintă, ca să spunem aşa, aspectul exterior al lui *Dao*. Dar, de îndată ce se încearcă să se sesizeze structura ontologică a lui *Dao*, te izbeşti de dificultăţi fără număr. Amintim că sensul propriu al cuvântului este „drum, cale41, dar şi „a spune", de unde sensul de „doctrină". *Dao* „evocă înainte de toate imaginea unei căi de urmat" şi „ideea de direcţie în conduită, de regulă morală", însă şi „arta de a pune în legătură Cerul cu Pământul, forţele sacre cu oamenii", puterea magico-religioasă a ghicitorului, a vrăjitorului şi a Suveranului[643]. Pentru gândirea filosofică şi religioasă comună, *Dao* este Principiul de ordine, imanent în toate domeniile realului; se vorbeşte astfel de *Dao* celest şi *Dao* pământesc (care se opun, cumva, precum *yang* şi *yin*), şi de *Dao* al Omului (adică de principiile de conduită, care, în cazul Suveranului, fac posibilă funcţia sa de intermediar între Cer şi Pământ)[644].

Unele dintre aceste semnificaţii vin din noţiunea arhaică de unitate/totalitate originară, altfel zis, dintr-o concepţie cosmogonică. Speculaţiile lui Lao Zi asupra originii lumii sunt solidare cu un mit cosmogonic despre Creaţie că pornind de la o totalitate comparabilă cu un ou. În capitolul 42 din *Dao de Jing*, se spune: „*Dao* a dat naştere Unului. Unul a dat naştere lui Doi. Doi l-a născut pe Trei. Trei a născut cele zece mii de fiinţe. Cele zece mii

---

642 Hi ts'eu, citat de M. Granet, La pensée chinoise, p. 325. Este cea mai veche dintre definiţiile savante ale lui Dao.

643 Max Kaltenmark, Lao Tseu et le taoïsme, p. 30; cf. M. Granet, La pensée chinoise, pp. 300 sq.

644 M. Kaltenmark, op. cit., p. 33, „Acest Dao al omului reprezintă idealul lui Confucius, care proclama: Cel care dimineaţa a auzit vorbindu-se despre Dao poate, seara, muri liniştit" (ibid.).

de fiinţe îl poartă în spinarea lor pe *yin* şi îl îmbrăţişează pe *yang* [645]„. Se vede cum a folosit Lao Zi un mit cosmogonic tradiţional, adăugându-i o nouă dimensiune metafizică. „Unul" este echivalentul „Totului"; el se referă la totalitatea primordială, temă familiară atâtor mitologii. Comentariul arată că împreunarea Cerului cu Pământul (*i.e.* „Doi") a dat naştere la tot ceea ce există, după un scenariu mitologic de asemenea bine cunoscut. Dar pentru Lao Zi, „Unul", unitatea/totalitate primitivă, reprezintă deja o etapă de „creaţie", căci el a fost zămislit de către un principiu misterios şi insesizabil, *Dao*.

Într-un alt fragment cosmogonic (cap. 25), *Dao* este desemnat ca „o fiinţă nediferenţiată şi perfectă, născută înaintea Cerului şi Pământului... El poate fi socotit Mama Universului; eu nu îi ştiu numele; îl voi numi *Dao*. Dacă sunt silit să îi dau un nume, îi voi spune: Marele (*da*)"[646]. Fiinţa „nediferenţiată şi perfectă" este interpretată de către un comentator din secolul al II-lea î.Hr., drept „misterioasa unitate dintre Cer şi Pământ, care are, în mod haotic (*hun dun*), condiţia unui bloc de piatră nesculptat"[647]. *Dao* este deci o totalitate primordială, vie şi creatoare, dar fără formă şi nume. „Cel ce nu are nume este originea Cerului şi a Pământului. Ceea ce este numit este mama tuturor", scrie într-un alt fragment cosmogonic (cap. I, 3-7).

Totuşi „Mama", care, în acest pasaj, reprezintă

---

645 Traducerea lui M. Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine", p. 463. Această schemă de naşteri în serie este folosită de aproape toate şcolile filosofice, de la l'King, până la neoconfucianişti; cf. Wing-Tsit Chan, The Way of Lao Tzu, p. 176; Norman Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", pp. 311 sq.

646 Trad. M. Kaltenmark, Lao Tseu, p. 39.

647 Houai nan-tseu, citat de N. J. Girardot, „Myth and meaning in the Tao Te Ching", p. 307. Pentru Zhuang Zi, de asemenea, condiţia primordială a unităţii perfecte s-a pierdut atunci când împăratul Hun Dun — i.e. „Haosul" — a fost găurit pentni ca să aibă, ca toti oamenii, o faţă cu şapte orificii; dar „Haosul" a sucombat în ziua a şaptea, după cea de a şaptea perforare; cf. James Legge, The Texts ofTaoism, I (SBE, vol. XXXIX, p. 267).

începutul cosmogoniei, îl desemnează în altă parte chiar pe *Dao*, „Spiritul Văii nu moare: el este Femelă întunecoasă, Poarta Femelei întunecoase, iată temeiul Cerului şi al Pământului”[648].

Caracterul inefabil al lui *Dao* este exprimat şi de alte epitete şi noţiuni care prelungesc, nuanţând-o însă, imaginea cosmogonică primordială, Haosul (*hun dun*). Reamintim pe cele mai importante: Golul (*xü*), „Nimicul” (*wu*), Marele (*da*), Unul (*yi*)[649]. Asupra unora din aceşti termeni vom reveni când vom analiza doctrina lui Lao Zi. Dar se cuvine să menţionăm de pe acum că filosofii daoişti, ca şi eremiţii şi adepţii care căutau viaţa îndelungată şi nemurirea, au tins să reintegreze această condiţie paradisiacă, perfecţiunea şi spontaneitatea originară, în această nostalgie a situaţiei primordiale s-ar putea vedea o nouă expresie a vechiului scenariu agrar, care provoca ritualic „totalizarea” prin împreunarea colectivă („haotică”) dintre băieţi şi fete, reprezentând *yang* şi *yin*. Elementul esenţial, comun tuturor şcolilor daoiste, era exaltarea condiţiei umane primitive, care există înainte de triumful civilizaţiei. Or, exact împotriva acestei „reîntoarceri la Natură” se ridicau toţi acei care voiau să instaureze o societate dreaptă şi civilizată, guvernată de norme şi inspirată de pildele împăraţilor legendări şi ale eroilor civilizatori.

131. Confucius: puterea Riturilor

S-ar putea spune că, în China antică, toate tendinţele gândirii religioase aveau în comun un anumit număr de idei fundamentale. Citǎm în primul rând noţiunea de *dao*, ca principiu şi sursă a realului, ideea alternanţelor determinate de ritmul *yin-yang* şi teoria analogiei dintre macrocosmos şi microcosmos. Aceasta din urmă era aplicată la toate planurile existenţei şi de organizare umană: anatomie, fiziologia şi psihologia individului,

648 Cap. 6, traducere de M. Kaltenmark, p. 50.

649 Cf.M.J. Girardot, p. 304.

instituţii sociale, locuinţe şi spaţii consacrate (cetate, palat, altar, templu, casă). Dar, în timp ce unii (în primul rând daoiştii) considerau că o existenţă desfăşurată sub semnul lui *Dao* şi în perfectă armonie cu ritmurile cosmice era posibilă numai *la început* (adică în stadiul precedând organizarea socială şi avântul culturii), alţii considerau acest tip de existenţă realizabil, mai ales într-o societate dreaptă şi civilizată.

Între aceştia din urmă, cel mai celebru şi mai influent a fost, desigur, Confucius (-551-479)[650]. Trăind într-o perioadă de anarhie şi nedreptate, afectat de mizeria şi suferinţa generală, Confucius a înţeles că unica soluţie era o reformă radicală a guvernului, efectuată de şefii luminaţi şi aplicată de funcţionari responsabili. El însuşi, însă, nu a reuşit să obţină un post important în administraţie şi şi-a consacrat viaţa învăţământului. A fost primul care a exercitat profesiunea de învăţător privat. În pofida succesului său în faţa a numeroşi discipoli, Confucius a fost convins, înainte de moarte, de eşecul total al misiunii sale. Dar discipolii lui au reuşit să transmită din generaţie în generaţie esenţialul învăţăturii sale. La 250 de ani după moartea lui Confucius, suveranii dinastiei Han (-206-220 d. Hr.) au hotărât să le încredinţeze confucienilor administraţia Imperiului. De atunci, doctrina Maestrului a călăuzit serviciile publice timp de mai mult de două mii de ani.

La drept vorbind, Confucius nu este un şef religios[651]. Ideile sale, şi mai ales acelea ale neoconfucienilor, sunt studiate, în general, în istoriile filosofiei. Dar, direct sau indirect, Confucius a influenţat profund religia chineză. În fapt, însăşi sursa reformei sale morale şi politice este religioasă. De altfel, el nu respinge nicio idee tradiţională importantă, nici pe *Dao*, nici zeul Cerului, nici cultul

---

650 Numele său de familie era Kong; „Confucius" este forma latinizată pentru Kong Fu-Zi, „Maestrul Kong".

651 Dar, foarte curând, Confucius a fost învestit cu virtuţi şi atribute specifice eroilor civilizatori; vezi câteva exemple în M. Granet, La pensée chinoise, pp. 477 sq.

strămoşilor. Mai mult încă, el exaltă şi revalorizează funcţia religioasă a riturilor şi a datinilor.

În concepţia lui Confucius, *Dao* a fost întemeiat prin hotărârea Cerului: „Dacă *Dao* se practică, aceasta se datorează hotărârii Cerului” (*Louen yu Analecte*, XIV, 38). A te călăuzi după *Dao* înseamnă a te conforma voinţei Cerului. Confucius recunoaşte preeminenţa Cerului (*Ţian*). Pentru el nu e vorba de un *deus otiosus*; *Ţian* se interesează de fiecare ins în parte şi îl ajută să se perfecţioneze. „Cerul a sădit virtutea (*de*) în mine” (V, 22), declară el. „La vârsta de cincizeci de ani am înţeles voinţa Cerului” (II, 4). Într-adevăr, Maestrul credea că misiunea vocaţiei sale i-a fost dată de către Cer. Ca atâţia dintre contemporanii săi, el considera că această cale a Cerului a fost ilustrată la modul exemplar de eroii civilizatori Yao şi Shun şi de regii dinastiei Zhou, Wen şi Wu (VIII, 20).

Confucius declara că sacrificiile şi celelalte ritualuri tradiţionale trebuie îndeplinite pentru că ele fac parte din viaţa „omului superior” (*jun zi*), a „omului nobil”. Cerului îi place să primească sacrificii; dar lui îi place, de asemenea, o conduită morală, şi mai ales o bună cârmuire. Speculaţiile metafizice şi teologice cu privire la Cer şi la viaţa de după moarte sunt inutile (V, 12; VII, 20; XI, 11). „Omul superior” trebuie să se preocupe, întâi de toate, de existenţa umană concretă, aşa cum este trăită ea aici şi acum. Cât priveşte spiritele, Confucius nu neagă existenţa lor, dar le contestă importanţa. Deşi le respectă, el recomandă: „ţineţi-le la distanţă. Aceasta este înţelepciunea” (VI, 18). În ceea ce priveşte servirea lor, „dacă nu puteţi să-i slujiţi pe oameni, cum veţi putea sluji spiritele?” (XI, 11).

Reforma morală şi politică elaborată de Confucius constituie o „educaţie totală”, adică o metodă în stare să transforme individul obişnuit într-un „om superior” (*jun zi*). Oricine poate deveni un „om adevărat”, cu condiţia să înveţe comportamentul ceremonial în conformitate cu *Dao*, altfel spus, să practice corect riturile şi datinile (*li*). Practică însă nu este uşor de stăpânit. Nu este vorba de un

ritualism pur exterior, nici de o exaltare emotivă, provocată deliberat atunci când se săvârşeşte ritualul. Orice comportament ceremonial corect declanşează o forţă magico-religioasă redutabilă[652]. Confucius îl evocă pe celebrul Suveran-înţelept Shun: „el stătea, pur şi simplu, cu gravitate şi reverenţă, cu faţa îndreptată spre miazăzi (postura rituală a suveranilor) – şi *asta era tot*" (adică: treburile împărăţiei se desfăşurau potrivit rânduielii; XV, 4). Căci Cosmosul şi societatea se călăuzesc de aceleaşi puteri magico-religioase care sunt active în om. „Cine are o purtare dreaptă, nu are nevoie să poruncească" (XIII, 6). „A cârmui prin virtute (*de*), este ca şi cum ai fi Steaua polară; ea rămâne pe loc în timp ce toate celelalte stele se rotesc, în semn de cinstire, în jurul ei" (II, 1).

Un gest săvârşit potrivit normei constituie o nouă epâfanie a armoniei cosmice. Este evident că acel care e capabil de o astfel de conduită nu mai este omul obişnuit care era înainte de a fi primit învăţătura; modul său de existenţă este radical transformat; el este un „om perfect". O disciplină care urmăreşte „transmutarea" gesturilor şi comportamentelor în ritualuri, *păstrându-le totodată spontaneitatea*, are, desigur, o intenţie şi o structură religioasă[653]. Din acest punct de vedere, metoda lui Confucius este comparabilă cu învăţăturile şi cu tehnicile prin care Lao Zi şi daoiştii considerau că pot să recupereze spontaneitatea iniţială. Originalitatea lui Confucius constă în a fi urmărit „transmutarea"" în ritualuri spontane a gesturilor şi conduitelor indispensabile într-o societate complexă şi înalt ierarhizată.

Pentru Confucius, nobleţea şi distincţia nu sunt înnăscute; ele se dobândesc prin educaţie. Devii „om nobil" prin disciplină şi prin anumite aptitudini naturale (IV, 5; VI, 5 etc.). Bunătatea, înţelepciunea şi curajul sunt atributele specifice ale nobleţei. Supremă satisfacţie

652 Acest aspect a fost evidenţiat cum trebuie de Herbeit Fingarette, Confucius — the Secular as Sacred.

653 Un efori similar recunoaştem în tantrism, în Kabbala şi în unele practici Zen.

constă în dezvoltarea virtuţilor proprii. „Acela care este cu adevărat bun nu este niciodată nefericit” (IX, 28). Totuşi, adevărata menire a unui om nobil este aceea de a guverna (VII, 32). Pentru Confucius, ca şi pentru Platon, arta de a guverna este singurul mijloc de a asigura pacea şi fericirea pentru un număr cât mai mare de oameni. Dar, după cum vom vedea, arta de a cârmui, la fel ca oricare altă meserie, comportament sau act semnificativ, este rezultatul unei învăţături de tip religios. El îi venera pe eroii civilizatori şi pe marii regi ai dinastiei Zhou; aceştia erau modelele sale exemplare. „Am transmis ceea ce am fost învăţat de către alţii, fără să pun de la mine. Am fost credincios celor vechi şi i-am iubit” (VII, 1). Unii au descifrat în aceste declaraţii nostalgia după o epocă iremediabil revolută. Şi totuşi, revalorizând funcţia rituală a comportamentelor publice, Confucius a inaugurat o cale nouă: el a arătat necesitatea şi posibilitatea de a recupera dimensiunea religioasă a muncii obişnuite şi a activităţii sociale.

132. Lao Zi şi daoismul în operă sa *Shi* Fi („însemnări istorice”) scrisă către – 100, marele istoriograf Sima Qian povesteşte că atunci când Confucius a mers la Lao Tăn (*i.e.* Lao Zi) ca să-l întrebe în legătură cu riturile, acesta, printre altele, i-a spus: „Leapădă-ţi mândria, renunţă la toate aceste dorinţe, la acest aer orgolios şi la acest zel lipsit de măsură: toate acestea nu-ţi sunt de niciun folos. Aceasta este tot ce îţi pot spune”. Confucius se retrage consternat. El mărturiseşte discipolilor săi că ştia totul despre toate animalele – păsări, peşti, fiare – şi le înţelegea purtarea, „cât priveşte dragonul însă, nu îl pot cunoaşte: nu ştiu cum urcă el la cer pe nori şi pe vânt. L-am văzut astăzi pe Lao Zi; el seamănă cu un dragon”[654].

Această întâlnire este, desigur, apocrifă, cum sunt, de altfel, toate celelalte tradiţii înregistrate de Sima Qian. Dar ea exprimă, cu umor şi simplitate, incompatibilitatea dintre cei doi mari gânditori religioşi. Căci, adaugă

654 Mémoires historiques (traducere de Chavannes); cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu, p. 17.

istoricul: „Lao Zi practica *Dao* şi *De*; conform învăţăturii sale, omul trebuie să se deprindă să trăiască ascuns şi anonim”. Or, a trăi departe de viaţa publică şi a dispreţui onorurile era exact contrarul idealului „omului superior”, preconizat de Confucius. Existenţa „tăinuită şi anonimă” a lui Lao Zi explică lipsa oricărei informaţii autentice privind biografia sa. Potrivit tradiţiei, el a fost, pentru o vreme, arhivar la Curtea Suveranului, a renunţat apoi la slujbă şi s-a îndreptat spre apus. Trebuind să treacă frontiera la Hian-Ku, a redactat, la dorinţa comandantului postului de frontieră, „o lucrare în două părţi în care îşi expunea în peste 5 000 de cuvinte învăţătura lui despre *Dao* şi despre *De*; apoi a plecat şi nimeni nu mai ştie ce s-a întâmplat cu el”. După ce a povestit tot ceea ce putuse afla, Sima Qian conchide: „Dacă aceasta este adevărat sau nu, nimeni n-ar şti să spună: Lao Zi era un înţelept ascuns”.

Cartea, cuprinzând „peste 5 000 de cuvinte”, era celebra *Dao de Jing*, cel mai profund şi enigmatic text din literatura chineză. În ce priveşte autorul ei şi data redactării, opiniile sunt divergente şi contradictorii[655]. Cercetătorii sunt de acord, totuşi, asupra faptului că, aşa cum se prezintă textul astăzi, n-a putut să fie scris de un contemporan al lui Confucius; el datează probabil din secolul al III-lea. Conţine sentinţe aparţinând unor diferite şcoli protodaoiste şi un anumit număr de aforisme în versuri care pot fi datate până către secolul al VI-lea[656]. Totuşi, în pofida caracterului său asistematic, *Dao de Jing* exprimă o gândire coerentă şi originală. „Trebuie, aşadar, să admitem existenţa unui filosof care trebuie să fie dacă

---

655 Se disting cel puţin patru poziţii: 1) Lao Zi este aceeaşi persoană cu Lao Tan din secolul al Vl-lea, deci a putut primi vizita lui Confucius; 2) Lao Zi a trăit în perioada zisă „a primăverii şi a toamnei" (-774-481), dar nu este autorul lui Dao de Jing; 3) el trăia în epoca zisă a „Statelor combatante" (-404-221), dar nu pare sigur ca el sŭ fi scris Dao de Jing; 4) el nu este un personaj istoric. Cf. Wing-tsit Chan, The Way of Lao Tzu, pp. 35 sq.; Jan Yün Hua, „Problems of Tao and Tao Te Ching", p. 209 (autorul expune ultimele puncte de vedere ale lui Fung Yu-lan despre Lao Zi şi taoismul antic, pp. 211 sq.).

656 Cf. Max Kaltenmark, Lao Tseu. pp. 19 sq.

nu autorul direct, cel puţin maestrul a cărui influenţă a fost determinantă pentru început. Nu există niciun inconvenient de a continua să-l numim Lao Zi”[657].

În mod paradoxal, *Dao de Jing* conţine un mare număr de sfaturi adresate suveranilor şi căpeteniilor politice şi militare. Ca şi Confucius, Lao Zi afirmă că treburile statului pot fi conduse cu succes numai dacă prinţul urmează calea lui *Dao*, cu alte cuvinte, dacă practică metoda *wu wei*, a „nonfaptei”, a „nonacţiunii”. Căci „*Dao* rămâne în nemişcare, dar nimic nu rămâne neînfăptuit de el” (37: l)[658]. De aceea, daoistul nu intervine niciodată în curgerea lucrurilor. „Dacă nobilii şi regii vor fi în stare să imite pe *Dao* în această atitudine de neintervenţie, cele zece mii de făpturi nu vor întârzia să-i urmeze” (37: 2). În calitatea sa de daoist adevărat, „cel mai bun (conducător) este acela despre care se ştiu cât mai puţine” (17: 1). Pentru că „*Dao* ceresc triumfă fără luptă” (73: 6), cele mai bune mijloace de a deveni puternic sunt *wu wei* şi nonviolenţa[659]. „Ceea ce e miădios înfrânge ceea ce este dur, cel slab învinge pe cel puternic” (36: 10; cf. 40: 2, „slăbiciunea este însuşirea lui *Dao*”).

Pe scurt, aşa cum Confucius propunea idealul său de „om desăvârşit” suveranilor, ca şi oricărei persoane doritoare de a se instrui, Lao Zi îi invită pe şefii politici şi militari să acţioneze ca nişte daoişti, altfel spus să urmeze

---

657 Ibid., p. 22. Aceeaşi situaţie se întâlneşte şi în alte literaturi: o lucrare atribuită unui anumit înţelept sau filosof este, de obicei, continuată şi îmbogăţită de către discipoli. într-un anumit sens, autorul, ajungând celebru, devenea „anonim".

658 în lipsa vreunei alte specificări, citǎm traducerea lui Max Kaltenmark. Versiunea engleză a lui Wing-tsit-Chan, The Way of Lao rzu. este preţioasă pentru notele şi comentariile sale; cea a lui Arthur Waley, The Way and its Power, se distinge prin calitatea sa literară.

659 „Cine vrea să cucerească prin forţă şi crede că va obţine puterea acţionând ştiu că nu-şi va atinge scopul" (29: 1). „Un conducător de oaste înţelept nu este războinic; un luptător iscusit nu este impetuos. Cel ce ştie să învingă nu trece niciodată la ofensivă... Eu numesc aceasta virtutea nonviolenţei. Eu numesc aceasta a fi egal Cerului. A fi egal Cerului era înaltul ideal al celor vechi" (68: 1-2,7).

exemplul modelului exemplar: *Dao*. Dar asemănarea dintre cei doi Maeştri se opreşte aici. Lao Zi critică şi respinge sistemul confucian, adică importanţa riturilor, respectul pentru valorile sociale şi raţionalismul. „Când vom renunţa la Binefacere şi la Dreptate, poporul va regăsi adevăratele virtuţi de familie" (19: 1). Pentru confucianişti, Binefacerea şi Dreptatea sunt cele mai mari virtuţi. Lao Zi le consideră totuşi drept atitudini artificiale, deci inutile şi primejdioase. Când dispare *Dao*, apare Binefacerea; când se pierde Binefacerea, apare Dreptatea; „când se pierde Dreptatea, se recurge la rituri. Riturile sunt doar un strat subţire de loialitate şi credinţă şi începutul dezordinii" (38: 9-14). Lao Zi condamnă, de asemenea, valorile sociale, pentru că sunt iluzorii şi, în cele din urmă, primejdioase. Cât priveşte ştiinţa discursivă, ea distruge unitatea fiinţei şi încurajează confuzia, acordind o valoare absolută noţiunilor relative[660]. „De aceea Sfântul înfăptuieşte prin nonacţiune (*wu wei*) şi realizează învăţătura fără mijlocirea cuvântului" (2: 10).

În cele din urmă, daoistul urmăreşte un unic model: *Dao*. Dar *Dao* desemnează realitatea ultimă, misterioasă şi insesizabilă, / *et origo* a oricărei Creaţii, temei al întregii existenţe. Analizând funcţia sa cosmogonică, am semnalat caracterul inefabil al lui *Dao* (cf. P. 250). Primul rând din *Dao de Jing* afirmă „Un *Dao* care poate fi exprimat prin vorbe (*dao*) nu este permanentul *Dao*" (*Chang Dao*; 1:1). Aceasta presupune că *Dao*, de care vorbeşte Lao Zi, modelul oricărui daoist nu este *Chang Dao* (*Dao permanent sau Suprem*)[661]. Acesta, format din totalitatea realului, transcende modalităţile fiinţei şi, prin urmare, este inaccesibil cunoaşterii. Nici Lao Zi şi nici Zhuang Zi

---

660 „în lume, când fiecare cunoaşte frumosul că e frumos, apare urâtul; când fiecare află că binele e bine, atunci apare răul. «Lung» şi «scurt» nu există decât prin relaţie; «sus» şi «jos» se leagă reciproc" (2: 1-2,5-6).

661 „Sau, mai bine, Misteriosul (xuan), sau, şi mai bine, Obscurul mai adânc decât tnsdsi obscuritatea, căci nu există termen pentru aprofundarea misterului" (M. Kaltenmark, p. 45).

nu încearcă să-i demonstreze existenţa, atitudine împărtăşită, se ştie, de numeroşi mistici. Probabil, „Obscurul mai adânc decât obscuritatea" se referă la experienţa specific daoistă a extazului, asupra căreia vom reveni.

Lao Zi vorbeşte despre un *Dao* „secund", contingent; dar nici acesta nu se lasă observat, „îl privesc şi nu văd nimic... Ascult şi nu aud nimic... Nu găsesc decât o Unitate nediferenţiată... De nezărit, el nu poate fi numit" (cap. 14)[662].

Dar unele imagini şi metafore dezvăluie câteva structuri semnificative. Aşa cum am arătat deja (p. 250), *Dao* „secund" este numit „Mama Lumii" (cap. 25 şi 52). El este simbolizat de „Zeul Văii", „Femela întunecoasă", care nu moare[663]. Imaginea văii sugerează ideea de vid şi, în acelaşi timp, ideea de receptacul al apelor, deci de fecunditate. Vidul este asociat, pe de o parte, cu noţiunea de fertilitate şi maternitate, şi, pe de altă parte, cu absenţa calităţilor sensibile (modalitate specifică pentru *Dao*). Imaginea celor treizeci de spiţe care se unesc în golul butucului roţii inspiră un simbolism deosebit de bogat: „virtutea şefului care atrage la el toate fiinţele, a Unităţii suverane care ordonează împrejurul ei multiplicitatea", dar şi a daoistului, care „atunci când e gol, adică purificat de pasiuni şi dorinţe, *Dao* locuieşte în el" (Kaltenmark, p. 55).

Conformându-se modelului acestui *lydao* secund", adeptul reînsufleţeşte şi fortifică virtualităţile sale feminine, în primul rând „slăbiciunea", umilinţa, nonrezistenţa. „Cunoaşte masculinitatea, dar preferă feminitatea: vei fi şuvoiul lumii. Fiind şuvoiul lumii, *De*

662 Un alt pasaj îl prezintă pe Dao ca „imperceptibil şi de nezărit", care „cuprinde în sânul său" Imaginile, Fiinţele, Esenţele fertile şi Esenţele spirituale (cap. 21).

663 Expresia Femela întunecoasa „evocă fecunditatea misterioasă a lui Dao, fiind, totodată, legată de ideea de vale sau de cavitate într-un munte" (M. Kaltenmark, p. 51). Asupra acestui aspect al lui Dao. vezi articolele lui Ellen Mărie Chen, în primul rând „Nothingness and the Mother Principie in Early Chinese Taoism".

suprem va fi cu tine şi te vei putea reîntoarce la starea de copilărie" (28: 1 – 2). Dintr-un anumit punct de vedere, daoistul se străduieşte să dobândească modalitatea androginului, idealul arhaic al perfecţiunii umane[664]. Dar integrarea celor două sexe uşurează întoarcerea la starea de copilărie, adică „la începutul" existenţei individuale; or, o asemenea întoarcere face posibilă regenerarea periodică a vieţii. Înţelegem mai bine, astfel, dorinţa daoistului de a reintegra situaţia primordială care există „la început". Pentru el, plenitudinea vitală, spontaneitatea şi beatitudinea sunt date doar la începutul unei „creaţii" sau al unei noi epifanii a vieţii[665].

Modelul integrării contrariilor este întotdeauna *Dao*; în unitatea/totalitate a lui *Dao*, *yang* şi *yin* coexistă. Or, cum am văzut (p. 249), încă din protoistorie, hierogamia colectivă a tinerilor şi a fetelor, reprezentând *yang* şi *yin*, reactualiza periodic unitatea/totalitate cosmică şi socială. Şi în acest caz, daoismul se inspiră din comportamente religioase arhaice. E important de adăugat că atitudinea daoiştilor faţă de femei contrasta radical cu ideologia dominantă în China feudală.

Ideea panchineză a circuitului cosmic joacă un rol important în *Dao de Jing*. *Dao* „circulă pretutindeni prin Univers, fără să se oprească vreodată" (cap. 25). Viaţa şi moartea fiinţelor se explică tot printr-o alternanţă de *yang* şi *yin*: primul stimulează energiile vitale, dar *yin* naşte repausul. Totuşi, Omul Sfânt speră să se sustragă ritmului universal al vieţii şi al morţii; realizând în sine Golul, el se situează în afara circuitului. Aşa cum spune Lao Zi, „în el (în Sfânt) nu există loc pentru moarte" (50:13). „Cel care este plin de *De* seamănă cu un nou-născut" (55: 1). Daoiştii cunosc mai multe tehnici capabile de a prelungi indefinit viaţa şi chiar de a dobândi o „nemurire fizică". Realizarea unei vieţi îndelungate face parte din realizarea lui *Dao*.

---

664 Vezi M. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne, pp. 128 sq.

665 Este vorba, bineînţeles, de o idee comună, împărtăşită de toate societăţile tradiţionale: perfecţiunea aparţine începutului unui ciclu (cosmic sau „istoric"), „decadenţa" se face destul de curând simţită.

Dar Lao Zi nu pare să fi crezut în nemurirea fizică, nici în supravieţuirea persoanei umane. *Dao de Jing* nu se pronunţă lămurit în această privinţă[666].

Pentru a situa problema în veritabilul său context, reamintim că tehnica daoistă a extazului este de origine şi structură şamanică[667]. Se ştie că în timpul transei sufletul şamanului părăseşte corpul şi călătoreşte în regiunile cosmice. Or, potrivit unei anecdote istorisite de Zhuang Zi, Confucius l-a găsit într-o zi pe Lao Zi „total inert şi nemaiavând aparenţa unei fiinţe vii". După ce a aşteptat o vreme, el i s-a adresat: „M-au înşelat pe mine ochii, a zis el, sau era adevărat? Într-o clipită, Maestre, trupul tău devenise ca o bucată de lemn uscat, păreai că ai părăsit lumea şi oamenii şi te-ai instalat într-o singurătate inaccesibilă" – „Da, a răspuns Lao Tăn, plecasem să zbor la Originea tuturor lucrurilor" (cap. 21). După cum notează Kaltenmark (p. 82), expresia „călătorie la *Originea lucrurilor*" rezumă esenţialul experienţei mistice daoiste. Această călătorie extatică constituie o întoarcere la „începutul" tuturor lucrurilor; eliberându-se de timp şi spaţiu, spiritul regăseşte eternul prezent, care transcende atât viaţa, cât şi moartea. E vorba de o revalorizare şi de o aprofundare a extazului şamanic. În timpul transei, şamanul se eliberează, el însuşi, de timp şi de spaţiu: el zboară către „Centrul Lumii", reintegrează epoca paradisiacă de dinainte de „cădere", când oamenii puteau să urce la Cer şi să se întreţină cu zeii. Dar voiajul lui Lao Zi la *Originea lucrurilor* constituie o experienţă mistică de un alt ordin, căci el transcende condiţionările ce caracterizează condiţia umană şi, prin aceasta, îi modifică radical regimul ei ontologic.

Se ştiu foarte puţine despre viaţa lui Zhuang Zi, al doilea mare Maestru al daoismului. El a trăit probabil în

---

666 M. Kaltenmark, op. cit., p. 82; cf. EUen Mărie Chen, „Is there a doctrine t)f physical Immortality in the Tao Te Ching?"

667 Cf. M. Granet, La pensée chinoise, pp. 501 sq.; M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 350 sq.

secolul al V-lea î.Hr. În acest caz, unele dintre aforismele sale sunt anterioare apariţiei lui *Dao de Jing*. Ca şi Lao Zi, Zhuang Zi respinge atât opiniile curente, cât şi ştiinţa discursivă. Singura cunoaştere perfectă este aceea de ordin extatic, întrucât nu implică dualitatea realului. Zhuang Zi identifică din acest motiv viaţa cu moartea; ele sunt cele două modalităţi, sau cele două aspecte ale realităţii ultime[668]. Această temă a unităţii Viaţă/Moarte este reluată continuu de autorii daoişti[669].

O anecdotă celebră ilustrează concepţia lui Zhuang Zi despre relativitatea stărilor de conştiinţă. „Cândva, eu, Zhuang Zi, visam că sunt un fluture, un fluture care zboară în rotocoale şi mă simţeam fericit; nu ştiam că sunt Zhou. Deodată m-am trezit şi am fost eu însumi, adevăratul Zhou. Şi n-am mai ştiut dacă sunt Zhou care visează că e fluture, sau un fluture care visează că e Zhou.”[670] într-adevăr, înăuntrul acestui cerc al lui *Dao*, stările de conştiinţă sunt interschimbabile.

Omul Sfânt, care şi-a golit spiritul de toate condiţionările şi a atins unitatea/totalitate a lui *Dao*, trăieşte într-un extaz neîntrerupt. Ca şi în cazul unor yogini, acest mod paradoxal de a exista în lume se traduce uneori în termenii extravaganţi ai atotputerniciei divine. „Omul Perfect este spirit pur. El nu resimte căldura tufişului în flăcări, nici răceala apelor şuvoitoare; fulgerul care despică munţii, furtuna care umflă oceanul nu vor putea să-l înspăimânte. Norii sunt trăsura lui, soarele şi luna telegarii. El hoinăreşte în cele Patru Mări; alternativele dintre viaţă şi moarte nu îl ating, noţiunile de

---

668 Câteva exemple emoţionante în această privinţă se găsesc în cap. 18.

669 „Eu şi craniul acesta", spune Li Zi unuia dintre discipoli, „ştim că nu există viaţă cu adevărat, că nu există moarte cu adevărat".
„Moartea şi viaţa sunt un du-te-vino: de unde ştiu că a fi mort aici nu înseamnă a fi viu dincolo?'. Traducere de Henri Maspero, Le Taoïsme, p. 240.

670 Traducere de H. Maspero, ibid. Zhou este numele său personal.

bine şi rău şi mai puţin”[671]. După unii autori daoişti, aceste voiajuri extatice sunt în realitate călătorii interioare[672]. Cum se întâmplă şi la alte popoare dominate de şamanism – de exemplu, la turco-mongoli –, încercările şi aventurile şamanului în timpul călătoriei sale extatice i-au inspirat pe poeţi şi au fost exaltate în poeme epice[673].

133. Tehnicile de viaţă lungi

De obicei, terminologia chineză distinge daoismul filosofic (*Dao jia*, literal, „şcoala daoistă”) de daoismul religios sau „religia daoistă” (*Dao jiao*, literal, „secta daoistă”)[674]. Unii autori consideră această distincţie justificată şi necesară; pentru ei, daoismul lui Lao Zi şi Zhuang Zi este „filosofie pură”, în radical contrast cu încercarea de obţinere a nemuririi fizice, obiectiv central al, religiei daoiste”[675]. Un alt grup de cercetători susţine unitatea fundamentală a tuturor formelor istorice ale daoismului[676]. Într-adevăr, atât „metafizicienii” şi „misticii”, cât şi adepţii căutării imortalităţii fizice împărtăşeau aceeaşi concepţie paradoxală a lui *Dao* şi urmăreau acelaşi obiectiv: să reunească în persoana lor cele două epifanii ale realităţii ultime (*yang* şi *yin*, materie şi spirit, viaţă şi moarte). Dar distincţia între „daoismul filosofic” şi „religia daoistă” este utilă şi poate fi reţinută.

---

671 Zhuang Zi, cap. 2, traducere de M. Kaltenmark, op. cit., pp. 117-118.

672 „Prin contemplaţie interioară ajungem să ne desăvârşim în noi înşine" (Li Zi, 4; traducere de M. Kaltenmark, p. 118).

673 Cf. M. Kaltenmark, p. 120; M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 325 sq. (folclor şi literatură şamanică în China), pp. 177 sq. (poezie epică tătară de structură şamanistă).

674 După N. Sivin, această distincţie este creaţia istoriografiei moderne; cf. „On the word «Taoist»", pp. 304 sq.

675 Vezi, inter alia, A. C. Graham, The Book oflieh-tzu, pp. 10 sq., 16 sq.; Heerlie G. Creel, What is Taoism?, pp. 1-24.

676 Cei mai importanţi sunt H. Maspero, M. Granet, M. Kaltenmark şi Schipper. Vezi examinarea acestor două poziţii la Norman Girardot, „Part of the Way", pp. 320-324.

Ţelul ultim al adepţilor era dobândirea imortalităţii fizice. Ideograma pentru cuvântul „Nemuritor” (*xian*), figurând un om şi un munte, sugerează un eremit; dar formele cele mai străvechi reprezentau un om care dansa, fluturându-şi mânecile, ca o pasăre. Adeptul pe cale de a dobândi nemurirea avea trupul acoperit de pene, şi aripi îi porneau din umeri[677]. A urca la cer în plină zi era formula consacrată pentru apoteoza finală a Maestrului. O a doua categorie îi cuprindea pe adepţii care trăiau timp de sute de ani într-un fel de paradis terestru: Insulele minunate sau muntele sfânt Kun Iun[678]. Ei reveneau din când în când în lume ca să transmită formulele nemuririi trupeşti anumitor neofiţi demni să le primească. În sfârşit, o a treia categorie îngloba pe aceia care nu căpătau acces la paradisurile terestre decât după moarte. Dar această moarte era aparentă; ei lăsau în sicriu un sceptru, o spadă sau o pereche de sandale cărora le dăduseră aspectul trupului lor. Este ceea ce se numea „eliberarea cadavrului”[679]. Nemuritorii erau reprezentaţi câteodată ca având un craniu uriaş, semn că înmagazinaseră în creier o mare cantitate de energie *yang*.

Adeptul are la dispoziţie mai multe tehnici de prelungire a vieţii. Principiul lor fundamental constă în „a hrăni forţa vitală” (*yang xing*). Deoarece există o perfectă corespondenţă între macrocosmos şi corpul omenesc, forţele vitale pătrund şi ies prin cele nouă orificii ale trupului: este important, aşadar, ca ele să fie supravegheate cu mare atenţie. Daoiştii disting în trup trei

---

677 Despre relaţia dintre aripi, fulgi, zbor magic şi daoism, vezi M. Kaltenmark, Le Ue-sien Tchouan, pp. 12 sq. Se ştie că pana de pasăre este unul din simbolurile cele mai frecvente ale „zborului şamanic"; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, în special, vezi „voi magique".

678 Este vorba despre imaginea exemplară a teritoriilor paradisiace, care se sustrag timpului şi sunt accesibile numai iniţiaţilor. După istoricul Sima Qian, mai mulţi regi din secolele IV şi III î.Hr. ar fi trimis expediţii întru căutarea acestor insule supranaturale (Sse-ma Ts'ien, Mémoires, III, pp. 436-437).

679 Vezi câteva exemple în H. Maspero, Le Taoïsme, pp. 84-85.

părţi, numite *Câmpurile de Cinabru*[680]: „câmpul” superior este localizat în creier, al doilea lângă inimă, al treilea sub buric. Practicile dietetice au un obiectiv precis: hrănirea organelor cu alimente şi plante medicinale ce conţin „energii” specifice. Amintim că regiunile interne ale trupului sunt locuite nu numai de zei şi spirite-paznici, ci şi de unele fiinţe malefice: *Cei Trei Viermi*, care locuiesc în fiecare din cele trei *Câmpuri de Cinabru*, devorează vitalitatea adeptului. Pentru a scăpa de ei, acesta trebuie să renunţe la mâncărurile obişnuite (cereale, carne, vin etc.) şi să se nutrească cu plante medicinale şi substanţe minerale menite să-i ucidă pe cei trei demoni[681].

Eliberându-se de cei trei demoni interiori, adeptul începe să se hrănească cu rouă sau cu „suflurile” cosmice; el nu inspiră numai aer atmosferic, ci şi emanaţii solare, lunare, stelare. După unele reţete, atestate în secolul al EQ-lea d. Hr., emanaţia soarelui trebuie absorbită la amiază (când *yang* este în plină putere) şi aceea a lunii (conţinând *yin*) la miezul nopţii. Dar, mai ales, trebuie reţinută respiraţia; printr-o vedere interioară şi o bună concentrare a gândirii, omul îşi poate vizualiza respiraţia şi o poate călăuzi către cele trei *Câmpuri de Cinabru*. Dacă îşi poate reţine suflul pe o perioadă de 1 000 de respiraţii, el obţine nemurirea[682].

Un procedeu special se numeşte „respiraţie embrionară” (*tai xi*) şi, e vorba de un „suflu” interior, în circuit închis, similar aceluia al unui făt în uterul matern[683]. „Revenind la temelie, revenind la origine, bătrâneţea este alungată, omul se reîntoarce la starea de

680 Reamintim că cinabrul (sulfura de mercur) constituia elementul de bază pentru prepararea „elixirului vieţii veşnice".

681 Cf. H. Maspero, Le Taoïsme, pp. 98 sq.

682 H. Maspero, „Les procćdćs de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne", pp. 203 sq.; id., Le taoïsme, pp. 107 sq.

683 Cf. H. Maspero, „Les procćdćs...", pp. 198 sq.; M. Eliade, Le Yoga, pp. 71 sq. Adăugăm că respiraţia „profundă şi tăcută" a extazului se aseamănă cu respiraţia animalelor în perioada hibernării, şi se ştie că spontaneitatea şi plenitudinea vieţii animale constituia, pentru chinezi, modelul, prin excelenţă, în perfectă armonie cu Cosmosul.

făt.”[684] „Respiraţia embrionară” nu este, precumprãnãyãma yoginã (cf. 143) un stadiu preliminar al meditaţiei. Totuşi, această practică face cu putinţă o anumită experienţă extatică. După *Tai Bing-qing* (secolul al Iü-lea dür.), se poate ajunge, printr-o vedere interioară, să zăreşti zeii care sălăşluiesc în cele cinci organe. Ei sunt, de altfel, aceiaşi cu zeii care locuiesc macrocosmosul. Prin meditaţie adeptul poate intra în comunicare cu ei şi îi face să-l viziteze şi să-i fortifice trupul[685].

O altă metodă de obţinere a longevităţii comportă o tehnică sexuală care este în acelaşi timp un ritual şi un mijloc de meditaţie. Practicile zise ale „camerei de culcare” (*fang shong*) sunt de o mare vechime; ţelul lor era de a augmenta vitalitatea şi de a asigura viaţă lungă şi procrearea copiilor de sex bărbătesc. Dar tehnica daoistă, „calea *yin*” *y* a nemuritorului Yang Zheng (secolul I d. Hr.) constă în „a întoarce sămânţa, pentru a repara creierul”. În fond, este vorba de acelaşi ideal de ataraxie, specific daoist: a evita împrăştierea energiei vitale. Adeptul trebuie să înfăptuiască actul sexual fără emisie seminală. Abţinerea face cu putinţă circulaţia în interiorul corpului a seminţei amestecate cu „respiraţia”; mai bine spus, urcarea sa din Câmpul de Cinabru inferior până la Câmpul din cap, pentru a revitaliza creierul. În mod normal, amândoi partenerii profită prin acest rit. Un text din secolul al V-lea d. Hr. Precizează că prin „meditaţie desăvârşită... bărbaţii şi femeile vor putea practica metoda Vieţii Eterne”. Prin meditaţie, cei doi parteneri trebuie „să piardă conştiinţa trupului lor şi a lumii exterioare”; apoi, după ce au rostit rugăciuni, bărbatul trebuie să-şi concentreze gândirea în rinichi, iar femeia în inimă. „Este metoda de a nu muri.”[686]

---

684 Introducere la tratatul Formules orales de la respiration embryonnaire, traducere de H. Maspero, „JLes procćdćs", p. 198.

685 în legătură cu panteonul daoist existent în corpul uman, vezi H. Maspero, Le Taoïsme, pp. 116 sq., 137 sq., cf. M. Strickmann, „The Longest Taoist Scripture", p. 341.

686 Cf. H. Maspero. „Les procćdćs...", pp. 386-387.

Nemuritorul Rong Cheng-gong cunoştea în mod desăvârşit metoda de „a repara şi a conduce”. „El îşi trăgea esenţa din Femela întunecoasă (cf., mai sus, n. 67); principiul său era că Spiritele vitale care locuiesc în Vale nu mor, căci, prin ele, se întreţine viaţa şi se hrăneşte respiraţia. Părul lui, care albise, a redevenit negru, dinţii, care-i căzuseră, i-au crescut iarăşi. Practicile lui erau identice cu cele ale lui Lao Zi. Se mai spune că el a fost maestrul lui Lao Zi.” [687]Unii adepţi aplică o metodă care a fost socotită drept „vampirism” (M. Kaltenmark) şi care a fost condamnată că neortodoxă. Practica constă în a absorbi energia vitală a femeilor cu care adeptul se împreuna: „această energie, provenind de la înseşi sursele vieţii, procura o longevitate considerabilă”[688].

Unul din obiectivele principale ale tehnicii sexuale daoiste este acela de a uni sămânţa cu respiraţia în *Câmpul de Cinabru* inferior şi de a forma acolo, dedesubtul ombilicului, „embrionul misterios” al noului trup nemuritor. Hrănit numai cu „respiraţia”, acest embrion se dezvoltă într-un „corp pur”, care, la moartea, aparentă, a adeptului, se desprinde de cadavru şi se duce lângă ceilalţi Nemuritori. Pentru a „reface creierul”, adeptul trebuie să absoarbă o mare cantitate de *yin*v de aceea el îşi schimba cât mai des partenera. Această practică a dat naştere mai târziu la „împreunarea respiraţiilor” colectivă, ceremonie atât de criticată, mai ales de către buddhişti. Dar o asemenea „orgie” era riguros rituală; în fond, ea vine din ceremoniile agrare ale protoistoriei (cf. 130).

Se poate decela, în practicile sexuale daoiste, o anumită influenţă indiană, în special aceea a tantrismului de „mâna stângă”, care elaborase o metodă yoginǎ de a obţine oprirea atât a respiraţiei, cât şi a emisiunii seminale[689]. Ca şi în tantrism, terminologia sexuală daoistă se referă atât la operaţii mentale, cât şi la experienţe

687 Max Kaltenmark, Le Lie-sien tchouan, pp. 55-56.

688 M. Kaltenmark, op. cit., p. 57.

689 Vezi Le Yoga, pp. 253 sq.; cf. partea a IlI-a lucrării de faţă (cap. XXXII).

mistice, deopotrivă.

134. Daoiştii şi alchimia

Anumite rituri şi mitologii ale metalurgiştilor, ale topitorilor de metal şi ale fierarilor au fost reluate şi reinterpretate de către alchimişti. Concepţii arhaice privind creşterea minereurilor în „sânul" Pământului, transformarea naturală a metalelor în aur, valoarea mistică a aurului, precum şi complexul „fierari – confrerii iniţiatice – secrete ale profesiunii" se regăsesc în învăţătura alchimiştilor.

Specialiştii nu sunt de acord cu privire la originile alchimiei chineze; datele apariţiei primelor texte care menţionează operaţii alchimice sunt încă controversate. În China, ca şi în altă parte, alchimia se defineşte printr-o credinţă dublă: 1) în transmutarea metalelor în aur şi 2) în valoarea „soteriologică" a operaţiilor săvârşite pentru obţinerea acestui rezultat. Referiri precise la aceste două credinţe sunt atestate în China începând din secolul al IV-lea î.Hr. Savanţii sunt de acord în a-l considera pe Zu Yan, un contemporan al lui Mencius, drept „întemeietorul" alchimiei[690].

În secolul al II-lea î.Hr., relaţia între dobândirea aurului alchimic şi obţinerea longevităţii-imortalitate este clar recunoscută de Liu An şi de către alţi autori[691].

Alchimia chineză se constituie ca disciplină autonomă, folosind: 1) principiile cosmologice tradiţionale; 2) miturile în legătură cu elixirul nemuririi şi Sfinţii Nemuritori; 3) tehnicile urmărind, deopotrivă, prelungirea vieţii, fericirea şi spontaneitatea spirituală. Aceste trei elemente – principii, mituri şi tehnici – aparţineau moştenirii culturale a protoistoriei şi ar fi o eroare să credem că data primelor documente care le atestă ne dă şi vârsta lor. Este evidentă legătura dintre „prepararea

690 A se vedea H. Dubs, „Beginnings of Alchemy", p. 77; cf. Joseph Needham, Science and Civilization in China, vol. V: 2, p. 12.

691 J. Ncedham, op. cit., p. 13.

aurului", dobândirea „drogului imortalităţii" şi „evocarea" Nemuritorilor: Luan Dai se înfăţişează înaintea împăratului Wu şi îl asigură că poate înfăptui aceste trei miracole, dar nu reuşeşte decât să-i „materializeze" pe Nemuritori[692]. Magicianul Li Shao-jun îi recomandă împăratului Wu din dinastia Han: „Adu sacrificii cuptorului (*zao*) şi vei putea face să apară făpturi (supranaturale); când vei fi putut face să apară fiinţe (supranaturale), praful de cinabru va putea fi transmutat în aur galben; când aurul galben va fi produs, vei putea face din el vase pentru mâncat şi băut şi vei avea o viaţă îndelungată. Când durata vieţii tale va fi prelungită, vei putea să-i vezi pe fericiţii (*xian*) din Insulele Peng lai, care se află în mijlocul mării. Când îi vei fi văzut, şi când vei fi săvârşit jertfele *fong* şi *shan*, atunci nu vei mai muri"[693]. Căutarea elixirului era, deci, legată de căutarea insulelor îndepărtate şi misterioase în care locuiau „Nemuritorii": a întâlni „Nemuritorii" însemna a depăşi condiţia umană şi a participa la o existenţă atemporală şi beatifică[694].

Căutarea aurului implica, totodată, o căutare de natură spirituală. Aurul avea un caracter imaterial: el se găsea în „Centrul Pământului" şi era în raporturi misterioase cu *que* (realgarul sau sulfura), mercurul galben şi Viaţa Viitoare („Izvoarele Galbene"). Astfel ni-l prezintă un text din – 122, *Huai-nan-zU* în care aflăm atestată şi credinţa într-o metamorfoză precipitată a metalelor[695]. Alchimistul nu face, deci, decât să accelereze

---

692 Edouard Chavanncs, Les mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien, DI, p. 479.

6939 1 Ibid., III, p. 465.

694 Căutarea Nemuritorilor locuind în insule depărtate i-a preocupat pe împăraţii dinastiei Qin (219 î.Hr.; Sima Qian, Mémoires, pp. 141, 152; IU, p. 437) şi împăratul Wu din dinastia Han (în 110 Î.Hr.; ibid., III, p. 499; H. Dubs, op. cit., P- 66).

695 Fragment tradus de Dubs, pp. 71-72. E posibil ca acest text să provină din şcoala lui Zu Yan (dacă nu chiar din mâna Maestrului însuşi), contemporan cu Mencius, secolul al IV-lea (ibid., p. 74). Credinţa în metamorfoza naturală a metalelor e destul de străveche în China; vezi, mai ales, Joseph Needham, Science et civilization, III, pp.

maturizarea metalelor. Ca şi omologul său occidental, alchimistul chinez contribuie la opera Naturii, precipitând Timpul. Prin participarea lor la principiul *yang*, aurul şi jadul păzesc cadavrele de descompunere. Din acelaşi motiv, vasele făcute din aur alchimic pot prelungi la infinit viaţa[696]. După o tradiţie păstrată în *Ue xian quan zhuan* („biografiile complete ale Nemuritorilor"), alchimistul Wei Bo-yang reuşise să pregătească „pilulele nemuririi": înghiţind, împreună cu unul dintre discipoli şi cu câinele său, câteva din aceste pilule, au părăsit cu toţii, în carne şi oase, Pământul, şi au plecat să se întâlnească cu ceilalţi Nemuritori[697].

Omologarea tradiţională dintre microcosmos şi macrocosmos raporta cele cinci elemente cosmologice (apă, foc, lemn, aer, pământ) la organele corpului omenesc: inima cu esenţa focului, ficatul cu esenţa lemnului, rinichii cu esenţa apei, stomacul cu esenţa pământului. Microcosmosul care este corpul omenesc este şi el la rându-i interpretat în termeni alchimici: „focul inimii este roşu ca cinabrul, şi apa rinichilor neagră ca plumbul" etc.[698] Prin urmare, omul posedă, în trupul său propriu, toate elementele care constituie Cosmosul şi toate forţele vitale care asigură înnoirea sa periodică. E vorba doar de întărirea anumitor esenţe. De aici importanţa cinabrului, importanţă care se datorează mai puţin culorii lui roşii (culoarea sângelui, principiul vieţii), cât faptului că, pus la foc, cinabrul produce mercur. El tăinuieşte deci misterul regenerării prin moarte (căci combustia simbolizează moartea). Rezultă de aici că cinabrul poate asigura regenerarea perpetuă a corpului omenesc şi, în cele din urmă, poate procura nemurire. Marele alchimist Guo Hong

---

636 sq.

696 Vezi textele citate în M. Eliade, Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, 1977), pp. 96 sq.

697 Lionel Giles, Chinese immortals, pp. 67 sq. „Nemurirea corporală" era.de obicei, dobândită prin absorbţia elixirurilor preparate în laborator; Cf. J. Needham, op. cit., V, 2, pp. 93 sq.

698 Text citat în Forgerons et alchimistes, p. 99.

(283-343 d. Hr.) scrie că zece pilule dintr-un amestec de cinabru şi miere luate timp de un an fac să redevină negru părul albit şi să crească din nou dinţii căzuţi, iar dacă se continuă tratamentul peste durata acestui an, se dobândeşte nemurirea[699].

Dar cinabrul poate fi creat şi în interiorul corpului omenesc mai ales prin distilarea spermei în „Câmpurile de Cinabru" (cf. P. 259). Un alt nume al acestor Câmpuri de Cinabru, regiunea tainică a creierului având o „cameră asemănătoare unei peşteri", este Kun Iun. Or, Kun Iun este un munte fabulos din Marea de Vest, sălaşul Nemuritorilor. „Spre a ajunge acolo prin meditaţie mistică, se intră într-o stare «haotică» (*hun*), asemănătoare stării primordiale, paradisiace, «inconştiente», a lumii increate."[700]

Să reţinem aceste două elemente: 1) omologarea Muntelui mitic Kun Iun cu regiunile secrete din creier şi stomac; 2) rolul acordat stării „haotice", care, realizată prin meditaţie, permite pătrunderea în Câmpurile de Cinabru şi face astfel posibilă prepararea alchimică a embrionului imortalităţii. Muntele din Marea Occidentală, lăcaşul Nemuritorilor, este o imagine tradiţională şi străveche a „Lumii în mic", a unui Univers în miniatură. Muntele Kun Iun are două etaje: un con în picioare peste care se află un con răsturnat[701]. Altfel spus, el are forma unui tâlv, precum cuptorul alchimic şi regiunea secretă a creierului. Cât priveşte starea „haotică" realizată prin meditaţie şi indispensabilă operaţiei alchimice, ea este comparabilă acelei *materia primă*, *massa conjusa* a

---

699 James R. Ware. The Nei P'ien ofKo Hung, pp. 74 sq. Cinabral ca medicament de longevitate este menţionat încă din secolul I î.Hr. în culegerea biografiilor legendare ale Nemuritorilor daoişti, Lie-sien-tchouan. După ce ingerase cinabru timp de mai mulţi ani, cutare Maestru „redevenise asemănător unui adolescent", un altul „era în stare să zboare" etc.; cf. Max Kaltenmark, Le Lie-sien tehouan, pp. 146-147,271 etc.

700 Rolf Stein, Jardins en miniature d'Extrême-Orient", p. 54. Vezi, de asemenea, La pensée chinoise, pp. 357 sq.

701 Asupra protoistoriei acestui simbolism, cf. Cari Hentze, Toci, Auferstehung, Weltordnung, pp. 33 sq., 160 sq.

alchimiei occidentale[702]. *Materia primă* nu trebuie înţeleasă doar ca o structură primordială a substanţei, ci ca o experienţă lăuntrică a alchimistului, totodată. Reducerea materiei la condiţia sa primară de nediferenţiere absolută corespunde, pe planul experienţei interioare, regresiunii la stadiul prenatal, embrionar. Or, am văzut, tema întineririi şi longevităţii printr-un *regressus ad uterum* constituie unul din primele obiective ale daoismului. Metoda cea mai folosită este „respiraţia embrionară" (*taixi*), dar alchimistul obţine şi el această reîntoarcere la stadiul de embrion prin fuziunea elementelor din cuptorul său alchimic[703].

Începând dintr-o anumită perioadă, alchimia externă (*wai dan*) este considerată „exotericâ" şi e contrapusă alchimiei interne, de tip yogin (*nei dan*), declarată, numai ea, „ezotericâ". *Nei dan* devine ezotericâ pentru că elixirul este preparat în corpul alchimistului prin metode de „fiziologie subtilă" şi fără ajutorul substanţelor vegetale sau minerale. Metalele „pure" (sau „sufletele" lor) sunt identificate diverselor părţi ale corpului, şi procesele alchimice, în loc de a fi efectuate în laborator, se desfăşoară în corpul şi în conştiinţa adeptului. Trupul devine „creuzetul" în care mercurul „pui'4 şi plumbul „pur", precum şi *semen virile* şi respiraţia circulă şi fuzionează.

Prin combinarea lor, forţele *yang* şi *yin* nasc „embrionul misterios" („elixirul vieţii", „Floarea Galbenă"), fiinţa nemuritoare care va sfârşi prin a evada din trup prin

---

702 A se vedea Forgerons et alchimistes, pp. 130 sq. şi partea a Hl-a a lucrării de faţă.

703 Cf. textul citat în Forgerons et alchimistes. p. 102. Această „întoarcere la matrice" nu c decât dezvoltarea unei concepţii mai vechi şi mai răspândite, atestată încă din niveluri arhaice ale culturii: vindecarea printr-o întoarcere simbolică înspre originile Lumii, adică prin reactualizarea cosmogoniei. Vezi Aspects du mythe. pp. 37 sq. | lrad. românească, pp. 28 sq. — nota trad.l. Daoiştii şi alchimiştii chinezi au reluat şi desăvârşit această metodă tradiţională; în loc să o rezerve vindecării diverselor maladii, ei au aplicat-o, întâi de toate, vindecării omului de uzura Timpului, adică de bătrâneţe şi moarte.

occiput şi va urca la Cer (cf. P. 257). Alei *dan* poate fi considerată o tehnică analoagă „respiraţiei embrionare", cu deosebirea că procesele ei sunt descrise în termeni de alchimie esoterică. Respiraţia este omologată actului sexual şi operei alchimice – iar femeia este asimilată creuzetului[704].

Multe din ideile şi practicile pe care le-am prezentat în ultimele două secţiuni sunt atestate în texte pornind din perioadele Qin şi Han (-221-220 d. Hr.); ceea ce nu implică în mod necesar că ele erau necunoscute mai înainte. Ni s-a părut potrivit să le discutăm de pe acum, căci tehnicile de longevitate şi, într-o anumită măsură, alchimia, fac parte integrantă din daoismul arhaic. Dar trebuie adăugat că, începând cu epoca Han, Lao Zi era deja divinizat şi că daoismul, organizat ca instituţie religioasă independentă, îşi asumase o misiune mesianică şi inspiră mişcări revoluţionare. Aceste dezvoltări, mai mult sau mai puţin neaşteptate, ne vor reţine mai târziu (cf. Cap. XLI din al IV-lea volum). Pentru moment, e de ajuns să reamintim că încă într-un text din – 165, Lao Zi era considerat drept o emanaţie a Haosului primordial şi era asimilat lui Pan Ku, Antropomorful Cosmic (129)[705].

Cât priveşte „religia daoistă" (*Dao jiao*), ea a fost întemeiată către sfârşitul secolului al II-lea d. Hr., de Zhang Dao-ling; după ce a obţinut elixirul imortalităţii, Zhang s-a înălţat la Cer şi a primit numele de „Maestrul Celest" (*Ţian shi*). El a instaurat în provincia Sichuan o „daocraţie", în care puterea temporală şi cea spirituală se contopeau. Succesul sectei se datorează în mare măsură talentului de vindecător al conducătorului ei. După cum vom avea prilejul să vedem (cf. Cap. XLI), e vorba, mai ales, de o taumaturgie psihosomatică, susţinută prin mese

---

704 Cf. R. H. van Gulik, Erotic color prints, pp. 115 sq.

705 „Lao Zi şi-a metamorfozat corpul. Ochiul său stâng a devenit luna; capul său muntele Kun Iun, barba sa planetele şi priveliştile; oasele sale au devenit dragoni; carnea sa, patrupedele; maţele sale, şerpii; pântecele său, marea etc." (text tradus de H. Maspero, Le TaoYsme, p. 108).

luate în comun, comportând împărtăşirea virtuţilor lui *Dao*. Ceremonia orgiastică din fiecare lună, „contopirea suflurilor", urmărea acelaşi obiectiv (cf. P. 255). Or, o speranţă similară de regenerare prin *Dao* caracterizează o altă mişcare daoistă, secta „Marea Pace" (*Tai ping*). Încă în secolul I d. Hr., întemeietorul mişcării a prezentat împăratului un tratat cu tendinţă eshatologică. Cartea, dictată de spirite, revela mijloacele susceptibile să regenereze dinastia Han. Acest reformator inspirat a fost condamnat la moarte, dar mesianismul său a continuat să-i obsedeze pe adepţi. În 184, conducătorul sectei, Shang Jue, a proclamat iminenţa unei *renovaţio* şi a anunţat că „Cerul Albastru" trebuie să fie înlocuit de „Cerul Galben" (din această cauză, fidelii purtau turbane galbene). Revolta pe care Shang Jue a declanşat-o nu a reuşit să răstoarne dinastia.

În cele din urmă, revolta a fost înăbuşită de către trupele imperiale, dar febra mesianică s-a prelungit de-a lungul întregului Ev Mediu. Ultimul conducător al „Turbanelor Galbene" a fost executat în 1112.

CAPITOLUL XVII

BRAHMANISM ŞI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII ŞI TEHNICI ALE SALVĂRII

135. „Totul e suferinţă..."

Expansiunea brahmanismului şi, câteva secole mai târziu, a hinduismului urma îndeaproape arianizarea subcontinentului. Brahmanii au sosit, probabil, în Ceylan încă din secolul al VI-lea î.Hr. Între secolele al II-lea î.Hr. Şi al VI-lea d. Hr., hinduismul a pătruns în Indochina, Sumatra, lavă şi Bali. Cu siguranţă că, introducându-se în snd-estul Asiei, hinduismul a trebuit să integreze numeroase elemente locale[706]. Dar simbioză, asimilarea şi

706 Cf. J. Gonda, Rel. de l'Inde. I, pp. 268 sq. (cu bibliografia).

sincretismul au jucat, de asemenea, un rol în convertirea Indiei Centrale şi Meridionale. Brahmanii, prin pelerinajele şi călătoriile lor în ţări îndepărtate, au contribuit puternic la unificarea religioasă şi culturală a subcontinentului. La începutul erei creştine, aceşti „misionari" reuşiseră să impună populaţiilor ariene şi nonariene locale sistemul cultual şi viziunea despre lume specifice *Vedelor* şi *Brahmanelor*. Dar ei au dat dovadă, totodată, de toleranţă şi oportunism, asimilând un mare număr de elemente populare, marginale şi autohtone[707]. Graţie omologărilor efectuate la diverse niveluri (mitologie, ritual, teologie etc.), complexele nonbrahmanice au fost reduse, ca să zicem aşa, la un numitor comun şi, în cele din urmă, absorbite de către ortodoxie. Asimilarea divinităţilor autohtone şi „populare" de către hinduism rămâne un fenomen mereu actual[708].

Trecerea de la brahmanism la hinduism este imperceptibilă. Aşa cum am arătat, anumite elemente specific „hinduiste" erau prezente încă în sânul societăţii vedice (64). Dar deoarece ele nu interesau pe autorii imnurilor şi ai *Brahmanelor*, aceste elemente, mai mult sau mai puţin „populare", nu au fost consemnate în texte. Pe de altă parte, procesul, atestat încă în epoca vedică, în special devalorizarea unor mari zei şi înlocuirea lor de către alte figuri (66) s-a prelungit până în Evul Mediu. Indra îşi păstrează încă popularitatea în *Epopee*, dar el nu mai este luptătorul şi conducătorul trufaş de altădată al zeilor: *dharma* este mai puternică decât el, şi texte târzii îl consemnează ca fiind laş[709]. Dimpotrivă, *Vişnu* şi Şiva dobândesc o poziţie excepţională şi divinităţile feminine îşi încep spectaculoasa lor carieră.

Arianizarea şi hinduizarea subcontinentului s-au săvârşit în timpul crizelor în profunzime, despre care ne

---

707 Ibid.. p. 263.

708 M. Eliade. Le Yoga. pp. 377 sq.

709 Vezi referinţele la J. Gonda, pp. 271, 275. Yama, Stăpânul împărăţiei morţilor, capătă un anumit relief; în plus, el ste asimilat lui Kăla, Timpul (ibid., p. 273).

stau mărturie asceţii şi contemplativii epocii *Upanişadelor*, şi, mai ales, propovăduirea lui Gautama Buddha. Într-adevăr, pentru elitele religioase, orizontul spiritual era radical modificat faţă de *Upanişade*. „Totul este durere, totul este efemer!" proclamase Buddha. Este leit-motivul oricărei gândiri religioase postupanişadice. Doctrinele şi speculaţiile, precum şi metodele de meditaţie şi tehnicile soteriologice îşi găsesc motivaţia în această suferinţă universală; căci ele nu au valoare decât în măsura în care îl eliberează pe om de „durere".

Experienţa umană, de orice natură ar fi, naşte suferinţă. Sau, cum spune un autor târziu: „Trupul este durere, pentru că el este sediul durerii; simţurile, obiectele (simţurilor), percepţiile sunt suferinţă, pentru că duc la suferinţă; plăcerea însăşi este suferinţă, pentru că este urmată de suferinţă"[710]. Išvara Kjrşna, autorul celui mai vechi tratat Săipkhya, afirmă că la temelia acestei filosofii stă dorinţa omului de a scăpa de tortură întreitei suferinţe: mizeria celestă (pricinuită de zei), cea terestră (cauzată de natură) şi cea interioară sau organică[711].

Totuşi descoperirea acestei dureri universale nu duce la pesimism. Nicio filosofie, niciun mesaj religios indian nu eşuează în disperare. Revelarea „durerii" ca lege a existenţei poate, dimpotrivă, fi considerată drept condiţia *sine qua non* a eliberării; această suferinţă universală are deci, în sine, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea reaminteşte fără încetare înţeleptului sau ascetului că există un singur mijloc de a găsi libertatea şi beatitudinea: retragerea din lume, detaşarea de bunuri şi de ambiţii, izolarea desăvârşită. De altfel, omul nu este singurul care suferă; durerea este o necesitate cosmică. Simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată temporală, implică durerea. Spre deosebire de zei şi de animale, omul are

---

710 Anirudha (secolul al XV-lea), comentând Sdttikhya-sŭtra, II, 1; cf. M. Eliade, Le Yoga. p. 23.

711 Sâiţikhya-kărikû, I. La rândul său, Patañjali, autorul primului tratat despre Yoga, scrie: „Totul este suferinţă pentru cel înţelept" (Yoga-sŭtra, II, 15). Cf. Le Yoga. p. 23.

posibilitatea de a-şi depăşi efectiv condiţia. Certitudinea că există un mijloc de a obţine eliberarea – certitudine comună tuturor filosofiilor şi doctrinelor mistice indiene – nu poate să ducă la disperare ori pesimism. Suferinţa este, e adevărat, universală; dar, dacă omul ştie cum să o abordeze pentru a se dezrobi, ea nu este definitivă.

136. Metode vizând „trezirea" supremă

A te „elibera" de suferinţă, acesta este scopul tuturor filosofiilor şi tehnicilor de meditaţie indiene. Nicio ştiinţă nu are valoare dacă nu urmăreşte „salvarea" omului. „În afară de acesta (*i.e.* Eternul care locuieşte Şinele), nimic nu merită a fi cunoscut" (*Švetăsvatara-Up.*, 1,12)[712]. „Salvarea" implică transcenderea condiţiei umane. Literatura indiană utilizează, fără deosebire, imaginea de legare, înlănţuire, captivitate, uitare, beţie, somn, neştiinţă, pentru a zugrăvi condiţia umană; şi, dimpotrivă, imaginea eliberării de legături, a sfâşierii unui văl (sau a înlăturării unei năframe care acoperea ochii), sau a trezirii, a reamintirii etc. Pentru a exprima abolirea (*i.e.* Transcenderea) condiţiei umane, libertatea, eliberarea (*mokşa*, *mukti*, *nirvana* etc.).

Chãndogya-Up. (VI, 14,1-2) vorbeşte despre un om dus departe de oraşul său, cu ochii legaţi, şi părăsit într-un loc singuratic. Omul începe să strige: „Am fost adus aici, cu ochii legaţi; am fost lăsat aici, cu ochii legaţi". Cineva îi desface legătura de la ochi şi îi arată direcţia către oraşul său natal. Întrebând din sat în sat, omul reuşeşte să ajungă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un Maestru destoinic reuşeşte să se elibereze de legătura ignoranţei şi să atingă, la sfârşit, desăvârşirea.

Cincisprezece secole mai târziu, Šarikara (? 788-820) a comentat în chip strălucit acest pasaj din *Chãndogya*. Desigur, celebrul metafizician vedantin explică apologul din perspectiva propriului său sistem, monismul absolut. Dar exegeza să nu face decât să elaboreze şi să precizeze

712 Vezi alte texte citate în Le Yoga, pp. 24 sq.

semnificaţia originară. Aşa se întâmplă, scrie Šarikara, cu omul răpit de hoţi, departe de Fiinţă (departe de *atman-Brahman*) şi prins în capcana acestui trup. Hoţii sunt ideile false („merit, nemerit" etc.). Ochii săi sunt legaţi cu năframa iluziei, şi omul este împiedicat de ataşarea faţă de soţia sa, fiul său, prietenul său, turmele sale etc. „Sunt fiul lui Cutare, sunt fericit sau nenorocit, sunt inteligent sau stupid, sunt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc? Unde există o cale de evadare? Unde este salvarea mea? 4 Aşa raţionează el, prins într-un laţ monstruos, până în clipa când întâlneşte pe acela care are cunoaşterea Fiinţei adevărate (*Brahman-atman*), cel eliberat din sclavie, fericit şi, în plus, plin de simpatie pentru ceilalţi. Omul învaţă de la acesta calea cunoaşterii şi zădărnicia lumii. În acest chip, omul, care era prizonierul propriilor sale iluzii, este eliberat de dependenţa de lucrurile terestre. El îşi recunoaşte atunci fiinţa adevărată, înţelege că nu mai este vagabondul dezorientat care se credea mai înainte. Dimpotrivă, înţelege că Fiinţa este *ceea ce* el însuşi este. Astfel, ochii săi sunt eliberaţi de legătura iluziei create de neştiinţă (*ăvidya*), el este aidoma personajului din apolog, care se întoarce acasă, adică îşi regăseşte *atman*-ul, cu bucurie şi seninătate[713].

Maitri-Upanişad (IV, 2) compară pe cel nedesprins încă de condiţia sa umană cu cineva „legat de lanţurile născute de rezultatele binelui şi răului", ori închis într-o temniţă, ori „îmbătat cu alcool" („alcoolul greşelilor"), ori aruncat în tenebrele (patimilor), ori victimă a unui joc iluzoriu, ori a unui vis zămislitor de fantasmagorii – şi din această cauză nu-şi mai aminteşte „starea cea mai înaltă". „Suferinţa", care defineşte condiţia umană, este rezultatul ignoranţei (*ăvidya*). După cum ilustrează apologul comentat de Šarikara, omul suferă din pricina urmărilor acestei neştiinţe până în ziua când descoperă că nu era

713 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 145 sq. [trad. românească, pp. 125 sq. — nota trad.) despre analogiile dintre acest simbolism indian al captivitătii si eliberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice (cf., de asemenea, mai jos, § 229).

decât aparent împotmolit în lume. Atât pentru Sàipkhya, cât şi pentru Yoga, Şinele nu are nimic de-a face cu lumea (cf. 139).

S-ar putea spune că, după *Upanişade*, gândirea religioasă indiană identifică eliberarea cu o „trezire" sau cu o luare la cunoştinţă a unei situaţii care exista de la început, dar pe care omul nu ajungea *să o realizeze*. Neştiinţa – care este, în fond, o *ignorare de sine* – poate fi asemuită cu o „uitare" a Sinelui veritabil (*ătman*, *puruşa*). Gnosa (*jñāna*, *vidya*), suprimând ignoranţa şi sfâşiind vălul *măyă*, deschide calea eliberării: adevărata „ştiinţă" echivalează cu o „trezire". Buddha este, prin excelenţă, „trezitul".

137. Istoria ideilor şi cronologia textelor

Cu excepţia vechilor *Upanişade*, toate celelalte texte religioase au fost alcătuite după epoca în care a predicat Buddha. Din când în când se discerne influenţa ideilor specific buddhiste. Multe opere redactate în primele secole ale erei creştine urmăresc, printre altele, o critică a buddhismului. Totuşi, importanţa cronologiei nu trebuie supraestimată. În general, orice tratat filosofic[714] indian cuprinde concepţii anterioare faţă de data redactării sale, şi adesea străvechi. Când, într-un text filosofic, se întâlneşte o nouă interpretare, acest lucru nu înseamnă că ea nu a fost anticipată în altă parte. Dacă uneori se poate fixa (de altfel, destul de aproximativ) *data redactării* anumitor scrieri, şi aceasta doar începând din primele secole ale erei noastre, este aproape imposibil de stabilit cronologia ideilor filosofice înseşi[715]. Pe scurt, faptul că scrierile religioase şi filosofice, solidare tradiţiei brahmanice, au fost redactate la câteva secole după

714 Precizăm că sanscrita nu posedă o vocabulă care să corespundă exact termenului european de „0108006". Un sistem filosofic aparte se cheamă daršana: „punct de vedere, înţelegere, doctrină, mod de a privi lucrurile" (de la rădăcina drš. „a vedea, a contempla, a înţelege").

715 Cf. U Yoga, pp. 20 sq.

Gautama Buddha nu presupune că ele reflectă concepţii articulate în epoca buddhistă.

În timpul instruirii sale, Gautama întâlnise diverşi reprezentanţi ai diferitelor „şcoli" filosofice, în care se pot recunoaşte forme embrionare din Vedānta (adică doctrina *Upanişadelor*), din Sămkhya şi din Yoga (148). Pentru subiectul nostru ar fi inutil să retrasăm etapele care separă primele schiţări – atestate în *Upanişade* şi în textele buddhiste şi jaina – de expresiile lor sistematice din epoca clasică. E de ajuns a indica transformările mai importante, a semnala modificările care au schimbat radical orientarea iniţială. Dar nu trebuie uitat că după epoca *Upanişadelor* toate metodele şi soteriologiile împărtăşesc o armătură categorială comună. Suita *avidya-karman-samsăra*, ecuaţia existenţă durere, interpretarea ignoranţei ca un somn, vis, beţie, captivitate – toată această constelaţie de concepte, simboluri şi imagini era unanim acceptată. *Šatapatha-Brăhmana* proclamase: „omul se naşte într-o lume confecţionată de el însuşi" (VI, 2, 2, 27). S-ar putea spune că cele trei *daršana* solidare cu brahmanismul – Vedānta, Sāipkhya, Yoga –, precum şi buddhismul, se străduiesc, pe scurt, să expliciteze această axiomă şi să-i elucideze consecinţele.

138. Vedānta presistematică

Termenul *vedănta* (literal, „sfârşitul *VedeC*) desemna *Upanişadele*; într-adevăr, acestea erau plasate la sfârşitul textelor vedice[716]. La început, Vedănta desemna ansamblul doctrinelor prezente în *Upanişade*. Numai treptat, şi destul de târziu (întâiele secole ale erei noastre), termenul a devenit denumirea specifică a unui „sistem" filosofic opus altor *daršana*, în special Sărçikhya şi Yoga clasice. Analizând doctrinele upanişadice, noi am expus deja ideile directoare ale Vedănta presistematice. Cât priveşte „sistemul filosofic" vedantin propriu-zis, nu-i cunoaştem

716 Termenul apare deja în Mundaka-Upanişad (III, 2,6) şi în Švetăsvatara-Up. (VI, 22).

istoria străveche. Cea mai veche lucrare care s-a păstrat, textele *Brahmă-sūtra*, atribuite lui *rşi* Bādarăyana, a fost probabil redactată la începutul erei noastre. Dar ea nu era, desigur, prima, căci Bădaräyana citează numele şi ideile a numeroşi autori care l-au precedat. De exemplu, discutând raporturile dintre *atman-ii* individuali şi *Brahman*, Bădarăyana vorbeşte despre trei teorii diferite, şi reaminteşte numele celor mai iluştri reprezentanţi ai lor. După prima teorie, *atman şi Brahman* sunt identici; conform celei de a doua, *atman şi Brahman* sunt, până la eliberare, total diferiţi şi despărţiţi; în sfârşit, după al treilea maestru vedantin, *atman*-ii sunt de esenţă divină, dar nu identici cu *Brahman* (*Br*. – *sŭtra*, I, 3,21).

Discutând teoriile de până la el, Bădarăyana avea foarte probabil drept obiectiv articularea unei doctrine proclamând *Brahman* drept cauză materială şi eficientă a tot ce există, şi în acelaşi timp temelie a *atman*-ilor individuali; doctrină care admitea, totuşi, că eliberaţii continuă să existe etern ca fiinţe spirituale autonome. Din nefericire, înţelegerea celor 555 de aforisme care constituie textele *Brahma-sŭtra* este destul de dificilă, în lipsa unor comentarii. Deosebit de concise şi enigmatice, aceste *sūtra* servesc mai ales ca un *aide-mémoire*; semnificaţia lor trebuia elucidată de un maestru. Dar primele comentarii au fost uitate şi, în cele din urmă, au dispărut, în urma interpretării geniale date de Šarikara, către 800 d. Hr. Se cunosc doar numele câtorva autori şi un anumit număr de citate[717].

Totuşi, în *Svetăšvatara* şi *Maitri-Upanişad*, în *Bhagavad-Gâtă* şi *Mokşadharma* (Cartea XII din *Mahāhhârata*) se găseşte un număr suficient de indicaţii privind marile linii ale gândirii vedantine de dinainte de Šarikara. Doctrina *măyă* capătă o importanţă de prim-plan. Ceea ce suscită reflecţia sunt, mai ales, raporturile dintre *Brahman*, creaţie şi *măyă*. Vechea concepţie a creaţiei cosmice ca manifestare a puterii magice (*măyă*) a lui *Brahman* cedează pasul în faţa rolului jucat de *măyă* în

717 Vezi H. de Glasenapp, La philosophie indienne, pp. 145 sq.

experienţa fiecărui individ, în special acela de orbire. În cele din urmă, *mãyă* este asimilată cu neştiinţa (*avidyă*) şi e comparată cu visul. „Realităţile" multiforme ale lumii exterioare sunt tot atât de iluzorii ca şi conţinuturile visului. Tendinţa (atestată deja în *Rig Veda*, X, 129) de a totaliza realul în Dumnezeu, adică în Unul/Tot, a dus la formule din ce în ce mai îndrăzneţe. Dacă Fiinţa este eternă Unitate/Totalitate, nu numai Cosmosul, adică multiplicitatea obiectelor, este iluzorie (*mûyă*), ci şi pluralitatea spiritelor. Cu două generaţii înainte de Šarikara, maestrul vedantin Gauçlapāda susţine că credinţa în pluralitatea *atman*-ilor individuali este zămislită de *mãyă* (cf. *Măndūkya-kârikă*, II, 12 şi 19). În fapt, nu există decât o singură Fiinţă, *Brahman*, şi când înţeleptul, printr-o meditaţie de tip Yoga, sesizează prin experienţă propriul său *atman*, el se „trezeşte" în lumină şi beatitudinea unui etern prezent.

Identitatea *Brahman-atman* constituie, am văzut, descoperirea cea mai importantă a *Upanişadelor* (81). Dar, în urma criticilor aduse de către savanţii buddhişti, maeştrii vedantini au fost forţaţi să-şi întemeieze sistematic şi riguros ontologia, care era în acelaşi timp o teologie, o cosmologie şi, în fond, o soteriologie. În acest efort de a regândi moştenirea upanişadică şi de a o formula conform necesităţilor epocii, Šaiikara rămâne fără egal. Totuşi, cu toată măreţia operei sale şi influenţa considerabilă a gândirii sale în istoria spiritualităţii indiene, Šarikara n-a epuizat posibilităţile mistice şi filosofice ale Vedántei. Multe secole după aceea, numeroşi maeştri vor elabora sisteme paralele. De altfel, Vedănta se distinge de alte *daršana* prin faptul că nu şi-a epuizat creativitatea în epoca *sūtre*-lor şi a primelor comentarii. Astfel, în vreme ce se poate spune că esenţialul „sistemelor filosofice" Sāmkhya şi Yoga era enunţat între secolele al rV-lea şi al Vlü-lea, Vedănta va cunoaşte adevărata sa dezvoltare pornind de la Šankara[718].

718 Este motivul pentru care am transferat în partea a IlI-a a lucrării de faţă prezentarea diverselor sisteme ale Vedănta

139. Spiritul după Sămkhya-Yoga

Cu mult înainte de articularea sistematică a „filosofiei” Sāipkhya, terminologia sa specifică este atestată în *Katha-Upanişad*[719], adică în secolul al IV-lea î.Hr. *Švetãsvatara-Upanişad*, care este probabil cea mai recentă, conţine numeroase referinţe la principiile Sāiţikhya-Yoga şi foloseşte vocabularul tehnic propriu acestor două *daršana*. Dar istoria doctrinelor Sāmkhya până la apariţia primului tratat sistematic, acela al lui Kvara Kţ-şna (probabil, secolul al V-lea d. Hr.), este insuficient cunoscută.

Oricum, problema interesează mai degrabă istoria filosofiei indiene. Pentru subiectul nostru, este suficient să arătăm că Sārçikhya presistematică – aşa cum poate fi reconstituită, de exemplu, după anumite pasaje din *Mokşadharma* – este proclamată drept *gnosa* salvifică, prin excelenţă, alături de Yoga, disciplină eminamente *practică.* În fond, Sārçikhya prelungeşte *vjpanişadele*, insistând asupra rolului hotărâtor al cunoaşterii în dobândirea eliberării. Originalitatea primilor maeştri Sāmkhya constă în convingerea lor că adevărata „ştiinţă” presupune o analiză riguroasă a structurilor şi dinamismelor Naturii, a vieţii şi activităţii psihomentale, completată printr-un efort susţinut de a contura modalitatea *sui-generis* a spiritului (*puruşa*).

Chiar în epoca clasică, adică în timpul redactării primelor tratate sistematice *Sămkhya-kãrikã* de Išvara Krşna şi *Yoga-sūtra* de Patañjali, cadrele teoretice ale celor două *daršana* sunt destul de apropiate. Se disting două deosebiri esenţiale: 1) în timp ce Sămkhya clasică este ateistă, Yoga este teistă, pentru că postulează existenţa unui Domn (Išvara); 2) în vreme ce, după Sāmkhya, singura cale de a dobândi eliberarea este aceea a cunoaşterii metafizice, Yoga acordă o importanţă considerabilă tehnicilor meditaţiei. Celelalte deosebiri sunt

719 Cf., de exemplu, II, 18-19, 22-23; III, 3-4, 10-11; VI, 7-9 etc.

neglijabile. Prin urmare, doctrinele Săipkhya, pe care le vom prezenta pe scurt, pot fi considerate valabile şi pentru cadrele teoretice ale textelor *Yoga-sŭtra* de Patañjali[720].

Pentru Săiţikhya şi Yoga, lumea este *reală* (ea nu este *iluzorie*, cum este, de exemplu, pentru Vedănta). Totuşi, dacă lumea *există* şi *durează*, ea datorează acest lucru „ignoranţei" spiritului (*puruşa*). Numeroasele forme ale Cosmosului, ca şi procesele lor de manifestare şi dezvoltare nu există decât în măsura în care spiritul, Sinele, se ignoră şi, prin această „neştiinţă", suferă şi este aservit. În momentul când ultimul Sine îşi va fi aflat eliberarea, în acea clipă Creaţia în ansamblul ei se va resorbi în substanţa primordială (*prakrti*).

Ca şi *atman*-ul *Upanişadelor*, *puruşa* este inexprimabil. „Atributele" sale sunt negative. Sinele „este cel care vede (*săkşin*, literal, „martor"), el este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" (*Sãmkhya-kârikă*, 19). Autonomia şi impasibilitatea spiritului sunt epitete tradiţionale, constant repetate în texte. Fiind ireductibil, lipsit de calităţi, *puruşa* nu are „inteligenţă", căci el este lipsit de dorinţe. Dorinţele nu sunt eterne, ele nu aparţin deci spiritului. Spiritul este veşnic liber; „stările de conştiinţă", fluxul vieţii psihomentale îi sunt străine[721].

Or, o atare concepţie despre *puruşa* ridică dintr-o dată dificultăţi. Dacă, într-adevăr, spiritul este veşnic pur, impasibil, autonom şi ireductibil, cum poate el acceptă să fie amestecat în experienţa psihomentală? Şi cum este posibilă o asemenea relaţie? Vom examina cu mai mult folos soluţia propusă acestei probleme de către Săirikhya şi Yoga, când vom cunoaşte mai bine raporturile care se statornicesc între Spirit şi Natură. Precizăm, pentru moment, că *nici originea*, nici *cauzja* acestei situaţii paradoxale, adică a acestui straniu, /aport" care leagă *puruşa* de *prakrti*, nu fac obiectul unei dezbateri în regulă în Sămkhya-Yoga. *Cauzja* şi *originea* acestei uniri a

720 Vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 21 sq.; Gerald J. Larson, Classical Sdinkhya, pp. 166 sq.

721 Vezi textele citate în Le Yoga, pp. 28 sq.

spiritului cu experienţa sunt cele două aspecte ale unei probleme pe care maeştrii Săiţikhya-Yoga o consideră indisolubilă, pentru că depăşeşte capacitatea actuală a înţelegerii omeneşti. Într-adevăr, omul cunoaşte şi înţelege prin intermediul „intelectului", *buddhi*. Dar acest „intelect" însuşi nu este decât produsul – extrem de rafinat, e adevărat – al substanţei primordiale (*prakrti*). Fiind un produs al Naturii, un „fenomen", *buddhi* nu poate avea relaţii de cunoaştere cu alte fenomene; în niciun caz nu va putea cunoaşte Şinele: căci el nu va putea întreţine raporturi de niciun fel cu o realitate transcendentală. Cauza, ca şi originea acestei asocieri paradoxale între Sine şi Viaţă (adică materia), numai un instrument de cunoaştere care nu are nimic de-a face cu materia poate ajunge să le înţeleagă. Or, în actuala condiţie umană, o atare cunoaştere este imposibilă.

Sămkhya-Yoga ştie că pricina suferinţei este „neştiinţa", altfel spus, confuzia dintre spirit şi activitatea psihomentală. Dar momentul exact în care această ignoranţă de ordine metafizică şi-a făcut apariţia nu poate fi stabilit, tot aşa cum este imposibil de stabilit data creaţiei. A voi să găseşti o soluţie la această problemă este o zădărnicie. Este vorba de o problemă rău pusă, şi după un vechi obicei brahmanic (cf. Šarikara ad *Vedănta-sūtra*, III, 2, 17), imitat de Buddha însuşi de mai multe ori, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere.

140. Sensul Creaţiei: de a ajuta la eliberarea Spiritului

Substanţa (*prakrti*) e la fel de reală şi de eternă ca şi spiritul (*puruşa*); dar, spre deosebire de *puruşa*, ea este dinamică şi creatoare. Deşi perfect omogenă, această substanţă primordială posedă, ca să zicem astfel, trei „moduri de a fi" care îi permit să se manifeste în trei chipuri diferite care se cheamă *guna*: 1) *sattva* (modalitate a luminii şi înţelepciunii); 2) *rajas* (modalitate a energiei motrice şi a activităţii mentale); 3) *tamaş* (modalitate a

inerţiei statice şi a obscurităţii psihomentale). Aceste *guna* au deci un dublu caracter: pe de o parte obiectiv, pentru că ele constituie fenomene ale lumii exterioare şi, pe de altă parte, subiectiv, pentru că susţin, alimentează şi condiţionează viaţa psihomentală.

De îndată ce iese din starea sa iniţială de echilibru perfect şi împrumută specificări condiţionate de „instinctul ei teleologic" (asupra căruia vom reveni) *prakrti* se prezintă sub forma unei mase energetice numită *mahat* „Cel Mare". Antrenată de impulsul „dezvoltării" (*parinăma*), *prakrti* trece din starea de *mahat* în aceea de *ahamkãra*, adică: masa aperceptivă unitară, lipsită încă de experienţă „personală", dar având conştiinţa obscură că este un *ego* (de aici expresia de *ahamkãra*, *aham ego*). Pornind de la această masă aperceptivă, procesul de „dezvoltare" se bifurcă în două direcţii opuse, dintre care una duce către lumea fenomenelor obiective, iar cealaltă spre fenomenele subiective (sensibile şi psihomentale).

Prin urmare, Universul – obiectiv sau subiectiv – nu este decât transformarea unei etape de început a Naturii, *ahamkãra*, când, pentru prima oară, în masa energetică s-a înfiripat un presentiment al *egoului*. Printr-un dublu proces de dezvoltare, *ahamkãra* a creat un univers dublu: interior şi exterior, aceste două „lumi" având corespondenţe elective. Tot astfel, corpul omenesc, precum şi funcţiile lui fiziologice, simţurile, „stările sale de conştiinţă", şi chiar „inteligenţa" să, toate sunt creaţii ale uneia şi aceleiaşi substanţe: aceea care a produs lumea fizică şi structurile sale (cf. 75).

Este cazul să remarcăm importanţa capitală pe care Săiţikhya-Yoga, ca şi toate sistemele indiene, o acordă *principiului individuaţiei prin „conştiinţa de sine"*. Geneza lumii este un act evasi" psihic". Fenomenele obiective şi psihofiziologice au o matrice comună, unica diferenţă ce le desparte fiind *formula gunelor*, *sattva* predominând în fenomenele psihomentale, *rajas* în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitatea simţurilor etc.), în timp ce fenomenele lumii materiale sunt constituite din

produsele din ce în ce mai dense şi inerte ale lui *tamaş* (atomii, organismele vegetale şi animale etc.)[722]. Cu acest fundament fiziologic, se înţelege de ce Sãipkhya-Yoga consideră orice experienţă psihică drept un simplu proces „material". Morala resimte şi ea influenţa acestei viziuni: bunătatea, de pildă, nu este o calitate a spiritului, ci o „purificare" a „materiei subtile" reprezentate de conştiinţă. Cele trei guna pătrund întregul Univers şi stabilesc o simpatie organică între om şi Cosmos. De fapt, *diferenţa dintre om* şi *Cosmos este doar o diferenţă de grad, nu de esenţă*.

Graţie „dezvoltării" sale progresive (*parinăma*), materia a produs o infinitate de forme, din ce în ce mai compuse, din ce în ce mai variate. Sãiţikhya crede că o creaţie atât de vastă, un edificiu de forme şi organisme atât de complicat, pretinde o semnificaţie şi o justificare din afara lui însuşi. O *prakrti* primordială, informă şi etern nemişcată poate să aibă un sens. Dar lumea, aşa cum o vedem, prezintă dimpotrivă un număr mare de structuri şi de forme distincte. Complexitatea morfologică a Cosmosului este ridicată de Sămkhya la rangul de argument metafizic. Căci bunul-simţ ne spune că tot ceea ce este compus există pentru un altul. Aşa, de exemplu, patul este un ansamblu compus din mai multe părţi, dar această structurare provizorie a părţilor se face în folosul omului (*Sãmkhya'kărikã*, 17).

Sămkhya-Yoga scoate astfel în evidenţă *caracterul teleologic* al Creaţiei; dacă, într-adevăr, Creaţia n-ar avea misiunea de a servi Spiritului, ea ar fi absurdă, despuiată de sens. Totul în Natură este „compus"; totul trebuie deci să aibă un „administrator41, cineva care să poată

722 Sărpkhya-Yoga oferă totodată o interpretare subiectivă a celor trei guna, atunci când consideră „aspectele" lor psihice. Când predomină sattva, conştiinţa este calmă, clară, comprehensivă, virtuoasă; dominată de rajas, ea este agitată, incertă, instabilă; copleşită de tamas, ea este obscură, confuză, pasionată, bestială (cf. Yoga-sũtra, II, 15,19).

_ Sătpkhya-sũtra, 1,66; Vãcaspaü Mtëra la Sâipkhya-*drikl, 17; Yoga-sūtra, IV, 24; cf. Brhadăranyaka Up., II, 4,5.

întrebuinţa aceste părţi compuse. Acest „administrator” nu poate să fie nici activitatea mentală, nici stările de conştiinţă (ele însele produse extrem de complexe ale lui *prakrti*). Este prima dovadă a existenţei spiritului: „cunoaşterea existenţei spiritului prin combinarea în folosul altuia” 18. Deşi Şinele (*puruşa*) este învăluit de iluziile şi confuziile Creaţiei cosmice, *prakrti* este dinamizată de acest „instinct teleologic”, tinzând în întregime către eliberarea lui *puruşa*. Căci, „de la Brahman până la ultimul firicel de iarbă, Creaţia este în folosul spiritului pentru ca el să atingă cunoaşterea supremă” (*Sămkhya-sūtra*, HI, 47).

141. Semnificaţia eliberării

Dacă filosofia Săipkhya-Yoga nu explică nici cauza, nici originea straniei împreunări dintre spirit şi „stările de conştiinţă”, ea încearcă totuşi să explice natura asocierii lor. Nu este vorba de relaţii *reale* în adevăratul sens al cuvântului, cum există, de exemplu, între obiectele exterioare şi percepţiile lor. Dar – şi pentru Săipkhya-Yoga este însăşi cheia acestei situaţii paradoxale – partea cea mai subtilă, cea mai transparentă a vieţii mentale, adică inteligenţa (*buddhi*) în modalitatea sa de pură „luminozitate” (*sattva*), are o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Totuşi, Şinele nu este alterat de această răsfrângere şi nu îşi pierde modalităţile sale ontologice (eternitate, impasibilitate etc.). Aşa cum o floare se reflectă într-un cristal, tot astfel inteligenţa îl reflectă pe *puruşa* (cf. *Yoga-sütra*, 1,41). Dar numai un ignorant poate atribui cristalului calităţile florii (formă, dimensiuni, culoare). Când obiectul se mişcă, imaginea lui se mişcă şi ea în cristal, deşi acesta rămâne imobil.

Dintotdeauna, spiritul este antrenat în această relaţie iluzorie cu experienţa psihomentală, adică cu viaţa şi materia. Acest lucru se datoreşte ignoranţei (*YS.*, II, 24) şi atâta timp cât *avidyă* se menţine, existenţa este şi ea prezentă, în virtutea lui *karman*, şi o dată cu ea durerea.

Ignoranţa constă în confuzia între *puruşa* imobil şi etern şi fluxul vieţii psihomentale. A spune: „eu sufăr”, „eu doresc”, „eu urăsc”, „eu cunosc” şi a gândi că acest „eu” se referă la spirit, înseamnă a trăi în iluzie şi a o prelungi. Aceasta înseamnă că orice acţiune care îşi are punctul de pornire într-o iluzie este sau cheltuirea unei virtualităţi create de un act anterior, sau proiecţia unei alte puteri care îşi reclamă la rândul ei actualizarea, cheltuirea în existenţa prezentă sau într-o existenţă viitoare.

Aceasta este legea existenţei: ea este transsubiectivă ca orice lege, dar validitatea şi universalitatea ei stau la originea suferinţei care afectează existenţa. Pentru Sămkhya, ca şi pentru *Upanişade*, nu există decât o singură cale de salvare: aceea de a cunoaşte în mod adecvat spiritul. Şi prima etapă în dobândirea acestei cunoaşteri mântuitoare constă în aceasta: *a nega ideea că spiritul posedă atribute*. Ceea ce înseamnă a nega suferinţa în ceea ce ne priveşte, a o considera drept un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică *lipsită de valoare*, de *sens* (pentru că toate „valorile” şi „sensurile” sunt create de inteligenţă). Durerea există doar în măsura în care experienţa se raportează la personalitatea umană considerată drept identică cu Şinele. Dar această relaţie fiind iluzorie, ea poate fi cu uşurinţă anulată. Când spiritul este cunoscut şi asumat, *valorile* sunt anulate, durerea nu mai este atunci durere, nici nondurere, ci un simplu

—

fapt. Din momentul în care înţelegem că Şinele este liber, etern şi inactiv, tot ce ni se întâmplă: durere, sentimente, voinţă, gânduri etc. *Nu ne mai aparţin*.

Cunoaşterea este o simplă „trezire” care dezvăluie esenţa Sinelui. Această cunoaştere nu este dobândită prin experienţă, ci printr-un fel de „revelaţie”: ea revelă instantaneu realitatea ultimă. Cum este aşadar posibil ca eliberarea să se realizeze cu ajutorul lui *prakrti*? Sămkhya

răspunde printr-un argument teleologic: materia acţionează instinctiv în vederea descătuşării lui *puruşa*. Intelectul (*buddhi*), manifestarea cea mai subtilă a lui *prakrti*, înlesneşte procesul de eliberare, servind drept treaptă preliminară revelaţiei. De îndată ce autorevelaţia este realizată, inteligenţa, precum şi toate celelalte elemente psihomentale (deci materiale) se retrag, se desprind de spirit pentru a se resorbi în Substanţă, asemenea unei „dansatoare care pleacă după ce a îndeplinit voinţa Stăpânului" 19. „Nu există nimic mai plin de sfială decât *prakrti*, care de îndată ce şi-a spus: „am fost văzută", nu se mai arată privirilor Spiritului" (*Sām. kār.*, 61). Este starea „eliberatului în viaţă" (*jivan-mukta*): înţeleptul mai trăieşte pentru că i-au mai rămas reziduuri karmice de cheltuit (aşa cum roata olarului continuă să se învârtească din pricina vitezei imprimate, deşi vasul a fost făurit: *Sām. kār.*, 67; *Sam. – sūtra*, HI, 82). Dar când, în clipa morţii, el îşi părăseşte corpul, spiritul (*puruşa*) este total „eliberat" (*Sām. kār.*, 68).

În fond, Sărpkhya-Yoga a înţeles că spiritul nici nu se naşte, nici nu poate fi distrus, că el nu este nici înrobit, nici activ (*i*ĕ* căutând în chip activ eliberarea); că el nu este nici însetat de libertate, nici „eliberat" (Gaudapāda, *Māndūkhya-kārikā*, II, 32). „Modalitatea sa este astfel încât cele două posibilităţi sunt excluse" (*Sāmkhya-sūtra*, 1,160). Şinele este pur, etern, liber: el nu poate fi aservit, pentru că el nu poate avea raporturi cu altcineva afară de sine însuşi. Omul însă *crede* că *puruşa* este aservit şi *gândeşte* că poate fi eliberat. Acestea sunt iluzii ale vieţii noastre psihomentale. Dacă eliberarea ne apare ca o dramă, aceasta se datorează faptului că adoptăm un punct de vedere uman. În realitate spiritul nu este decât „spectator", tot aşa cum „eliberarea" (*mukti*) nu este decât o *luare la cunoştinţă* a libertăţii sale eterne. Suferinţa se anulează de la sine, de îndată ce înţelegem că ea este *exterioară spiritului*, că ea nu priveşte decât „personalitatea" umană (*asmita*).

Sāiţikhya-Yoga reduce infinita varietate a

fenomenelor la un singur principiu, materia (*prakrti*), şi derivă Universul fizic, Viaţa şi Conştiinţa dintr-o singură matrice. Această doctrină postulează totuşi pluralitatea spiritelor, deşi prin natura lor acestea sunt esenţialmente identice. Sāipkhya-Yoga uneşte astfel ceea ce părea atât de diferit – fizicul, vitalul şi mentalul – şi izolează ceea ce, mai ales în India, pare unic şi universal: spiritul. Fiecare *puruşa* este într-adevăr total izolat: căci Şinele nu poate avea niciun contact, nici cu lumea, nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat cu aceşti *puruşa* eterni, liberi, imobili; monade între care nicio comunicaţie nu e posibilă.

E vorba, pe scurt, de o concepţie tragică şi paradoxală a spiritului. Concepţie care a fost viguros atacată atât de către învăţaţii buddhişti, cât şi de către maeştrii vedantini.

142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect

Primele referinţe precise la tehnicile Yoga apar în *Brāhmana* şi, mai ales, în *Upanişade*. Dar încă în *Vede* este vorba de anumiţi asceţi şi extatici, care stăpânesc numeroase tehnici parayogice şi dispun de anumite „puteri miraculoase” (cf. 78). De vreme ce până destul de

19 Această comparaţie revine foarte frecvent atât în Mahăbhârata, cât şi în tratatele Săqikhya; cf. *Sûfţikhya-kārikā*, 59, *Sâĭţikhya-sūtra*, DI, 69.

curând, termenul *yoga* desemna orice *tehnică ascetică* şi orice *metodă de meditaţie*, practici yogice se întâlnesc aproape peste tot în India, ca şi în mediile brahmanice, precum şi în cele buddhiste şi jainiste. Dar paralel cu această Yoga presistematică şi panindiană, se constituie treptat o *Yoga-darsana*, Yoga „clasică”, aşa cum a fost formulată mai târziu de către Patañjali în *Yoga-sūtra*. Acest autor mărturiseşte (*YS.*, 1,1) că nu face, în fond, decât să culeagă şi să publice tradiţiile doctrinare şi

tehnice ale Yoga. Despre Patañjali nu se ştie mai nimic. Nu se ştie nici măcar dacă a trăit în secolul II î.Hr. Sau în secolele III sau secolele V d. Hr. Dintre reţetele tehnice păstrate de tradiţie, el a reţinut pe acelea pe care experienţa seculară le verificase îndeajuns. În ce priveşte cadrele teoretice şi fundamentarea metafizică pe care Patañjali le dă acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decât să reia, în linii mari, doctrina Săiţikhya, căreia îi rânduieşte un teism destul de superficial.

Yoga clasică începe acolo unde sfârşeşte Săipkhya. Căci Patañjali nu crede că cunoaşterea metafizică ar putea, ea singură, să-l ducă pe om la eliberare. Cunoaşterea nu face decât să pregătească terenul în vederea cuceririi libertăţii: aceasta se obţine prin intermediul unei tehnici ascetice şi a unei metode de meditaţie. Patañjali defineşte astfel Yoga: „Suprimarea stărilor de conştiinţă" (*YS.t* I, 2). Aceste stări de conştiinţă (*cittavrtti*) sunt în număr nelimitat. Dar ele intră toate în cele trei categorii, corespunzând celor trei posibilităţi de experienţe: 1) erorile şi iluziile (visuri, halucinaţii, erori de percepţie, confuzii etc.); 2) totalitatea experienţelor psihologice normale (tot ce simte, percepe sau gândeşte cel ce nu practică Yoga); 3) experienţele parapsihologice declanşate de tehnica yogică şi accesibile, desigur, numai iniţiaţilor. Scopul urmărit de Yoga lui Patañjali este abolirea primelor două categorii de experienţe (zămislite, respectiv, din eroarea logică şi din eroarea metafizică) şi înlocuirea lor printr-o „experienţă" enstatică, suprasensorială şi extraraţională.

Spre deosebire de Sărçikhya, Yoga îşi propune să distrugă, una după alta, diversele serii, specii şi varietăţi ale „stărilor de conştiinţă" (*cittavrtti*). Or, această distrugere nu poate fi obţinută dacă nu e precedată de cunoaşterea experimentală, ca să zicem aşa, a structurii, originii şi intensităţii a tot ceea ce este menit distrugerii. „Cunoaştere experimentală" înseamnă aici: metodă, tehnică, practică. Nimic nu se poate dobândi fără acţiune

şi fără practicarea ascezei: acesta este leit-motivul literaturii yogine. Cărţile ÎI şi HI din *Yoga-sūtra* sunt consacrate mai ales acestei activităţi yogine (purificări, atitudini ale corpului, tehnici respiratorii etc.). Toate acele *cittavrtti* (literal, „vârtejuri de conştiinţă") nu pot a controlate şi, finalmente, abolite, dacă nu sunt întâi „experimentate". Numai prin *experienţe* se obţine libertatea[723].

Cauza acestor *vrtti* care formează fluviul psihomental este, bineînţeles, ignoranţa (*YS.*, 1,8). Dar pentru Yoga abolirea ignoranţei metafizice nu este de ajuns ca să aneantizeze stările de conştiinţă. Căci, de îndată ce „vârtejurile" actuale vor fi distruse, altele nu vor întârzia să vină să le înlocuiască, ţâşnind din imensele rezerve de „latenţe" (*văsană*) înmormântate în subconştient. *Văsană* este un concept de importanţă capitală în psihologia Yoga. Piedicile pe care aceste forţe subliminale le ridică în calea eliberării sunt de două feluri: pe de o parte, *văsană* alimentează fără încetare fluxul psihomental, seria infinită de *cittavrtti*; pe de altă parte, prin însăşi modalitatea lor specifică (subliminală), *văsană* sunt greu de controlat şi de stăpânit. Astfel, yoginul – chiar dacă are la activul său o practică îndelungată – riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de vârtejuri psihomentale provocate de *văsană*. Pentru că distrugerea acestor *cittavrtti* să izbândească, este indispensabil că circuitul subconştient – conştiinţă să fie întrerupt.

Punctul de plecare al meditaţiei Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, *ekăgrată*. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (punctul dintre sprâncene, vârful nasului, un obiect luminos etc.), un gând (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (*Īśvara*). Exerciţiul *ekăgrată* caută să controleze cele două surse generatoare ale fluidităţii mentale: activitatea senzorial şi aceea a subconştientului. Se înţelege de va sine că aceratè

723 Astfel zeii (videha, „dezîncarnaţii") — care nu au experienţe, pentm că nu mai au trupuri — au o condiţie de existenţă inferioară condiţiei umane şi nu pot să atingă eliberarea totală.

concentrare asupra unui singur obiect nu se poate realiza decât prin numeroase exerciţii şi tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital. *Ekăgrată* nu va putea fi realizată, dacă, de exemplu, corpul stă într-o poziţie obositoare, sau pur şi simplu neconfortabilă, nici dacă respiraţia este dezorganizată, aritmică. De aceea, tehnica yoginǎ comportă mai multe categorii de practici psihofiziologice şi de exerciţii spirituale, numite *anga* („membru"). Aceste „membre" ale sistemului Yoga pot fi considerate atât ca formând un grup de tehnici, cât şi ca etape ale itinerarului ascetic şi spiritual al cărui termen final este eliberarea. *Yoga-sūtra* (II, 29) prezintă o listă devenită clasică: 1) înfrânările (*yama*); 2) disciplinele (*niyama*); 3) postúrile corpului (*asana*); 4) controlul respiraţiei (*prānāyāma*); 5) emanciparea activităţii senzoriale de contactul cu obiectele exterioare (*pratyăhăra*); 6) concentrarea (*dhārānā*); 7) meditaţia yoginǎ (*dhyăna*); 8) enstaza (*samādhi*).

143. Tehnicile Yoga

Primele două grupe de practici, *yama* şi *niyama*, constituie preliminarii indispensabile oricărei asceze. Există cinci „înfrânări" (*yama*); *ahimja* („a nu ucide"), *satya* („a nu minţi"), *asteya* („a nu fura"), *brahmacăriya* („abstinenţa sexuală"), *aparigraha* („a nu fi avar"); (cf. *YS.*, II, 30). „Înfrânările" nu procură o stare yogică, ci numai o stare „purificată", superioară celei profane. Paralel cu acestea, yoginul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de „discipline" corporale şi fizice. „Curăţenia, seninătatea, asceză (*tapas*), studiul metafizicii Yoga şi efortul de a face din Dumnezeu (Īśvara) motivul tuturor acţiunilor lui constituie disciplinele", scrie Patañjali (KS., II, 32)[724].

Abia când se practică *asana* începe tehnica yogică

724 „Curăţenia" înseamnă,în acelaşi timp, purificarea interioară a organelor (asupra căreia insistă mai ales Hathayoga). „Seninătatea" implică „absenţa dorinţei de a spori nevoile existenţei". Tapas-u\ constă în a suporta contrariile, de pildă, caldul şi frigul etc.

propriu-zisă. *Asana* înseamnă postura yogină bine cunoscută, pe care *Y.S.*, ü, 46 o defineşte ca fiind „stabilă şi plăcută”. Este vorba de una din practicile caracteristice ascezei indiene, atestată în *Upanişade* şi chiar în literatura vedică. Important este a menţine corpul în aceeaşi poziţie, *fără efort*; numai astfel *asana* înlesneşte concentrarea. „Postura este perfectă atunci când efortul de a o realiza dispare”, scrie Vyăsa (*Y.S.*, II, 47). „Cel care practică *asana* va trebui să facă efortul de a suprima eforturile corporale naturale” (Vàcaspati, *ibid.*).

Asana este primul pas în vederea abolirii modalităţilor specifice existenţei umane. La nivelul corpului, *asana* este o *ekăgrată*, concentrare într-un singur punct. Aşa cum *ekăgrată* pune capăt fluctuaţiilor şi dispersiei „stărilor de conştiinţă”, la fel *asana* pune capăt mobilităţii şi disponibilităţii corpului, reducând multitudinea poziţiilor posibile la o singură postură, imobilă, hieratică. De altfel, tendinţa către „unificare” şi „totalizare” este specifică tuturor practicilor yogice. Scopul lor este depăşirea (sau abolirea) condiţiei umane, rezultantă a *refuzului* de a ceda înclinaţiilor naturale.

Dacă *asana* ilustrează refuzul mişcării, *prānāyāma*, disciplina suflului, este „refuzul” de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmie. Respiraţia omului profan variază fie în funcţie de împrejurări, fie în funcţie de tensiunea psihomentală. Această neregularitate produce o periculoasă fluiditate psihică şi, prin urmare, instabilitate şi diseminarea atenţiei. Poţi deveni atent făcând efort în acest sens. Dar efortul, pentru Yoga, este o „exteriorizare”. Se încearcă deci, prin intermediul *prānāyāmei*, suprimarea efortului respirator: o respiraţie ritmică trebuie să devină un lucru automat, pentru ca yoginul să poată uita de respiraţie.

Un comentator târziu, Bhoja, observă că „există întotdeauna o legătură între respiraţie şi stările mentale” (*YS.*, I, 34). Această observaţie este importantă. Relaţia care uneşte ritmul respiraţiei cu stările de conştiinţă a fost, desigur, verificată experimental de către yogini, din

cele mai vechi timpuri. Foarte probabil, această relaţie le-a servit drept instrument de „unificare” a conştiinţei. Ritmându-şi respiraţia şi încetinind-o treptat, yoginul poate pătrunde – adică verifica experimental şi cu toată luciditatea – anumite stări de conştiinţă, care, în stare de veghe, sunt inaccesibile, şi în special stările de conştiinţă care caracterizează somnul. Ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decât al unui om în stare de veghe. Realizând, prin *prānāyāma*, acest ritm al somnului, yoginul poate penetra, fără ca să renunţe la luciditate, „stările de conştiinţă” proprii somnului.

Psihologia indiană cunoaşte patru modalităţi ale conştiinţei: conştiinţa diurnă, aceea a somnului însoţit de vise, aceea a somnului fără vise şi „conştiinţa cataleptică” (*turlya*). Fiecare din aceste modalităţi de conştiinţă este în legătură cu un ritm respirator specific. Cu ajutorul *prānāyāmei*, adică prelungind din ce în ce mai mult expiraţia şi inspiraţia – scopul acestei practici fiind acela de a lăsa un interval cât mai lung posibil între aceste două momente ale respiraţiei[725] – yoginul poate, aşadar, trece, fără discontinuitate, de la conştiinţa în stare de veghe la celelalte modalităţi de conştiinţă.

Asana, *prānāyāma* şi *ekãgrată* produc o suspendare a condiţiei umane fie şi numai pe durata exerciţiului. Imobil, ritmându-şi respiraţia, fixându-şi privirea şi atenţia într-un singur punct, yoginul este „concentrat”, „unificat”. El poate să verifice calitatea concentrării sale prin *prātyāhāra*, termen care se traduce la modul general prin „retragerea simţurilor”, sau „abstragere”, dar pe care noi

725 Ritmul respiraţiei se obţine printr-o armonizare a celor trei „momente": inspiraţie, expiraţie şi reţinerea aerului. Prin exerciţiu, yoginul ajunge să prelungească destul de mult fiecare din aceste momente. Scopul prănăyăma fiind o suspendare cât mai îndelungată a respiraţiei, se începe prin a se opri suflul timp de şaisprezece secunde şi jumătate, apoi treizeci şi cinci de secunde, cincizeci de secunde, trei minute, cinci minute şi aşa mai departe. Ritmarea şi reţinerea suflului joacă, de asemenea, un roi important în practicile daoiste, la misticii musulmani şi în metodele de rugăciune ale călugărilor isihaşti. Cf. Eliade, Le Yoga, pp. 68-75,419-420.

preferăm să-l traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de legătura obiectelor exterioare”. În loc de a se îndrepta spre obiecte, simţurile „rămân în ele însele” (Bhoja, K.S., II 54). *Prātyāhāra* poate fi socotită drept ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De aici înainte, yoginul nu va mai fi „distras” sau „tulburat” de activitatea simţurilor, de memorie etc.

Autonomia faţă de stimulii lumii exterioare şi de dinamică subconştientului permite yoginului să practice „concentrarea” şi „meditaţia”. *Dhārānā* (de la rădăcina *dhr*, „a ţine strâns”) este, în fond, o „fixare a gândului într-un singur punct”, având drept scop *comprehensiunea*. Cât priveşte meditaţia yogică, *dhyăna*, Patañjali o defineşte: „Un curent de gândire unificată” (*YS.*, ID, 2). Vyāsa adaugă glosa următoare: „Continuum de efort mental vizând asimilarea obiectului meditaţiei, eliberat de orice alt efort de a asimila alte obiecte”.

Nu mai trebuie să precizăm că această „meditaţie” yogică se deosebeşte radical de meditaţia profană. *Dhyăna* permite omului să „pătrundă” obiectele, să le „asimileze” magic. Actul de „pătrundere” în esenţa obiectelor este deosebit de dificil de explicat; el nu trebuie conceput nici în formele imaginaţiei poetice, nici în acelea ale unei intuiţii de tip bergsonian. Ceea ce deosebeşte „meditaţia” yogică este coerenţa sa, starea de luciditate care-i e proprie şi care o orientează tot timpul. „Continuumul mental” nu scapă niciodată de sub voinţa yoginului.

144. Rolul lui Dumnezeu

Spre deosebire de Sāmkhya, Yoga afirmă existenţa unui Dumnezeu, Īśvara (literal, „Domn”). Acest Dumnezeu nu este, bineînţeles, autorul creaţiei. Dar Īśvara poate grăbi, la anumiţi oameni, procesul eliberării. Domnul menţionat de Patañjali este, mai degrabă, un Dumnezeu al yoginilor. Numai unui om care s-a decis deja pentru Yoga, îi poate veni în ajutor. Īśvara poate, de exemplu, să-l facă pe yoginul care l-a ales pe El drept obiect al concentrării

să dobândească *samādhi*. Conform opiniei lui Patañjali (*YS.*, II, 45), acest ajutor divin nu este urmarea unei „dorinţe” sau a unui „sentiment” – căci Domnul nu poate avea nici dorinţe, nici emoţii –, ci aceea a unei „simpatii metafizice” între Īśvara şi *puruşa*, simpatie care explică armonizarea structurilor lor. Īśvara este un *puruşa* liber dintotdeauna, neatins vreodată de „suferinţele” şi „necurăţiile” existenţei (KS., 1,24). Vyása, comentând acest text, precizează că deosebirea dintre „spiritul eliberat” şi Īśvara este următoarea: primul s-a aflat cândva în relaţie (chiar iluzorie) cu existenţa psihomentală, în timp ce Īśvara a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici de rituri, nici de devoţiune, nici de credinţa în „graţia” sa; dar „esenţa” sa colaborează instinctiv, ca să ne exprimăm astfel, cu Şinele care vrea să se elibereze prin Yoga.

S-ar zice că această simpatie de ordin metafizic pe care el o arată faţă de anumiţi yogini a epuizat întreaga sa capacitate de a se mai interesa de soarta oamenilor. Ai impresia că Īśvara a intrat în *daršana*-Yoga oarecum din afară. Căci rolul pe care îl joacă el în eliberare este lipsit de importanţă, *prakrti* luându-şi singură sarcina să elibereze numeroasele „Sine” prinse în ochiurile iluzorii ale existenţei. Totuşi, Patañjali a resimţit nevoia de a-l introduce pe Dumnezeu în dialectică eliberării, pentru că Īśvara corespunde unei realităţi de ordin experimental. Aşa cum am arătat mai sus, anumiţi yogini dobândeau *samādhi* datorită „devoţiunii către Īśvara” (*YS.*, II, 45). Propunându-şi să culeagă şi să clasifice toate tehnicile yogine, validate de „tradiţia clasică”, Patañjali nu putea să neglijeze o întreagă serie de experienţe pe care numai concentrarea în Īśvara le făcea posibile.

Altfel spus, alături de tradiţia unei Yoga „magice”, adică făcând apel numai la voinţa şi la forţele ascetului, exista o altă tradiţie „mistică”, în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puţin înlesnite printr-o devoţiune – chiar foarte rarefiată, foarte „intelectuală” – faţă de un Dumnezeu. De altfel, cel puţin aşa cum se prezintă el la

Patañjali şi la primul său comentator, Vyāsa, Īśvara este lipsit şi de grandoarea Dumnezeului creator şi atotputernic, şi de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic şi grav din atâtea mistici diverse. În fapt, Īśvara este doar arhetipul yoginului: un macroyogin; foarte probabil protectorul anumitor secte yogice. Într-adevăr, Patañjali precizează că Īśvara a fost *guru* al înţelepţilor din vremi imemoriale; căci, adaugă el, Īśvara nu este legat de Timp (*YS.*, 1,26). Abia comentatorii târzii, ca Vācaspati Mišra (către 850) şi Vijñāna Bhikşu (secolul al XVI-lea), îi acordă lui Īśvara o mare importanţă. Or, ei trăiesc într-un moment în care întreaga Indie e îmbibată de curente devaţionale şi mistice[726].

145. Samãdhi şi „puterile miraculoase”

Trecerea de la „concentrare” la „meditaţie” nu presupune practicarea vreunei noutăţi tehnice. Tot aşa, nu e nevoie de niciun exerciţiu yogic suplimentar spre a realiza *samãdhi*, din momentul în care yoginul a reuşit să „se concentreze” şi să mediteze. *Samãdhi*, „enstaza” yogină, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor şi exerciţiilor spirituale ale ascetului[727]. Termenul este mai întâi luat într-o accepţie gnoseologică: *samãdhi* este acea stare contemplativă în care *gândirea sesizează imediat forma obiectului*, fără ajutorul categoriilor şi al imaginaţiei; starea sau obiectul se dezvăluie „în el însuşi” (*svarūpa*), în ceea ce are esenţial, şi

726 Un alt comentator târziu, Nilakantha, afirmă că Dumnezeu, deşi inactiv,îi ajută pe yogini, asemenea unui magnet. Nilakantha îi acordă lui Iávara o „voinţă" în stare să predestineze vieţile oamenilor, căci „el îi sileşte pe aceia pe care vrea să-i înalţe să săvârşească acţiuni bune, şi pe aceia pe care vrea să-i nimicească să facă fapte rele" (citat de N.S. Dasgupta, Yoga ax Phiiosophy and Religion, pp. 88-89). Suntem departe de rolul modest pe care Patañjali i-l acordă lui tëvara!

727 Sensurile termenului de samădhi sunt: unire, totalitate, absorbire în; concentrare totală a spiritului; conjuncţie. Se traduce, în general, prin „concentrare"; dar în acest caz există riscul de a se confunda cu dhărană. Acesta este motivul pentru care am preferat să-1 traducem prin enstază, stază, conjuncţie.

„ca şi cum ar fi vid de sine însuşi” (*YS.*, III, 3). Există o coincidenţă reală între *cunoaşterea* obiectului şi *obiectul cunoaşterii*; acest obiect nu se mai prezintă conştiinţei în relaţiile care îl delimitează şi îl definesc ca fenomen, ci ca şi cum „ar fi vid de sine însuşi”.

Totuşi, mai mult decât „cunoaştere”, *samãdhi* este o „stare”, o modalitate enstatică specifică pentru Yoga. Această „stare” face posibilă autorevelarea Sinelui, graţie unui act care nu este constitutiv unei „experienţe”. Dar nu orice *samãdhi* dezvăluie Şinele şi, prin urmare, săvârşeşte eliberarea finală. Când *samãdhi* este dobândit concentrând gândirea asupra unui punct din spaţiu, sau asupra unei idei, enstaza se cheamă „cu suport” sau „diferenţiată” (*samprajñãta samãdhi*). Când, dimpotrivă, *samãdhi* este dobândit fără nicio „relaţie”, adică atunci când este pur şi simplu o deplină comprehensiune a fiinţei, enstaza este „nediferenţiată” (*asamprañãta*). Prima „stare” este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înţelegerea adevărului şi pune capăt suferinţei. Dar a doua modalitate a enstazei (*asamprañãta*) *distruge „impresiile* (*samskãra*) *tuturor funcţiilor mentale antecedente*” (Vijñãna Bhikşu) şi reuşeşte chiar să *oprească forţele karmice* declanşate de activitatea trecută a yoginului. Această enstază constituie întrucâtva un „rapt”, pentru că omul o poate încerca fără a o fi provocat.

Evident, „enstaza diferenţiată” cuprinde mai multe etape, căci ea e perfectibilă. În aceste faze „cu sprijin”, *samãdhi* se dovedeşte a fi o „stare” dobândită graţie unei anumite „cunoaşteri”. Trebuie fără încetare avută în minte această trecere de la „cunoaştere” la „stare”, căci în aceasta constă caracteristica oricărei „meditaţii” indiene. În *samãdhi* are loc o „ruptură de nivel” pe care India încearcă să o realizeze, şi care este trecerea paradoxală de la *a cunoaşte* la *a fi*.

Când ajunge în acest stadiu yoginul capătă „puterile miraculoase” (*siddhi*) cărora le este consacrată cartea a Iü-a din *Yoga-sūtra*, începând cu *sūtra* 16. „Concentrându-se”, „meditând” şi realizând *samãdhi* faţă de un anumit obiect

sau de o întreagă clasă de obiecte, yoginul câştigă anumite „puteri” oculte privind obiectele experimentate. Aşa, de pildă, „concentrându-se” asupra reziduurilor subconştientului (*samskãra*), el îşi cunoaşte existenţele anterioare (*YS.*, III, 18). Cu ajutorul altor „concentrări”, el dobândeşte puteri extraordinare (poate să zboare în aer; să devină invizibil etc.). Tot ceea ce e „meditat” este – în virtutea magică a meditaţiei – asimilat, posedat. În concepţia indiană, renunţarea are o valoare pozitivă. *Forţa* pe care ascetul o obţine renunţând la o plăcere oarecare depăşeşte cu mult plăcerea la care a renunţat. Graţie renunţării, ascezei (*tapas*), oamenii, demonii sau zeii pot să devină puternici până la a ajunge ameninţători pentru întregul Univers.

Pentru a evita o asemenea creştere de forţă sacră, zeii îl „ispitesc” pe ascet. Patañjali însuşi face aluzie la ispitirile cereşti (*YS.*, OI, 51) şi Vyăsa dă explicaţia următoare: când yoginul ajunge la ultima enstază diferenţiată, zeii se apropie de el şi îi spun: „Vino şi bucură-te aici, în Cer. Aceste delicii sunt de dorit, această fecioară este adorabilă, acest elixir aboleşte bătrâneţea şi moartea” etc. Ei continuă să îl ispitească cu femei cereşti, cu viziuni şi auziri supranaturale, cu promisiunea de a-i transforma trupul în „corp de diamant”, într-un cuvânt, îl îndeamnă să participe la condiţia divină (Vyăsa, *YS.*, HI, 51). Dar condiţia divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul trebuie să respingă aceste „miraje magice”, „pe care numai ignoranţii le pot dori”, şi să persevereze pe drumul său: dobândirea libertăţii finale.

Căci, de îndată ce ascetul acceptă să se folosească de forţele magice dobândite, imediat posibilitatea pe care o avea de a câştiga noi forţe dispare. După întreaga tradiţie de Yoga clasică, yoginul se foloseşte de nenumăratele *siddhi* doar pentru a dobândi libertatea supremă, *asamprajñâta samādhi*, nicidecum pentru a obţine stăpânirea elementelor. Într-adevăr, ne spune Patañjali (HI, 37), aceste puteri sunt „perfecţiuni” (este sensul literal al termenului *siddhi*) pentru starea de veghe, dar ele

constituie obstacole pentru starea de *samādhi*[728].

146. Eliberarea finală

Vyāsa rezumă în aceşti termeni trecerea de la *samprajñăta* la *asamprajñăâa samādhi*: prin iluminarea (*prajñã*, „înţelepciune") dobândită spontan când yoginul se află în ultimul stadiu de *samprajñăta samādhi*, se realizează „izolarea absolută" (*kăivalya*), adică eliberarea lui *puruşa* de încătuşarea lui *prakrti*. Ar fi greşit să se considere această modalitate a spiritului ca o simplă „transă" în care conştiinţa ar fi vidată de orice conţinut. „Starea" şi „conştiinţa" pe care acest termen le exprimă, în egală măsură, se referă la absenţa totală de obiecte în conştiinţă, nicidecum la o conştiinţă golită la modul absolut. Căci conştiinţa este, dimpotrivă, saturată în acel moment, printr-o intuiţie directă şi totală a fiinţei. După cum scrie un autor târziu, Madhava, „nu trebuie să ne imaginăm *nirodha* oprirea definitivă a oricărei experienţe psihomentale ca o nonexistenţă, ci, mai degrabă, că suportul unei condiţii particulare a Spiritului". Este enstaza vacuităţii totale, starea necondiţionată care nu mai este „experienţă" (căci nu mai există relaţie între conştiinţă şi lume), ci „revelaţie". Intelectul (*buddhi*), o dată ce şi-a îndeplinit misiunea sa, se retrage, detaşându-se de *puruşa*, şi se reintegrează în *prakrti*. Yoginul atinge eliberarea: el este un *jïvan-mukta*, un „eliberat în viaţă". El nu mai trăieşte în strânsoarea Timpului, ci într-un prezent etern, în acel *nune stans* prin care Boetius definea eternitatea.

Evident, situaţia lui este paradoxală: căci el e în viaţă

728 Şi totuşi, nostalgia după „condiţia divină" obţinută prin forţă, la modul magic, n-a încetat să-i obsedeze pe yogini şi pe asceţi. Cu atât mai mult cu cât există, după Vyăsa (K,?., UI, 26), o mare asemănare între zeii care locuiesc regiunile celeste (în Brahmăloka) şi yoginii în stadiul de siddhi. într-adevăr, cele patni clase de zei din Brahmŭloka au, prin însăşi natura lor, o „situaţie spirituală" care corespunde respectiv celor patru clase de samprajñăta samădhi. Datorită faptului că aceşti zei s-au oprit ia acest stadiu, ei n-au atins eliberarea totală.

şi totuşi eliberat; are un corp, şi totuşi se cunoaşte pe sine, şi prin aceasta *este puruşa*; trăieşte în durată şi participă în acelaşi timp la nemurire. *Samădhi* este prin însăşi natura să o „stare" paradoxală, căci goleşte şi în acelaşi timp umple până la saturaţie fiinţa şi gândirea. Enstaza yogică se situează într-o linie bine cunoscută în istoria religiilor şi a experienţelor mistice: aceea a coincidenţei contrariilor. Prin *samādhi*, yoginul transcende contrariile şi reuneşte vidul şi preaplinul, viaţa şi moartea, fiinţa şi nefiinţa. Enstaza echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalităţi ale realului în una singură: nondualitatea primordială, plenitudinea nediferenţiată de dinainte de bipartiţia realului în subiect şi obiect.

Ar fi o gravă eroare dacă s-ar considera această reintegrare ca o simplă regresiune în indistinctul primordial. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund" al existenţei prenatale.

Importanţa acordată de toţi autorii stărilor yogice de supraconştiinţă ne arată că reintegrarea finală se face în *această* direcţie, şi nu într-o „transă" mai mult sau mai puţin profundă. Altfel spus, recâştigarea prin *samādhi* a nondualităţii iniţiale aduce acest element nou în raport cu situaţia care există înainte de bipartiţia realului în obiect-subiect: *cunoaşterea* unităţii şi a beatitudinii. Există o „întoarcere la origine", dar cu deosebirea că „eliberatul în viaţă" recâştigă situaţia originară, îmbogăţită prin dimensiunea *libertăţii* şi a *transconştiinţei*. El reintegrează plenitudinea primordială după ce a instaurat acest mod de existenţă inedit şi paradoxal: *conştiinţa libertăţii*, care nu există nicăieri în Cosmos, nici la nivelurile vieţii, nici la nivelurile „divinităţii mitologice" (zeii), care nu există decât la Fiinţa absolută (Brahman).

Am fi tentaţi să vedem în acest ideal – cucerirea conştientă a libertăţii – o justificare oferită de gândirea indiană faptului, la prima vedere absurd şi de o cruzime inutilă, că lumea există, că omul există şi că existenţa sa în lume este o suită neîntreruptă de iluzii şi suferinţe. Căci, eliberându-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a

libertăţii şi o „introduce” în Cosmos şi în Viaţă, adică în modurile de existenţă oarbe şi sumbru condiţionate.

Totuşi, această libertate absolută era cucerită cu preţul unei negări totale a vieţii şi a personalităţii umane. O negare tot atât de radicală cerea Buddha pentru a se atinge *nirvăna*. Dar aceste soluţii extreme şi exclusive nu puteau epuiza resursele geniului religios indian. După cum vom vedea, *Bhagavad-Gītă* prezintă o altă metodă de obţinere a eliberării, metodă care nu comportă renunţarea la lume (193-194).

CAPITOLUL XVIII

BUDDHA ŞI CONTEMPORANII SĂI

147. Prinţul Siddhārtha

Buddhismul este singura religie al cărei întemeietor nu se declară nici profetul unui Dumnezeu, nici trimisul Său, şi care, în plus, respinge însăşi ideea unui Dumnezeu Fiinţă Supremă. Dar acest întemeietor se proclamă pe sine „Trezitul” (*buddha*) şi, pornind de aici, călăuză şi maestru spiritual. Propovăduirea sa are drept ţel eliberarea oamenilor. Acest prestigiu de „Salvator” face din mesajul său soteriologic o „religie” şi transformă, destul de curând, personajul istoric Siddhărtha într-o Fiinţă divină. Căci, în pofida speculaţiilor teologice şi a fabulărilor învăţaţilor buddhişti, în pofida anumitor interpretări europene care au văzut în Buddha un personaj mitic sau un simbol solar, nu există vreun temei serios de a-i nega istoricitatea.

Majoritatea cercetătorilor sunt de acord în a admite că viitorul Buddha s-a născut probabil în aprilie-mai 558 î.Hr. (sau, după o altă tradiţie, în – 567), la Kapilavastu. Fiu al unui mic rege, Šuddhodana, şi al primei soţii a acestuia, Măyă, el s-a căsătorit la vârsta de şaisprezece ani, a părăsit palatul la 29 de ani, a avut „trezirea desăvârşită şi supremă” în aprilie-mai – 523 (sau – 532) şi după ce a propovăduit tot restul vieţii s-a stins în noiembrie – 478

(sau – 487), la vârsta de 80 de ani. Dar aceste câteva date şi alte evenimente, pe care le vom relata mai departe, nu epuizează biografia lui Buddha, aşa cum o înţelegeau credincioşii. Căci, o dată proclamată public identitatea sa adevărată – aceea de Trezit – şi acceptată de discipolii săi, viaţa sa a fost transfigurată şi a primit dimensiunile mitologice specifice Marilor Mântuitori. Acest proces de „mitologizare" s-a amplificat cu timpul, deşi începuse încă din viaţa Maestrului. Or, e important să ţinem seama de această *biografie fabuloasă*, *căci ea a fost creatoare*, *atât în teologia* şi *mitologia buddhistŭ*, *cât* şi *în literatura devoţională* şi *în artele plastice*.

Astfel, se zice că viitorul Buddha, *Bodhisattva* („Fiinţa menită Trezirii"), îşi alesese singur părinţii în timp ce era un zeu în cerul zeilor Tuşită. Conceperea a fost imaculată, *Bodhisattva* pătrunzând în şoldul drept al mamei sale sub forma unui elefant sau a unui copil de şase luni. (Versiunile vechi vorbesc numai despre visul mamei: un elefant ar fi intrat în corpul ei.) Sarcina ar fi fost şi ea imaculată, căci *Bodhisattva* stă într-o raclă de piatră şi nu în matrice. Naşterea sa are loc într-o grădină; mama se prinde de creanga unui copac şi copilul iese din coapsa dreaptă.

Abia născut, *Bodhisattva* face şapte paşi spre nord şi scoate un „răget" de leu, exclamând: „Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai bătrân din lume; aceasta este ultima mea naştere; nu voi mai avea o altă existenţă"[729]. Mitul naşterii proclamă, deci, că de la naşterea sa, viitorul Buddha transcende Cosmosul (el atinge „creştetul lumii") şi aboleşte spaţiul şi timpul (el este, într-adevăr, „primul", „cel mai vechi din lume"). Numeroase miracole anunţă evenimentul. Când copilul a fost introdus într-un templu brahmanic, chipurile zeilor „s-au ridicat din lăcaşurile lor, au căzut la picioarele lui *Bodhisattva*" şi „au cântat un imn (întru slava sa)"[730].

729 Majjhimanikăya, III, p. 123. Despre simbolismul celor Şapte Paşi, cf. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, pp. 149 sq.

730 Lalita-vistara, pp. 118 sq.; A. Fòuchcr, La vie du Bouddha, pp. 55

Copilul a primit de la tatăl său numele de Siddhărtha, „cel care şi-a ajuns scopul”. Cercetându-i corpul, ghicitorii recunosc cele 32 de semne fundamentale şi cele 80 de semne secundare ale „Marelui Om” (*mahõpuruşa*) şi declară că va deveni un Suveran universal (*cakravartin*) sau un Buddha. Un bătrân *rşi*, Asita, zboară prin văzhuh din Himalaia până la Kapilavastu, cere să-l vadă pe noul-născut, îl ia în braţe, şi, înţelegând că va ajunge Buddha, începe să plângă, ştiind că el, Asita, nu va trăi îndestul ca să-i poată urma învăţătura.

La şapte zile după ce l-a născut, Măyă moare, ca să renască în cerul zeilor Tuşită. În primii şapte ani, copilul e crescut de mătuşa sa. Apoi primeşte educaţia pe care o primea orice prinţ indian şi se distinge atât în învăţătură, cât şi în exerciţiile corporale. La şaisprezece ani se căsătoreşte cu două prinţese din regatele învecinate, Gopă şi Yašodharā. După treisprezece ani, aceasta din urmă îi naşte un fiu, Răhula. Aceste amănunte, care stânjenesc tradiţia ascetică buddhistă, sunt probabil autentice. De altfel, Siddhărtha a fugit din palat la puţin timp după naşterea lui Răhula, respectând astfel obiceiul indian care nu permitea renunţarea la lume decât după naşterea unui fiu sau a unui nepot.

O întreagă povestire s-a elaborat în jurul acestei Mari Plecări. Potrivit celor mai vechi texte, Buddha ar fi declarat discipolilor săi că după ce a meditat la bătrâneţe, boală şi moarte şi-a pierdut bucuria de viaţă şi s-a hotărât să salveze lumea de aceste trei mari rele. Legenda prezintă întâmplările mai dramatic. Alarmat de prezicerile ghicitorilor săi, Šuddhodana reuşeşte să-l izoleze pe tânărul prinţ în palat şi desfătătoarele lui grădini. Dar zeii zădărnicesc cele plănuite de tată şi în trei ieşiri consecutive din grădinile desfătării Siddhărtha întâlneşte la început un bătrân decrepit, rezemându-se în toiagul său, apoi, a doua zi, un „bolnav slăbit, livid, ars de fierbinţeala febrei”, în fine, a treia zi, la poarta cimitirului, un mort. Vizitiul îi dezvăluie că nimeni nu poate să scape de boală,

---

sq.

bătrâneţe şi moarte. Apoi, la o ultimă ieşire, prinţul zăreşte un călugăr cerşind, calm şi senin, şi această privelişte îl consolează, arătându-i că religia este susceptibilă de a te vindeca de mizeriile vieţii omeneşti.

148. Marea Plecare

Pentru ca să-l întărească în hotărârea să de a renunţa la lume, zeii îl trezesc pe Buddha în puterea nopţii ca să contemple corpurile goale şi dizgraţioase ale concubinelor adormite. Atunci el îşi cheamă scutierul, Chandaka, şi, în timp ce zeii scufundă în somnul cel mai adânc întregul oraş, prinţul iese prin poarta de snd-est. Depărtându-se la vreo zece leghe, el se opreşte, îşi taie pletele cu spadă, îşi schimbă veşmintele de prinţ cu acelea ale unui vânător şi îl trimite pe Chandaka înapoi la palat, cu calul. În răgazul acestui popas, el s-a despărţit de toţi zeii care îl escortaseră. De aici înainte, zeii nu vor mai juca niciun rol în biografia fabuloasă a lui Buddha. El îşi va atinge scopul prin propriile sale mijloace, fără nicio asistenţă supranaturală.

Devenit ascet itinerant sub numele de Gautama (numele familiei sale în clanul Săkya), el s-a îndreptat către Vaišăli (păli: Vesăli), unde un maestru brahman, Ărăda Kălăma, predica un fel de Săipkhya preclasică. Îşi însuşeşte foarte repede această doctrină, dar socotind-o insuficientă, îl părăseşte pe Āră (la şi se îndreaptă spre Răjagrha, capitala regatului Magadha. Regele Bimbisăra, fermecat de tânărul ascet, îi oferă jumătate din regat, dar Gautama refuză această ispită şi ajunge discipolul unui alt maestru, Udraka. El ajunge să stăpânească cu aceeaşi uşurinţă tehnicile yogine predate de Udraka, dar, nesatisfăcut, îl părăseşte şi, urmat de cinci discipoli, se îndreaptă spre Gayã. Învăţătura sa filosofică şi yogică durase un an.

El se stabileşte într-un loc liniştit, în apropiere de Gayā, unde, timp de şase ani, se dedică celor mai severe mortificări. Ajunge să se hrănească cu un singur grăunte

de mei pe zi, dar se decide apoi pentru postul total; nemişcat, ajuns aproape schelet, el sfârşeşte prin a deveni aidoma prafului. În urma acestor penitenţe înfiorătoare el a primit numele de Sakyamuni („ascet printre Sākya”). Atingând limita extremă a mortificării şi când nu-i mai rămăsese decât a o mia parte din puterea sa vitală, el a înţeles inutilitatea ascezei ca mijloc de eliberare şi s-a hotărât să-şi întrerupă postul. Dat fiind marele prestigiu de care se bucura *tapas* pretutindeni în India, experienţa n-a fost inutilă. De aici înainte, viitorul Buddha putea să proclame că stăpâneşte filosofia (Sāmkhya) şi Yoga; tot astfel cum, înainte de a fi renunţat la lume, cunoscuse toate voluptăţile unei vieţi de prinţ. Nimic din ceea ce constituie infinita varietate a experienţelor umane nu-i mai era de acum înainte necunoscut – de la beatitudinile şi dezamăgirile culturii, ale dragostei şi puterii până la sărăcia unui credincios rătăcitor, la contemplările şi transele yoginului, trecând prin singurătatea şi mortificările ascetului.

Când Gautama acceptă din partea unei credincioase o ofrandă de orez fiert, cei cinci discipoli ai săi, consternaţi, îl părăsesc şi pleacă la Benares. Miraculos înzdrăvenit de hrană, Sakyamuni se îndreaptă către o pădure, alege un arbore de pipăi (*ašvattha*; *Ficus religiosa*) şi se aşază la rădăcina lui, hotărât să nu se ridice decât după ce va dobândi „trezirea”. Dar înainte de a se reculege în meditaţie, Sakyamuni primeşte asaltul lui Mara, „Moartea”. Căci acest mare zeu ghicise că descoperirea iminentă a salvării, oprind ciclul etern al naşterilor, morţilor şi renaşterilor, va pune capăt domniei sale. Atacul este iniţiat de o armată terifiantă de demoni, strigoi şi monştri, dar meritele anterioare ale lui Sakyamuni şi „dispoziţia sa blândă, prietenească” (*maitrī*) ridică în jurul lui o zonă de protecţie şi rămâne neatins.

Mara revendică atunci locul de sub arbore, în virtutea meritelor pe care le câştigase cândva, ca urmare a unui sacrificiu voit. Sakyamuni acumulase şi el merite în cursul existenţelor sale anterioare, dar deoarece nu avea

niciun martor el o invocă pe „mama nepărtinitoare a tuturor” şi atinge, cu un gest devenit clasic în iconografia buddhistă, cu mâna dreaptă pământul. Atunci Glia se arată pe jumătate şi chezăşuieşte spusele lui Sakyamuni. Însă Māra, Moartea, este, în acelaşi timp, şi Kama, Erosul, în ultimă instanţă, Spiritul Vieţii – căci în acelaşi timp viaţa însăşi este ameninţată de salvarea pe care *Bodhisattva*, se pregăteşte să o ofere lumii. Atunci, femei nenumărate îl înconjoară pe ascet, străduindu-se în van să-l ispitească cu goliciunea şi farmecele lor. Învins, Mara se retrage înainte de sosirea dimineţii[731].

149. „Trezirea”. Propovăduirea Legii

Această mitologie a atacului şi ispitirii sale de către Mara proclamă puritatea absolută a lui Sakyamuni. Acum el poate să-şi concentreze toate puterile spirituale asupra problemei centrale: eliberarea de suferinţă. În prima veghe, el parcurge cele patru stadii ale meditaţiei, care îi permit să îmbrăţişeze, graţie „ochiului său divin” (158), totalitatea lumilor şi eternă lor devenire, adică ciclul teribil al naşterilor, morţilor şi reîncarnărilor determinat de *karma*. La veghea a doua, el îşi recapitulează nenumăratele vieţi anterioare şi contemplă în câteva clipe existenţele nesfârşite ale celorlalţi. Veghea a treia constituie *boddhi*, Trezirea, căci el surprinde legea care dă posibilitate de manifestare acestui ciclu infernal al naşterilor şi renaşterilor, legea zisă a celor douăsprezece „produceri în dependenţă mutuală” 157), şi descoperă totodată condiţiile care sunt necesare opririi acestor „produceri”. De acum înainte el este în posesia celor patru „Adevăruri Nobile”: el a devenit, o dată cu venirea zilei, „Trezit”, *buddha*.

Buddha rămâne timp de şapte săptămâni „în lumea Trezirii”. Dintre evenimentele fabuloase pe care ni le-a păstrat tradiţia reţinem ultima încercare a lui Mara de a-l

731 Totuşi, Māra nu este iremediabil condamnat căci, într-un viitor îndepărtat, şi el se va converti şi va fi mântuit.

ispiti: Cel Preafericit să intre de îndată în *parinirvăna*, fără a mai proclama doctrina salvării pe care tocmai o descoperise. Dar Buddha îi răspunde că nu va intra în *parinirvăna* decât după ce va fi întemeiat o comunitate instruită şi bine organizată. Totuşi, la scurt timp după aceasta, Buddha se întreabă dacă are rost să propovăduiască o doctrină atât de grea. Intervenţia lui Brahmă şi mai ales certitudinea că există un anumit număr de oameni care pot fi salvaţi îl fac să se hotărască. El se îndreaptă către Benares, unde, graţie „ochiului său divin", vede pe cei cinci discipoli care îl abandonaseră. El îi găseşte într-o mănăstire, pe locul actualului Sarnath, şi îi anunţă că a devenit Buddha. El le expune cele patru Adevăruri Nobile despre suferinţă, originea suferinţei, încetarea suferinţei şi drumul care duce la încetarea suferinţei (156).

Cu această primă expunere, Buddha „a pus în mişcare Roata Legii". Cei cinci se convertesc şi devin „sfinţi" (*arhaî*). La puţină vreme după asta are loc convertirea fiului unui bogătaş din Benares, urmată de aceea a altor membri ai familiei sale. Foarte curând, Comunitatea (*samgha*) ajunge să numere 60 de călugări (*bhikkhu*) şi Buddha îl trimite pe fiecare să predice individual în toată ţara. El însuşi se îndreaptă către Uruvilvă, unde, printr-o serie de minuni, ajunge să convertească pe cei trei fraţi Kăáyapa, brahmani care se închinau mai ales zeului Agni. Buddha se adresează apoi celor 1 000 de discipoli Kăyapa: el le arată că întregul Univers este încins de focul patimii; ei acceptă doctrină şi devin cu toţii *arhat*.

De acum înainte, convertirile se înmulţesc. La Răjagrha, Bimbisara, tânărul rege din Magadha, dăruieşte un loc de retragere lui Buddha şi comunităţii sale. Tot la Răjagfha, Buddha converteşte doi credincioşi de seamă, Săriputra şi Maudgalăyana, şi un ascet, Mahākăšyapa, meniţi toţi trei să joace un rol important în istoria buddhismului. La câtva timp după asta, Cel Preafericit cedează rugăminţilor tatălui său şi, cu o ceată mare de

călugări, pleacă spre Kapilavastu. Vizita constituie un prilej pentru numeroase episoade dramatice şi minuni fabuloase. Buddha reuşeşte să-şi convertească tatăl şi numeroase rude. Printre aceştia se numără verii săi, precum şi Ananda, principalul său „discipol slujitor", şi Devadatta, care va deveni rivalul său.

Buddha nu zăboveşte la Kapilavastu. El se reîntoarce la Răjagfha, vizitează Srāvasti şi Vaišãli; convertirile, mai mult sau mai puţin spectaculoase, se înmulţesc. Când îi soseşte ştirea că tatăl său a căzut greu bolnav, el se îndreaptă din nou la Kapilavastu şi îl călăuzeşte întru sfinţenie. Regina, ajunsă văduvă, îi cere fiului ei adoptiv să o primească în comunitate. Cu tot refuzul său, regina, cu o întreagă suită de prinţese, doritoare toate să devină călugăriţe, îl urmează pe jos până la Vaišăli. Ananda pledează cauza reginei şi Buddha în cele din urmă o acceptă, după ce, în prealabil, statuează pentru călugăriţe norme mai severe decât pentru călugări. Dar el ia această hotărâre împotriva dorinţei sale şi anunţă că, acceptând femeile, Legea, care ar trebui să dureze 1000 de ani, nu va dura decât 500.

În urma unor miracole săvârşite de unii dintre discipolii săi, Buddha se ridică împotriva etalării de „puteri miraculoase" (159). Totuşi, el însuşi e silit să săvârşească unul din cele mai mari miracole, în lupta împotriva celor „şase maeştri", rivalii săi: o dată face să crească un manguier enorm, altă dată călătoreşte de la răsărit la apus pe un curcubeu, apoi îşi multiplică infinit chipurile sale în aer, sau petrece trei luni în cerul lui Indra pentru ca să-i poată propovădui mamei sale. Dar aceste povestiri fabuloase nu pornesc din tradiţia primitivă; este deci probabil că interzicerea manifestării puterilor (*siddhi*) şi importanţa acordată „înţelepciunii" (*prajñã*) ca mijloc de convertire fac parte din învăţământul său originar[732].

După cum era de aşteptat, maeştrii rivali, invidioşi de izbânzile Celui Preafericit, se străduiesc în van să-l

732 Totuşi, biografii vorbesc în mod constant de călătoriile lui Buddha în văzduh.

discrediteze prin calomnii odioase. Şi mai grave sunt certurile meschine dintre călugări, cum sunt acelea care, la nouă ani de la Iluminare, s-au declanşat la Kaušambi cu privire la un detaliu de disciplină monastică (era vorba de a şti dacă un urcior care a servit la purificarea latrinelor mai poate fi folosit a doua oară). Maestrul a încercat să-i împace pe adversari, dar a fost rugat să nu se amestece în asemenea lucruri, şi el a părăsit Kaušambi[733]. Totuşi, laicii, indignaţi, au refuzat să dea de pomană călugărilor care provocaseră plecarea Celui Preafericit şi discipolii recalcitranţi au trebuit să cedeze.

150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în *parinirvărja*

Izvoarele nu ne dau decât foarte vagi informaţii despre perioada de mijloc a carierei lui Buddha. În sezonul ploilor, Buddha îşi continua propovăduirea în acele *vihăra* („mănăstiri”) din apropierea oraşelor. În restul anului, însoţit de cei mai apropiaţi discipoli, el cutreiera prin ţară predicând Legea cea Bună. În anul – 509, la douăzeci de ani, fiul său Răhula a primit consacrarea definitivă. Biografiile ne povestesc despre unele convertiri spectaculoase, cum e aceea despre un Yakşa, care „punea ghicitori”, ori aceea a unui tâlhar celebru, ori aceea a unui bogat neguţător din Bengal, toate având drept rezultat răspândirea ecoului despre faima Maestrului mult dincolo de hotarele ţării în care predică.

Când Buddha avea 72 de ani (în 486 îür.), vărul său cel invidios, Devadatta, i-a cerut să-i lase lui conducerea Comunităţii. În faţa refuzului, Devadatta încearcă să-l ucidă pe Maestru, la început prin asasini plătiţi, apoi căutând să-l zdrobească sub o stâncă sau să aţâţe asupra lui un elefant periculos. Devadatta, cu un grup de călugări,

733 Incidentul este semnificativ; el poate indica faptul că amănuntele vieţii monastice nu erau în mod necesar reglementate de către Buddha, deşi există numeroase exemple contrare; cf. I. Filliozat, Vinde classique, II, p. 485.

reuşeşte să creeze o schismă, care predică o asceză mai radicală – dar Săriputra şi Maudgalāyana au putut să-i recupereze pe cei rătăciţi şi, după mai multe izvoare, Devadatta ar fi fost înghiţit de viu în Infern. Cei din urmă ani ai lui Buddha au fost întunecaţi de evenimente tragice, între altele ruina clanului său, Săkya, şi moartea lui Săriputra şi Maudgalăyana.

În anul – 478, în anotimpul ploilor, Buddha, întovărăşit de Ananda, se instalează în „Satul de Bambus" (Venugrăma), dar se îmbolnăveşte de dizenterie. El depăşeşte criza, şi Ananda se bucură de faptul că „Cel Preafericit nu se va stinge înainte de a fi lăsat instrucţiuni privind Comunitatea". Buddha însă îi răspunde că el a propovăduit toată Legea, fără să păstreze niciun secret, cum fac alţi maeştri; el este acum un „bătrân slăbit", viaţa i s-a apropiat de capăt, de acum înainte discipolii vor trebui să caute sprijin în Lege.

Totuşi, unele izvoare[734] adaugă un episod semnificativ: reîntors la Vaišăli, Cel Preafericit se odihneşte în pădurea sacră de la Căpăla, şi de trei ori el îi laudă lui Ananda farmecul acestui loc şi frumuseţea atât de felurită „a continentului indian", adăugând că, dacă este rugat, Buddha „poate trăi o eră cosmică întreagă sau restul unei ere". Dar, de trei ori, Ananda tace şi Maestrul îi cere să se îndepărteze. Atunci se apropie Mara şi îi reaminteşte lui Buddha promisiunea că atunci când *samgha* va fi solid întemeiată el va intra în *parinirvăna*. „N-avea grijă, Răufăcătorule, îi răspunde Cel Preafericit. Nu vei mai avea mult de aşteptat". El renunţă atunci la restul de viaţă ce-i mai avea şi, pe loc, pământul se cutremură. Ananda îl întreabă pe Maestru de cauzele acestui neobişnuit fenomen, şi, aflând, îl roagă să supravieţuiască până la sfârşitul perioadei cosmice. Dar Buddha nu-şi poate călca promisiunea pe care tocmai i-o făcuse lui Mara. „Este greşeala ta, Ananda… Dacă tu l-ai fi rugat pe

734 Divydvadâna, pp. 200 sq. (tradus deja de E. Burnouf, Introduction, pp. 74 sq.) şi alte texte studiate de E. Windisch, Māra und Buddha, pp. 33 sq. Cf., de asemenea, A. Foucher, pp. 303 sq.

Cel Predestinat, o, Ananda, el ar fi respins prima şi a doua oară rugămintea ta, dar a treia oară ţi-ar fi acordat-o. Este, aşadar, greşeala ta, Ananda” 7.

El cere apoi discipolului său să-i adune pe toţi călugării din Vaišăli, şi amândoi se îndreaptă spre Pāpā. Acolo, sunt poftiţi de fierarul Cunda la o cină care constă din „bucate de porc”: mâncare din carne de porc, sau nişte ciuperci cu care se hrănesc porcii. Această mâncare îi produce o diaree cu sânge, probabil reîntoarcerea bolii din care tocmai se ridease. Totuşi, el porneşte la drum către Kušinagara, capitala tribului Malla. Istovit după un mers trudnic, Buddha se culcă pe partea dreaptă, sub un tufiş, între doi arbori, cu faţa la vest, capul la nord, şi piciorul stâng alungit deasupra celui drept. Ananda izbucneşte în hohote de plâns, dar muribundul îl consolează: „Destul, Ananda; încetează să te chinui şi să jeluieşti… Cum poţi crede că ceea ce se naşte nu moare? Acest lucru este cu neputinţă” 8.

Înştiinţaţi de Ananda, cei din neamul Malla se îngrămădesc în mare număr în jurul Preafericitului. După convertirea unui devot, pe numele său Subhadra, Buddha îşi cheamă discipolii şi îi întreabă dacă mai are vreunul îndoieli cu privire la Lege şi la Disciplină. Toţi tac. Atunci Buddha rosteşte ultimele cuvinte: „Mă adresez vouă, o călugări cerşetori: nu vă precupeţiţi străduinţele voastre”. În sfârşit, în veghea a treia şi ultimă a nopţii, el străbate toate cele patru etape ale meditaţiei şi se stinge. Era noaptea cu lună plină din luna Kārttika, noiembrie 478 î.Hr. (sau 487, după o altă tradiţie).

Ca pentru a contraechilibra o moarte atât de omenească, funeraliile lui Buddha au dat naştere la nenumărate legende. Timp de şapte zile de-a rândul, cei din neamul Malla au cinstit, prin muzici şi dansuri, pe mortul înfăşurat în văluri nenumărate şi depus într-o albie plină de ulei, căruia i se acordau astfel funeraliile unui Rege *cakravartin.* Înainte de arderea pe un rug din lemn înmiresmat, corpul lui ar fi fost purtat prin Kušinagara. Dar rugul nu a putut fi aprins înainte de sosirea

discipolului Mahăkāšyapa, care îşi urmase Maestrul pe drum, la distanţă de opt zile. Cum Mahăkăšyapa devenea primul şef al Comunităţii, trebuia ca el să fie prezent cel puţin la arderea pe rug a Preafericitului. Într-adevăr, potrivit legendei, picioarele lui Buddha au ieşit afară din sicriu pentru ca marele discipol să le poată venera atingându-le cu fruntea. Rugul s-a aprins atunci spontan. Pentru că Preafericitul murise pe teritoriul lor, osemintele lui sunt luate de cei din neamul Malla. Totuşi, populaţiile vecine îşi revendică şi ele partea, pentru a ridica *sâŭpa*. Cei din neamul Malla refuză iniţial, dar, ameninţaţi cu o coaliţie, sfârşesc prin a accepta împărţirea osemintelor în patru părţi egale. Deasupra fiecărei relicve, a urnei şi a cărbunilor rugului au fost ridicate *stŭpa*.

151. Mediul religios: asceţii rătăcitori

Către începutul secolului al VI-lea, India gangetică a cunoscut o epocă de înfloritoare activitate religioasă şi filosofică; ea a fost comparată, pe bună dreptate, cu avântul spiritual din Grecia, în aceeaşi epocă. Alături de mistici şi credincioşi care urmau tradiţia brahmanică, existau nenumărate grupuri de *šramana* („cei care se ostenesc”, în păli: *samana*), asceţi rătăcitori (*parivrājaka*), printre care se numărau yogini, magicieni, dialecticieni („sofişti”) şi chiar materialişti şi nihilişti, precursori ai doctrinelor filosofice Cărvăka şi Lokāyata. Anumite tipuri de asceţi rătăcitori îşi trăgeau rădăcinile din timpurile vedice şi postvedice. În legătură cu majoritatea dintre ei, cunoaştem puţine lucruri în afară de numele ce-i purtau. Doctrinele lor sunt menţionate fragmentar în textele buddhiste şi jainiste; de altfel, combătute şi de buddhişti şi de jainişti, ele sunt mai mult sau mai puţin ridiculizate şi deformate.

Probabil, totuşi, că toţi aceşti *šramana* părăsiseră lumea dezgustaţi atât de vanitatea vieţii umane, cât şi de doctrina implicată în ritualismul brahmanic. *Šramanii* încercau să înţeleagă şi să stăpânească tocmai mecanismul

transmigrărilor şi misterioasa lor cauză, actul (*karman*). Ei foloseau mijloace multiple şi variate, de la extrema asceză, extazul parayogic sau analiza empirică a materiei până la metafizica cea mai obscură, practicile orgiastice, un nihilism extravagant sau materialismul vulgar. Mijloacele alese depindeau, în parte, de valoarea acordată agentului condamnat să transmigreze în virtutea lui *karman*; era vorba de un organism psihic, perisabil, sau de un „Sine14 indestructibil şi nemuritor? În esenţă, era vorba de aceeaşi problemă pusă de primele *Upanişade* (80) şi care va rămâne permanent în centrul gândirii indiene.

Textele buddhiste şi jaina indică uneori numai doctrinele anumitor autori religioşi, fără a le menţiona numele. Astfel, de pildă, *Brahmajălasutta* prezintă un lung catalog al doctrinelor: „Unii speculează asupra ciclurilor trecute ale vremii, afirmând eternitatea Sinelui (*aâta*, ser. *Atman*) şi a lumii, dobândind printr-o disciplină psihică (care este deja o Yoga cu *samādhi*) puteri miraculoase, cum ar fi amintirea vieţilor anterioare. Alţii afirmă când o eternitate când o noneternitate, opunând, de pildă, eternul Brahman creaţiilor sale impermanente. Alţii identifică şinele cu corpul şi îl consideră din cauza aceasta inpermanent. Unii admit infinitatea, alţii finitudinea lumii… Agnosticii evită toate problemele. Unii judecă şinele şi lumea ca fiind produse fără o cauză. Un alt grup speculează asupra ciclurilor viitoare, căutând să înţeleagă devenirea sinelui după disoluţia trupului. Acest sine poate fi conştient, sau chiar având o formă, sau nici posedând formă, nici fără formă, adică străin domeniului formelor, finit sau infinit, putând încerca sentimente nefericite, sau inconştient, sau nici conştient, nici inconştient, şi putându-se nega totul despre el etc.” (rezumat de J. Filliozat, Uīnd*e classique, II*, p. 512). Acest catalog este cu atât mai preţios cu cât anumite doctrine incriminate vor fi reluate şi dezvoltate de diferite şcoli buddhiste.

În afară de aceste doctrine anonime, izvoarele ne-au păstrat numele câtorva secte: adepţii Ājīvika, al căror maestru principal a fost Maskārin Gosāla, adepţii

Nigrantha (cei „Fără loc”), adică jainiştiii, discipolii lui Mahāvīra. În ceea ce priveşte maeştrii lui Gautama, Àrāda Kālāma şi Rudraka, deşi Buddha i-a depăşit cu mult în pătrundere şi în puterea de concentrare yoginā, influenţa lor asupra metodei sale de meditaţie a fost considerabilă.

Sãmaññaphalasutta (*Dlgha*, 1,47 sq.) citează şi pe cei şase maeştri rivali ai lui Buddha. Despre fiecare dintre ei ni se spune că este „conducător de comunitate”, celebru „întemeietor de şcoală”, respectat asemeni unui sfânt, venerat de o mulţime de oameni, vechi de zile. Pûrana Kassapa pare să fi predicat lipsa de valoare a faptei. Ajita Kešakambala profesa un materialism apropiat de acela al şcolii Cărvăka; Kakuda Kātyāyana, eternitatea celor şapte „trupuri” (*kãya*, adică „corpurile” de pământ, de apă, de foc, de vânt, plăcerea, efortul şi viaţa) şi Sañjaya, probabil scepticismul, căci eluda orice discuţie. Ceilalţi doi sunt Maskārin Gosăla şi Niganţha, Nătaputta, adică Mahāvīra; acesta din urmă e abia citat în izvoarele buddhiste, deşi a fost, dintre contemporanii lui Buddha, personalitatea religioasă cea mai importantă.

În multe *sutta* se relatează despre întâlnirile cu *paribbãjaka*, dar textele evidenţiază mai mult răspunsurile Preafericitului decât doctrinele şi moravurile interlocutorilor săi. El le reproşează, de exemplu, vina de a se trufi cu propria asceză, de a-i dispreţui pe alţii, de a crede că şi-au atins ţelul, căutând să profite prin aceasta, de a-şi face o părere exagerată despre succesele proprii etc.[735]. El declară că ceea ce îl caracterizează pe adevăratul *samana* sau brahman nu e deloc aparenţa lui exterioară, penitenţa sau mortificarea lui fizică, ci disciplina interioară, caritatea, stăpânirea de sine, emanciparea spiritului de superstiţii şi automatisme[736].

152. Mahâvira şi „Salvatorii Lumii”

Deşi Mahāvīra a fost contemporanul său, deşi au

735 Udumbarikă Slhanădasutta (Dlgha. III, 43 s.; Rhys Davids, Dialogues of the Buddha. III, 38 sq.).

736 Kassapa Slhanădasutta (Dlgha, I. 169 sq.; Dialogues. I, 234 sq.).

cutreierat aceleaşi locuri şi au frecventat aceleaşi medii, Buddha nu l-a întâlnit niciodată. Nu cunoaştem motivele pentru care el a hotărât să-l evite pe cel mai puternic şi mai original rival al său, singurul care a reuşit să creeze o comunitate religioasă ce supravieţuieşte şi azi. Se pot remarca unele asemănări între carierele şi orientările spirituale ale celor doi maeştri. Amândoi aparţin castei aristocratice militare (*kşatriya*) şi vădesc aceeaşi tendinţă antibrahmanică, vizibilă încă din primele *Upanişade*; amândoi sunt „eretici" prin excelenţă, căci neagă existenţa unui zeu suprem şi caracterul revelat al *Vedelor* şi denunţă inutilitatea şi caracterul crud al sacrificiilor. Dar, pe de altă parte, ei se deosebesc prin temperament şi, în cele din urmă, doctrinele lor sunt de neconciliat.

Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a început printr-o acţiune de propovăduire a lui Mahāvīra. Acesta nu era decât ultimul dintr-un şir legendar de Târthamkara, literal, „făcători de văd", altfel spus, „înaintemergători, vestitori ai mântuirii"[737]. Primul, Rşabha, sau Adâsvara, „maestrul iniţial", ar fi trăit cu miliarde de ani în urmă, mai întâi ca prinţ, apoi ca ascet, înainte de a intra în Nirvāna pe muntele Kailăsa. Biografiile legendare ale altor 21 Târthamkara urmăresc îndeaproape acelaşi model, care nu e altceva decât viaţa lui Mahāvīra, transfigurată în paradigmă: toţi sunt prinţi la origine, renunţă la lume şi întemeiază o comunitate religioasă. Cercetătorii recunosc o anumită istoricitate vieţii celui de al 23-lea Tīrtharçikara, Pārśva. Fiul unui rege din Benares, el ar fi părăsit lumea la vârsta de 30 de ani, ar fi atins atotştiinţa, şi, după ce ar fi fondat opt comunităţi, s-ar fi stins, după vârsta de 100 de ani, pe vârful unui munte, cu două secole şi jumătate înaintea lui Mahāvīra. Pārśva se bucură şi în zilele noastre de o poziţie excepţională în cultul şi mitologia religiei jainiste.

Mahāvīra era fiul lui Siddhărtha, căpetenia unui clan nobil, şi al Trišalei, care se înrudea cu dinastiile

737 Dar, foarte curând, buddhiştii au proclamat şi ei un întreg şir de Buddha.

domnitoare din Magadha. Dar legenda înserează naşterea lui în cadrul tradiţional al Naşterii „Mântuitorilor Lumii”: cel care trebuia să fie al 24-lea şi ultimul Târthamkara, hotărăşte să coboare pe pământ pentru ca să restaureze doctrină şi desăvârşirea morală a comunităţilor întemeiate de Pārśva. El se încărnează în pântecele Devănandei, soţia unui brahman, dar zeii au strămutat embrionul în pântecele unei prinţese din Magadha. O serie de vise profetice anunţă celor două mame naşterea unui mântuitor – *cakravartin*. Şi, la fel ca în cazul naşterii lui Buddha şi a lui Zarathustra, o mare lumină străluceşte în noaptea naşterii lui Mahāvīra.

Copilul a primit numele de Vardhamāna („Cel îmbelşugat”) şi, asemeni lui Buddha, a trăit o viaţă de prinţ, s-a căsătorit cu o fecioară nobilă şi a avut un copil de la aceasta. La moartea părinţilor, când avea 30 de ani, după ce primeşte încuviinţarea fratelui său mai mare, Vardhamāna îşi împarte tot avutul, părăseşte lumea şi îmbracă haina de călugăr rătăcitor. După 13 luni, el renunţă la purtatul veşmintelor, şi aceasta este prima inovaţie care îl desparte de tradiţia transmisă de către Pārśva. Gol, „înveşmântat în spaţiu”, el se dedică timp de 13 ani celui mai riguros ascetism şi meditaţiei. În fine, după îndelungate mortificări şi după două zile şi jumătate de reculegere, într-o noapte de vară, sub un copac *sala*, pe malul unui fluviu, dobândeşte „atotştiinţa”. El devine astfel un *jina* („învingător”), adepţii lui vor lua mai târziu numele de *Jaina*, dar este cunoscut mai ales sub numele de Mahāvīra, „Marele erou”. Timp de treizeci de ani, apoi, el continuă să ducă o viaţă rătăcitoare, propovăduindu-şi doctrina în regatele Magadha, Anga şi Videha, din Câmpia Gangelui. În perioada musonului, asemenea altor religioşi, Mahāvīra poposea în împrejurimile unui oraş. A murit la vârsta de 72 de ani la Pāvā (lângă actualul Patna). Data când a „intrat în Nirvāna” este controversată: 468 î.Hr. După unii, 477 după H. Jacobi şi W. Schubrig – în orice caz cu câţiva ani înainte de Nirvāna lui Buddha.

153. Doctrinele şi practicile jaina

Nu se ştie aproape nimic despre personalitatea lui Mahāvīra. Mitologia care îi exaltă naşterea şi anumite episoade din viaţă este, ca şi cea conturată în jurul lui Buddha, mitologia tradiţională a Indiei. Canonul jaina a fost redactat între secolele IV-III î.Hr., dar unele pasaje sunt mult mai vechi şi mai conservă, poate, cuvintele înseşi ale Maestrului. Ceea ce pare să caracterizeze învăţătura lui Mahāvīra este interesul pentru structurile Naturii şi pasiunea sa pentru clasificări şi numere. S-a putut spune astfel că numărul îi prezidează sistemul religios (W. Schubrig). Într-adevăr, se afirmă trei feluri de conştiinţă şi cinci feluri de cunoaştere adevărată, şapte principii sau categorii, cinci feluri de corpuri, şase nuanţe sau culori (*lešya*) care definesc meritul sau lipsă de merit a sufletului, opt feluri de „materie karmică”, paisprezece stadii de desăvârşire spirituală etc. Pe de altă parte, Mahāvīra se distinge atât de Pārśva, cât şi de Buddha prin rigorismul său ascetic, cerându-le adepţilor nuditate permanentă, precum şi numeroase interdicţii.

Mahāvīra neagă existenţa unui Zeu Suprem, nu însă şi pe aceea a zeilor: aceştia din urmă se bucură de o anumită beatitudine, dar nu sunt nemuritori. Cosmosul şi viaţa nu au început şi nu vor avea sfârşit. Totul este dominat de *karman*, cu excepţia sufletului eliberat. O trăsătură caracteristică a jainismului, care îi pune în evidenţă structura sa arhaică, este panpsihismul: tot ce există pe lume are un suflet, nu numai animalele, dar şi plantele, pietrele, stropii de apă etc. Şi, deoarece respectarea vieţii este primul şi cel mai important comandament jainist, această credinţă în panpsihism dă naştere la numeroase dificultăţi. De aceea, călugărul trebuie, atunci când merge, să mătură pământul în faţa lui, iar după căderea serii îi este interzis să iasă din casă, pentru că nu cumva să ucidă din nebăgare de seamă vreo vietate cât de mică.

Pare paradoxal ca o doctrină care proclamă

panpsihismul şi respectul absolut al vieţii să deprecieze cu totul viaţa omenească şi să considere sinuciderea prin post drept pilda cea mai sublimă. Respectul faţă de viaţă, adică faţă de tot ceea ce există în cele trei regnuri, nu reuşeşte deloc să resanctifice existenţa umană sau cel puţin să-i acorde o semnificaţie religioasă, împărtăşind pesimismul şi refuzul vieţii manifestat încă din *Upanişade*, jainismul nu concepe decât o beatitudine spirituală şi transcosmică (vezi totuşi, mai departe, 190): într-adevăr, sufletul eliberat de „materia karmică" se avântă „ca o săgeată" către cel mai înalt punct al Universului; acolo, într-un Empireu, el se reîntâlneşte şi comunică cu semenii, constituind o comunitate pur spirituală, chiar divină. Acest pesimism şi „spiritualism" acosmic aminteşte de unele şcoli gnostice (228) şi, cu importante deosebiri, de Sāipkhya şi Yoga clasică (139 sq.).

Karman joacă un rol hotărâtor, căci el creează „materia karmică", un fel de organism psiho-corporal care se leagă de suflet şi îl obligă să transmigreze. Eliberarea (*mokşa*) se obţine prin încetarea oricărui contact cu materia, adică prin *respingerea* acelui *karman* deja absorbit şi prin *oprirea* oricărui nou influx karmic. Cum era de aşteptat, eliberarea se obţine printr-o serie de meditaţii şi concentrări de tip yogic[738], care încununează o viaţă de asceză şi reculegere. Natural, numai eremiţii şi eremitele pot spera într-o eliberare. Dar calea monastică este deschisă oricărui copil care a împlinit vârsta de opt ani, cu condiţia să fie sănătos. După câţiva ani de studiu, novicele este iniţiat de către un maestru şi rosteşte cele cinci legăminte: să cruţe orice viaţă, să spună numai adevărul, să nu posede şi să nu câştige nimic, să rămână cast. Cu această ocazie, el primeşte un bol pentru cerşit pomană, o măturică cu care să-şi cureţe drumul în faţa sa, o bucată de muselină cu care îşi acoperă gura când

738 Anumite tehnici corespund întru totul tradiţiei Yoga clasice, fixată mai târziu de Patañjali (§ 143). De exemplu, concentrarea (dhyăna) constă în a fixa activitatea psiho-mentală într-„un singur punct".

vorbeşte (probabil pentru a evita înghiţirea unor insecte). Viaţa rătăcitoare pe care o duc călugării şi călugăriţele, cu excepţia celor patru luni din timpul musonului, o imită întru toate pe aceea a lui Mahāvīra.

Potrivit tradiţiei, la moartea lui Mahāvīra existau, în afara unei vaste comunităţi laice, 14 000 călugări şi 36 000 călugăriţe. Cifrele sunt probabil exagerate; dar ceea ce surprinde cel mai mult este marea majoritate a femeilor în sânul adepţilor, precum şi în comunităţile laice, cu atât mai mult cu cât, după unii maeştri jaina, călugăriţele nu puteau aştepta eliberarea, pentru că nu le era îngăduit să practice nuditatea monahală. Însă numărul ridicat al femeilor, călugăriţe sau laice, este atestat începând cu cea mai veche tradiţie. Se crede că Mahāvīra se adresă mai ales semenilor săi, membrilor din aristocraţia nobilă şi militară. Se poate prezuma că femeile aparţinând acestor medii găseau în învăţătura lui Mahăvīra, învăţătură adâncindu-şi rdăcinile în spiritualitatea indiană cea mai arhaică, o cale religioasă care le era refuzată în ortodoxia brahmanică.

154. Secta Ājivika şi atotputernicia „destinului”

Buddha îl considera pe Maskărin (Makhali) Gosāla cel mai primejdios rival. Discipol şi însoţitor al lui Mahāvīra, mai mulţi ani la rând, Gosăla a practicat asceza, a dobândit puteri magice şi a devenit căpetenia sectei Äjâvika. Din unele aluzii biografice păstrate în scrierile buddhiste şi jainiste, reiese că Gosăla era un vrăjitor puternic. Cu „focul său magic” el şi-a omorât unul dintre ucenici; dar, tocmai ca urmare a unei întreceri magice cu Mahāvīra şi a blestemului acestuia, Gosāla şi-a pierdut viaţa (probabil între 485-484 î.Hr.).

Etimologia termenului *ajīvika* rămâne obscură. Atacate de către buddhişti şi de jainişti, doctrinele şi practicile credincioşilor Ājīvika sunt greu de reconstituit. În afara unor citate conservate în cărţile adversarilor, nimic din canonul lor n-a supravieţuit. Totuşi, se ştie că este vorba de o mişcare religioasă destul de veche, precedând cu mai multe generaţii buddhismul şi jainismul.

Ceea ce îl deosebea pe Gosāla de toţi contemporanii era rigurosul său fatalism. „Străduinţa omului este zadarnică”, în aceasta constă esenţa mesajului lui. Cheia de boltă a sistemului său consta dintr-un singur cuvânt: *niyati*, „fatalitatea”, „destinul”. Potrivit unui text buddhist, Gosāla credea că „nu există pricină sau motiv pentru decăderea fiinţelor, fiinţele sunt decăzute fără cauză, f2ră motiv. Nu există pricină a purităţii fiinţelor, fiinţele sunt purificate fără cauză, fără motiv. Nu există acţiune înfăptuită de tine însuţi, nu există acţiune înfăptuită de altul, nu există acţiune omenească, nu există forţă… energie… vigoare a omului… curaj omenesc. Toate fiinţele, toţi indivizii, toate făpturile, toate lucrurile vii sunt fără voinţă, fără putere, fără energie, ele se manifestă prin efortul destinului, prin jocul contingenţelor, prin însăşi starea lor…” (Sāmaññaphalasutt*a, 54; traducere* de L. Renou). Altfel spus, Gosāla respinge doctrina panindiană a lui karman. După el, *orice* fiinţă trebuia să-şi străbată ciclul de 8 400 000 de eoni (mahākalpa) şi, l*a sfârşit*, eliberarea se săvârşea spontan, fără efort. Buddha considera criminal acest determinism implacabil, şi de aceea l-a atacat pe Makhali Gosàla mai puternic decât pe oricare dintre contemporanii săi: el considera doctrina „fatalităţii” (niyati) drept ce*a mai* primejdioasă.

Makhali Gosāla ocupă o poziţie aparte în orizontul gândirii indiene: concepţia sa deterministă îl îmboldea să studieze fenomenele naturale şi legile vieţii[739]. Credincioşii Ājivika umblau goi, urmând unui obicei anterior apariţiei lui Mahāvīra şi lui Makhali Gosāla. Ca toţi asceţii itineranţi, ei îşi cerşeau hrana şi respectau reguli alimentare foarte severe: mulţi îşi puneau capăt vieţii, lăsându-se să moară de foame. Iniţierea în ordin prezenta o trăsătură arhaică: neofitul trebuia să-şi ardă mâinile strângând un obiect fierbinte; era îngropat până la gât şi i

739 El a propus o clasificare a fiinţelor potrivit numănilui dc simţuri ale fiecărei specii, a schiţat o doctrină a transformărilor din sânul Naturii (parināmavâda), sprijinindu-se pe observaţii precise cu privire la periodicitatea vieţii vegetale. .

se smulgea părul fir cu fir. Nimic însă în ceea ce priveşte tehnicile spirituale ale adepţilor Ãjīvika nu ni s-a păstrat. E de presupus că ei îşi aveau tradiţiile lor ascetice şi propriile lor metode de meditaţie; este ceea ce ne lasă să înţelegem unele aluzii la un fel de *nirvûa*, comparabil cu Cerul suprem al altor şcoli mistice[740].

CAPITOLUL XIX

MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA BEATITUDINEA ABSOLUTULUI

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită...

Buddha n-a acceptat niciodată să dea învăţăturii sale structura unui sistem. Nu numai că a refuzat să ţină discursuri filosofice, dar nu s-a pronunţat nici asupra unor puncte esenţiale ale doctrinei, de pildă asupra regimului de sfinţenie al celui intrat în Nirvāna. Această tăcere a sa a născut, destul de devreme, interpretări, divergenţe şi a suscitat ulterior apariţia diferitelor şcoli şi secte. Transmisiunea orală a învăţăturii Preafericitului şi redactarea Canonului ridică numeroase probleme şi ar fi zadarnic să nădăjduim că va veni o zi când ele vor putea fi rezolvate în chip satisfăcător. Dar, dacă pare imposibil de reconstituit, în integritatea sa, „mesajul autentic" al lui Buddha, ar fi excesiv să conchidem că încă în cele mai vechi texte doctrina să se prezintă modificată radical.

De la început, comunitatea buddhistă (*samgha*) a fost organizată după reguli monastice (*vinaya*), care i-au asigurat unitatea. Cât priveşte doctrină, călugării împărtăşeau anumite idei fundamentale privind transmigrarea şi retribuţia faptelor, tehnicile de meditaţie

740 Către secolul al X-lea d.Hr. adepţii Ăjlkiva, şi toată India.de altfel, au aderat la bhakti şi au sfârşit prin a se identifica cu o sectă visnuită, Pañcaratra; cf. A.L. Basham, History and Doctrines of Ájlvikas, pp. 280 sq.

care duc la Nirvāna şi „condiţia de Buddha” (ceea ce s-a numit buddhologie). În plus, încă din vremea Preafericitului exista o masă de laici simpatizanţi care, deşi acceptau învăţătura, nu renunţau la lume. Datorită credinţei lor în Buddha, a generozităţii lor pentru Comunitate, laicii dobândeau „merite” care le asigura o postexistenţă într-unul din multele Paradisuri, urmată de o reîncarnare superioară. Acest tip de devoţiune caracterizează „buddhismul popular”. El are, prin mitologiile, ritualurile şi operele literare pe care le-a suscitat, o mare importanţă în istoria religioasă a Asiei.

În esenţă, se poate spune că Buddha se opunea atât speculaţiilor cosmologice şi filosofice ale brahmanilor şi *šramanilor*, cât şi diferitelor metode ale unei Sārpkhya sau Yoga preclasice. Cât priveşte cosmologia şi antropogonia, pe care el refuză să le discute, este evident că pentru Buddha lumea n-a fost creată nici de către un zeu, nici de un demiurg, nici de către Spiritul rău (cum consideră gnosticii şi maniheenii; cf. 229 sq.), ci continuă să existe, *adică este creată continuu*, *prin actele*, *bune sau rele*, *ale oamenilor*.

În ce priveşte Săiâikhya şi Yoga, Buddha împrumută şi dezvoltă analiza maeştrilor Săipkhya şi tehnicile contemplative ale yoginilor, respingând însă presupoziţiile lor teoretice, în primul rând ideea de Sine (*puruşa*). Refuzul său de a se lăsa antrenat în speculaţii de tot felul este categoric. El este admirabil ilustrat în celebrul dialog cu Mălunkyaputta. Acest călugăr se plângea de faptul că Preafericitul a lăsat fără răspuns probleme numeroase, cum ar fi: este Universul etern sau neetern? Finit sau infinit? Sufletul este de aceeaşi natură cu corpul său e deosebit? Există Tathăgata după moarte sau nu? etc. Mălunkyaputta îi cere maestrului să-şi precizeze gândirea, sau, dacă nu poate, să recunoască că nu ştie să răspundă. Buddha îi istoriseşte atunci povestea cu omul rănit de o săgeată otrăvită. Prietenii şi părinţii aduc un doctor, dar omul strigă: „Nu voi lăsa să mi se smulgă din trup această săgeată înainte de a şti cine m-a lovit, dacă e un kşatriya

sau un brahman… care este familia sa, dacă e înalt, scund, sau de statură potrivită, din ce oraş sau din ce sat se trage; nu voi lăsa să mi se scoată această săgeată înainte de a şti cu ce fel de arc s-a tras asupra mea… ce coardă avea arcul… ce fel de pană s-a întrebuinţat pentru facerea săgeţii,… cum era făcut vârful săgeţii". Un astfel de om ar muri înainte de a cunoaşte toate aceste lucruri, a continuat Preafericitul, tot astfel e şi soarta celui care ar refuza să urmeze calea sfinţeniei înainte de a fi rezolvat cutare ori cutare chestiune filosofică. De ce refuza Buddha să discute aceste probleme? „Pentru că acest lucru nu este util, nu e legat de viaţa sfântă şi spirituală, nu contribuie la dezgustul pentru lume, la detaşare, la încetarea dorinţei, la pace, la pătrunderea profundă, la iluminare, la Nirvāna!" Şi Buddha îi reaminteşte lui Mălunkyaputta că el n-a predicat decât un singur lucru, şi anume: cele patru adevăruri nobile (Majjhimanikãya, *1,426).*

156. Cele patru „Adevăruri Nobile" şi „Calea de Mijloc"

Cele patru „Adevăruri Nobile" conţin miezul învăţăturii sale. El le-a predicat în prima sa cuvântare de la Benares, la scurt timp după Trezire, în faţa celor cinci vechi însoţitori ai săi (149). Primul adevăr priveşte suferinţa sau durerea (păli: *dukkha*). Pentru Buddha, ca şi pentru majoritatea gânditorilor şi religioşilor indieni de după *Upanişade*, *totul este suferinţa.* Într-adevăr, „naşterea este durere, bătrâneţea este suferinţă, boala este suferinţă, moartea este suferinţă. A fi unit cu ceea ce nu-ţi place înseamnă suferinţă. A fi despărţit de ceea ce-ţi place… a nu poseda ceea ce doreşti înseamnă suferinţă. Pe scurt, orice atingere cu (oricare din) cele cinci skan*dha imp*lică suferinţă" (Majj*hima, 1,*141). Precizăm că termenul dukk*ha, de* obicei tradus prin „durere" sau „suferinţă", are un sens mult mai larg. Diferitele forme de fericire sau chiar anumite stări spirituale obţinute prin meditaţie sunt descrise ca fiind dukk*ha. Du*pă ce făcuse elogiul beatitudinii spirituale a unor asemenea stări yogice,

Buddha adaugă că ele sunt „impermanente, dukk*ha, şi* supuse schimbării" (Majj*hima, 1,*90). Ele sunt dukk*ha toc*mai pentru că sunt impermanente. Du[741]pă cum vom vedea, Buddha reduce „eul" la o combinaţie de cinci agregate (skan*dha) de* forţe fizice şi psihice. Şi el precizează că dukk*ha îns*eamnă, în cele din urmă, toate cele cinci agregate.[742]

Al doilea adevăr nobil identifică originea suferinţei (*dukkha*) în dorinţa, pofta sau „setea" (*tanhă*) care determină reîncarnările. Această „sete" caută mereu noi satisfacţii; se pot distinge: dorinţa de satisfacere a plăcerilor simţurilor, dorinţa de perpetuare şi dorinţa de extincţie (sau autoanihilare). Să remarcăm că dorinţa de autoanihilare este condamnată la fel ca alte manifestări ale „setei". Într-adevăr, fiind ea însăşi o „poftă", dorinţa de extincţie, care poate mâna spre sinucidere, nu constituie o soluţie, deoarece nu opreşte circuitul etern al transmigrărilor.

Al treilea adevăr nobil proclamă că eliberarea de durere (*dukkha*) constă în abolirea poftelor (*tanhă*). Ea echivalează cu Nirvāna. Într-adevăr, unul din numele Nirvānei este „Stingerea setei"" (*tanhăkkhaya*). În fine, al patrulea adevăr revelează căile care duc la încetarea suferinţei.

Formulând cele patru Adevăruri, Buddha aplică o metodă a medicinei indiene, care întâi defineşte boala, apoi îi descoperă cauza, pe urmă decide suprimarea acestei cauze şi în cele două extreme: căutarea fericirii procurate prin plăcerea simţurilor şi calea contrară, căutarea beatitudinii spirituale printr-un ascetism exagerat. „Calea de Mijloc" se mai cheamă „Calea cu opt

---

741 Dc exemplu, vorbirea dreaptă înseamnă abţinerea de la minciună, de la defăimare şi calomnie, de la orice cuvânt brutal, injurios sau răuvoitor, pe scurt de Ia pălăvrăgeală. Regula activităţii corecte interzice buddhistului să ucidă, să fure, să aibă raporturi sexuale ilegitime etc. Trăirea corectă exclude profesiunile dăunătoare altora.

742 Cf. textele citate de W. Rahula, p. 41.

braţe”, pentru că ea constă din: 1) punct de vedere sau opinie corectă (sau adevărată), 2) gândire corectă, 3) vorbire corectă, 4) activitate corectă, 5) mijloace de existenţă corecte, 6) efort corect, 7) atenţie corectă, 8) concentrare corectă.

Buddha revine neobosit asupra celor opt reguli ale „Căii”, explicându-le în diverse chipuri, căci se adresa unor medii diferite. Aceste opt reguli erau uneori clasate după obiectivul lor. Aşa, de exemplu, un text din *Majjhimanikûya* (I, 301) defineşte învăţătura buddhistă drept: 1) conduită etică (*sīla*), 2) disciplină mentală (*samādhi*), 3) înţelepciune (*paññă*, ser. *Prajñâ*). Conduita etică întemeiată pe dragostea universală şi compasiunea pentru toate fiinţele constă, de fapt, din practicarea celor trei reguli (2-4) ale „Căii cu opt braţe”, anume vorbirea dreaptă sau justă, activitatea corectă, trăirea corectă. Nenumărate texte explică ce se înţelege prin aceste formule3. Disciplina mentală (*samādhi*) constă din practicarea ultimelor trei reguli ale „Căii cu opt braţe” (6-8): efortul, atenţia şi concentrarea corectă. E vorba de exerciţii ascetice de tip Yoga, asupra cărora vom insista mai departe, căci ele constituie esenţialul mesajului buddhic în ce priveşte înţelepciunea (*prajñă*), ea rezultă din respectarea primelor două reguli: punct de vedere sau opinie corectă, gândire corectă.

157. Impermanenţa lucrurilor şi doctrina *anatta*

Meditând la primele două adevăruri nobile – suferinţa şi originea suferinţei –, ascetul descoperă impermanenţa, deci nonsubstanţialitatea (păli: *anatta*) lucrurilor, şi totodată nonsubstanţialitatea propriei sale fiinţe. El se vede nu numai rătăcit printre lucruri (aşa cum se vede vedantinul, orficul ori gnosticul), ci şi împărtăşind modul lor de a exista. Căci totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală constituie unul şi acelaşi Univers. Făcând o analiză necruţătoare, Buddha a arătat că *tot* ce există în lume se lasă clasat în cinci categorii,

„ansambluri” sau „agregate” (*skandha*): 1) ansamblul „aparenţelor” sau al sensibilului (care cuprinde *totalitatea lucrurilor materiale*, *a organelor simţurilor* şi *a obiectelor lor*); 2) senzaţiile (provocate de contactul cu cele cinci organe ale simţurilor); 3) percepţiile şi noţiunile care rezultă din aceasta (adică fenomenele cognitive); 4) construcţiile psihice (*samskăra*), cuprinzând activitatea psihică conştientă şi inconştientă; 5) gândurile (*vijñăna*), adică cunoştinţele produse de facultăţile senzoriale, şi mai ales de către spiritul (*mânaş*) care îşi are sediul în inimă şi organizează experienţele senzoriale. Numai Nirvāna nu este condiţionată, nu este „construită” şi, prin urmare, nu se lasă clasată printre „agregate”.

Aceste „agregate” sau „ansambluri” descriu, la modul sumar, lumea lucrurilor şi condiţia umană. O altă formulă celebră recapitulează şi ilustrează în chip şi mai dinamic înlănţuirea cauzelor şi efectelor care prezidează ciclul vieţilor şi renaşterilor. Această formulă, cunoscută sub numele de „coproducere condiţionată” (*pratityasamutpăda*, păli: *paţiccasamuppāda*), comportă doisprezece factori („braţe”), dintre care primul este ignoranţa. Ignoranţa e cea care produce voliţiunile; la rândul lor, acestea produc „construcţiile psihice” (*samskăra*), care condiţionează fenomenele psihice şi mentale, şi aşa mai departe – până la dorinţă, mai concret la dorinţa sexuală, care naşte o nouă existenţă şi în cele din urmă duce la bătrâneţe şi la moarte.

În esenţă, *ignoranţa*, *dorinţa* şi *existenţa* sunt interdependente şi ele explică lanţul neîntrerupt al naşterilor, morţilor şi transmigrărilor.

Această metodă de analiză şi de clasificare nu este o descoperire a lui Buddha. Analizele Yoga şi Sāipkhya preclasice, precum şi speculaţiile anterioare din *Brahmane* şi *Upanişade*, disociaseră şi clasaseră totalitatea cosmică şi activitatea psihomentală într-un anumit număr de elemente sau categorii. În plus, încă din epoca postvedică, dorinţa şi ignoranţa erau denunţate drept cauzele prime ale suferinţei şi transmigraţiei. Dar *Upanişadele*, ca şi

Sāmkhya şi Yoga, recunosc, în plus, existenţa unui principiu spiritual autonom, *atman* sau *puruşa*. Or, Buddha pare să fi negat, sau cel puţin trecut sub tăcere, existenţa unui atare principiu.

Într-adevăr, numeroase texte considerate ca reflectând învăţătura originară a Maestrului contestă realitatea persoanei umane (*pudgala*), a principiului vital (*jiva*) sau a lui *atman.* Într-unul din discursurile sale maestrul declară drept „total absurdă" doctrină care afirmă: „acest univers este acest *atman*; după moarte voi fi acela care este permanent, care rămâne, care durează, care nu se schimbă, şi voi exista ca atare în vecii vecilor"[743]. Se poate înţelege intenţia şi funcţia ascetică a acestei negaţii: *meditând la irealitatea persoanei e distrus egoismul în înseşi rădăcinile sale*.

Pe de altă parte, negarea unui „Sine"", supus transmigrărilor, dar susceptibil de a se elibera şi de a atinge Nirvāna, ridica probleme. De aceea, în mai multe ocazii, Buddha a refuzat să răspundă la întrebările privind existenţa sau nonexistenţa lui *atman*. Astfel, el a tăcut când un credincios rătăcitor, Vacchagotta i-a pus întrebări în legătură cu aceste probleme. Dar, mai târziu, el i-a explicat lui Ananda sensul tăcerii sale: Dacă ar fi răspuns că există un „Sine", ar fi minţit; în plus, Vacchagotta l-ar fi catalogat pe Preafericit printre partizanii „teoriei eternaliste" (adică ar fi făcut din el un „filosof* ca atâţia alţi). Dacă ar fi negat existenţa „Sinelui"", Vacchagotta l-ar fi socotit drept partizanul „teoriei nihiliste" şi, pe deasupra, Buddha i-ar fi agravat acestuia confuzia: „căci el ar fi gândit: înainte aveam într-adevăr un *atman*, dar acum nu-l mai am" (*Samyutta Nikăya*, IV, 400). Comentând acest celebru episod, Vasubandhu (secolul al V-lea d. Hr.) conchide: „A crede în existenţa «Sinelui» înseamnă a cădea în erezia permanenţei; a nega, «Şinele» înseamnă a cădea în erezia aneantizării prin moarte"[744].

Negând realitatea „Sinelui" (*nairătmya*), se ajunge la

743 Majjhimanikăya, 1,138.

744 Citat de L. de la Vallée Poussin, Nirvăna, p. 108.

acest paradox: o doctrină care exaltă importanţa *faptei* şi a „fructului" ei, *răsplata faptei*, neagă *agentul* „cel ce consumă fructul". Sau, cum spune, cu alte cuvinte, un învăţat dintr-o epocă ulterioară, Buddhaghoşa: „Numai suferinţa există, dar cel ce suferă lipseşte. Actele există, dar nu aflăm actorul" (*Visuddhimagga*, p. 513). Totuşi, unele texte sunt mai nuanţate: „Cel care consumă fructul faptei dintr-o existenţă anumită nu este cel care a săvârşit faptă într-o existenţă anterioară, dar *el nu este nici altul*"[745].

Atari ezitări şi ambiguităţi reflectă încurcătura provocată de refuzul lui Buddha de a tranşa anumite chestiuni controversate. Dacă Maestrul nega existenţa unui Sine ireductibil şi indestructibil, e pentru că el ştia că credinţa în *atman* antrenează interminabile dispute metafizice şi încurajează orgoliul intelectual; în cele din urmă, ea împiedică Trezirea. Cum nu înceta să reamintească această Trezire, el propovăduia încetarea suferinţei şi mijloacele de a o realiza. Nenumăratele controverse împrejurul „Sinelui" şi a „naturii stării de Nirvāna" îşi aflau soluţie în *experienţa Trezirii*: *ele erau insolubile prin gândire* şi *la nivelul verbalizării*.

Totuşi, Buddha pare să fi acceptat o anume unitate şi continuitate a „persoanei" (*pudgala*). În predica despre povară şi purtătorul sarcinii, el afirmă: „Povara sunt cele cinci *skandha*, materia, senzaţiile, ideile, voliţiunile, cunoaşterea; purtătorul poverii estepudgala, de exemplu, acest credincios venerabil, din familia cutare, numit cutare etc." (*Samyutta*, III, 22). Dar el a refuzat să ia cuiva partea în controversa dintre „partizanii persoanei" (*pudgalavādin*) şi „partizanii agregărilor" (*skandhavãdin*): el a păstrat o poziţie „de mijloc" 7. Totuşi, credinţa în continuitatea persoanei se menţine, şi nu numai în mediile populare. Textele *Jãtaka* povestesc existenţele anterioare ale lui Buddha, ale familiei sale şi ale tovarăşilor lui, şi identitatea personalităţilor lor e întotdeauna recunoscută. Cum am putea înţelege cuvintele pe care le rosteşte Siddhărtha,

745 Citat de Vallée Poussin, Nirvăna, p. 46.

abia născut: „aceasta e ultima mea naştere” (147), dacă se neagă continuitatea „persoanei adevărate” (chiar dacă buddhismul ezită să o numească „Şinele” său *pudgala*)?

158. Calea care duce către Nirvāna

Ultimele două Adevăruri trebuie meditate împreună. Se afirmă la început că întreruperea suferinţei se obţine prin încetarea totală a setei (*tanhã*), *i. e* „Faptul de a se îndepărta (de această sete), de a renunţa la ea, de a o respinge, de a se elibera, de a nu se lega de ea” (*Majjhima*, I, 141). Se precizează apoi că acele cărări care duc la oprirea suferinţei sunt cele enunţate în „Calea cu opt braţe”". Ultimele două Adevăruri o afirmă explicit: 1) că Nirvāna *exista*, dar 2) că ea nu se poate *dobândi* decât prin tehnici speciale de concentrare şi de meditaţie. Implicit, acest lucru vrea să spună că orice discuţie privind natura Nirvānei şi modalitatea de existenţă a celui intrat în ea nu are niciun sens pentru cel care n-a atins cel puţin pragul acestei stări indicibile.

Buddha nu dă deloc o „definiţie” a Nirvānei, dar revine neîncetat asupra unora din „atributele” sale. El afirmă că oamenii numiţi *arhat* (sfinţii eliberaţi) „au atins fericirea de neclintit” „(*Udãna*, VIII, 10), că Nirvāna „este beatitudine” (*Anguttara*, IV, 414), că el, Preafericitul, „l-a atins pe Cel Nemuritor”, şi că şi călugării îl pot atinge: „Vi-l veţi însuşi încă din această viaţă, veţi trăi bucurându-vă de Cel Nemuritor” (*Majjhima*, 1,172). *Arhatul*, „chiar din această viaţă, întărit, nirvanizat (*nibutta*), simţind fericirea în sine, îşi petrece vremea cu Brahman”[746].

---

746 Anguttara, II, 206; Majjhima, 1,341 etc. Texte citate de Vallće Poussin, pp. 72-73, care reamintesc de B/wgavad-GUă. V, 24: „Numai cel care află fericirea, bucuria, lumina lăuntrică, yoginul identificat cu Brahman, atinge Nirvana care este Brahman". Un alt text buddhist ni-1 descrie astfel pe sfântul eliberat: „Despre călugărul acesta îţi pot spune că nu o va lua nici la răsărit, nici la miazăzi, nici la apus [...]; încă din viaţa aceasta,el e dezlegat, intrat în Nirvăna. răcorit, identificat cu Brahman (brahmĭbhŭta)"\ citat de Vallće Poussin, p. 73, n. 1.

Buddha afirmă aşadar că Nirvāna este „vizibilă aici”, „manifestă”, „actuală” sau „din lumea aceasta”. Dar el insistă asupra faptului că el, singurul dintre yogini, „vede” şi posedă Nirvāna. (Trebuie să înţelegem: el şi aceia care îi urmează calea, „metoda”.) „Viziunea”, numită în canon „ochiul sfinţilor” (*ariya cakkhu*), permite „contactul” cu necondiţionatul, „nonconstruitul” „, cu Nirvāna[747]. Or, această „viziune” „transcendentală” se obţine prin anumite tehnici contemplative, practicate încă din timpurile vedice şi care au paralelisme în Iranul antic.

Pe scurt, oricare ar fi „natura” Nirvānei, este sigur că ea nu poate fi abordată decât prin metoda propovăduită de Buddha. Structura yogină a acestei metode este evidentă: ea comportă într-adevăr o serie de meditaţii şi concentrări care erau cunoscute de secole. Dar este vorba despre o Yoga dezvoltată şi reinterpretată de către geniul religios al Preafericitului. La început, călugărul se antrenează să reflecteze mereu la viaţa sa fiziologică, pentru ca să poată deveni conştient de toate actele sale, înfăptuite până atunci automat şi inconştient. De exemplu, „inspirând îndelung, el înţelege adânc această inspiraţie lungă; expirând scurt, el înţelege etc. El se antrenează să fie conştient de toate expiraţiile sale… de toate inspiraţiile sale; el se antrenează să-şi prelungească şi răreasc expiraţiile… şi inspiraţiile” (Dĩgha, I*I, 29*1 sq.). Tot astfel, călugărul se străduieşte să înţeleagă pe deplin ce face atunci când merge, sau îşi ridică braţul, sau mănâncă, sau vorbeşte, sau tace. Această luciditate neîntreruptă îi confirmă lui friabilitatea lumii fenomenale şi irealitatea „sufletului”; ea con[748]tribuie mai ales la „transmutarea”

747 Trebuie totuşi făcută o deosebire între Nirvăna „vizibilă", adică accesibilă în timpul vieţii, şi parinibbûna, care se realizează la moarte.

748 într-adevăr, comentariul Sumangala Vildsinl trage din meditaţia asupra gesturilor corporale concluzia următoare: „Ei spun că există în ei o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihneşte; dar există acolo, într-adevăr, o entitate vie care merge sau care se odihneşte? Nu există aşa ceva." în ce priveşte expiraţiile şi inspiraţiile, bhikkhu descoperă că ele „se întemeiază pe materie, şi materia este corpul material, şi acestea sunt cele patru elemente etc.". Cf. M. Eliade, Le

experienţei profane.

Călugărul poate să abordeze acum tehnicile propriu-zise cu o anumită încredere. Tradiţia buddhistă le clasează în trei categorii: „meditările"" (*jhăna*, ser. *Dhyăna*), „reculegerile" (*samãpatti*) şi „concentrările" (*samādhi*). Le vom descrie la început pe scurt, încercând apoi să le interpretăm rezultatele. În prima meditare (*jhăna*), călugărul, detaşându-se de dorinţă, simte „bucurie şi fericire", însoţite de activitate intelectuală (judecată şi reflexie). În al doilea *jhăna*, el obţine liniştirea acestei activităţi intelectuale; prin urmare, el cunoaşte seninătatea interioară, unificarea gândirii şi „bucuria şi fericirea" născute din această concentrare. În al treilea *jhăna*, el se detaşează de bucurie şi rămâne indiferent, dar pe deplin conştient, şi experimentează în corpul său beatitudinea. În fine, în al patrulea stadiu, renunţând la bucurie şi la durere, el dobândeşte o stare de puritate absolută, de indiferenţă şi de gândire trează[749].

Cele patru *samûpatti* (reculegeri" sau „dobândiri") urmăresc procesul de „purificare" al gândirii. Golită de conţinuturile sale, gândirea se concentrează succesiv asupra infinităţii spaţiului, asupra infinităţii conştiinţei, asupra „nihilităţii" şi, în al patrulea *samãpatti*, ea atinge o stare care „nu este nici conştiinţă, nici nonconştiinţă". Dar *bhikkhu* trebuie să meargă şi mai departe în această acţiune de purgare spirituală, realizând oprirea oricărei percepţii şi a oricărei idei (*nirodhasamãpatti*). Fiziologic, ascetul pare a fi într-o stare cataleptică, şi se spune că el „atinge Nirvāna cu trupul său". Într-adevăr, un autor târziu declara că „acel *bhikkhu* care a ştiut să dobândească aceasta nu mai are nimic de făcut"[750]. În ce priveşte „concentrările" (*samādhi*), ele sunt exerciţii yogice de

---

Yoga, p. 173.

749 Dlgha, 1,182 sq., text citat în Le Yoga, pp. 174-175. Cf., de asemenea, Majjhima, 1,276 etc. Oricare ar fi progresele ulterioare ale unui bikkhu, stăpânirea celor patru jhăna îi face parte de o renaştere în sânul zeilor, care sunt cufundaţi perpetuu în aceste meditaţii.

750 Ŭntideva (secolul VII d.Hr.), citat în Le Yoga, p. 171.

durată mai scurtă decât *jhăna* şi *samãpatti* şi slujesc doar ca antrenament psihomental. Gândirea se fixează pe anumite obiecte sau noţiuni pentru a obţine unificarea conştiinţei şi suprimarea activităţilor raţionale. Se cunosc feluri deosebite de *samādhi*, fiecare urmărind un ţel precis.

Practicând şi stăpânind aceste exerciţii yogice, precum şi altele, asupra cărora nu vom putea zăbovi[751], *bhikkhu* înaintează pe „calea eliberării". Se deosebesc patru stadii: 1) „Intrarea în şuvoi" este etapa atinsă de ascetul scăpat de erori şi îndoieli, şi care nu va renaşte decât de şapte ori pe pământ; 2) „O singură întoarcere"", stadiul celui care şi-a diminuat patimă, ura şi prostia, şi care nu va mai avea decât o singură naştere; 3) „Fără întoarcere", când monahul şi-a învins definitiv erorile, îndoielile şi dorinţele; el va renaşte în corpul unui zeu şi apoi va dobândi eliberarea; 4) „Cel ce a meritat" (*arhat*), curăţit de toate impurităţile şi pasiunile, înzestrat cu cunoaşteri supranaturale şi puteri miraculoase (*siddhi*), va ajunge în Nirvāna la sfârşitul vieţii.

159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înţelepciune"

Ar fi naiv să se creadă că s-ar putea „înţelege"" aceste exerciţii yogice, chiar înmulţind citatele din textele originale şi comentându-le. Numai practica, sub controlul unui maestru, e în stare să le dezvăluie structura şi funcţia. Acest lucru era valabil pentru epoca *Upanişadelor* şi continuă să fie şi pentru vremea noastră.

Să reţinem totuşi câteva puncte esenţiale.

1) Mai întâi, aceste exerciţii yogice sunt călăuzite de „înţelepciune"" (*prajñâ*), adică de o perfectă înţelegere a stărilor psihice şi parapsihice experimentate de *bhikkhu*. Efortul de „a deveni conştient" de activităţile fiziologice cele mai obişnuite (respiraţie, mers, mişcările braţelor etc.) se prelungeşte în exerciţiile care dezvăluie yoginului

751 Reamintim cele opt „izbânzi" (vimokşa) şi cele opt „etape de stăpânire" (abhibhăyatana).

„stări” inaccesibile pentru o conştiinţă profană.

2) Devenite „inteligibile”, experienţele yogine sfârşesc prin a transmuta conştiinţa normală. Pe de o parte, călugărul este eliberat de erorile legate de structura însăşi a unei conştiinţe noniluminate (de exemplu, credinţa în realitatea „persoanei” sau în unitatea materiei etc.); pe de altă parte, datorită experienţelor sale supranormale, el atinge un nivel de înţelegere dincolo de orice sistem noţional, şi o atare înţelegere se refuză verbalizării.

3) Progresând în practica sa, buddhistul află noi confirmări ale doctrinei, în special evidenţa unui „Absolut”, a unui „nonconstruit” care transcende toate modalităţile accesibile unei conştiinţe noniluminate, realitatea evidentă a unui „Nemuritor” (sau Nirvāna), despre care nu se poate spune nimic decât că *există*. Un învăţat dintr-o epocă mai târzie rezumă foarte pertinent originea *experimentală* (*i.e.* Yogică) a credinţei în *realitatea* stării de Nirvāna. „Zadarnic se susţine că Nirvāna nu există pentru că nu poate fi obiect de cunoaştere. Fără îndoială, starea de Nirvāna nu poate fi cunoscută direct, aşa cum sunt cunoscute culoarea, senzaţia etc., ea nu este cunoscută indirect prin activitatea sa, aşa cum sunt cunoscute organele de simţ. Totuşi, natura şi activitatea sa… sunt obiect de cunoaştere… Yoginul intrat în meditaţie, ia cunoştinţă de Nirvāna, de natură sa, de activitatea sa. Când iese din contemplaţie el strigă: «O, Nirvāna, distrugere, calm minunat, poartă de salvare». Orbii nu au dreptul să spună că cei care văd nu percep culorile şi culorile nu există numai pentru că ei nu văd albastrul şi galbenul”.[752]

Probabil că contribuţia cea mai genială a lui Buddha a fost articularea unei metode de meditaţie în care a reuşit să integreze practicile ascetice şi tehnicile yogice unor

752 Samghabhadra, citat de Vallée Poussin, ibid., pp. 73-74. Cf. Visuddhimagga: „Nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătângi nu-1 văd".

procedee specifice de înţelegere. Acest lucru a fost confirmat şi de faptul că Buddha acorda o valoare egală atât ascezei-meditaţie de tip Yoga, cât şi înţelegerii doctrinei. Dar, după cum era de aşteptat, cele două căi, care corespundeau de altfel celor două tendinţe divergente ale spiritului, n-au fost decât arareori stăpânite de către aceeaşi persoană. Foarte devreme încă, textele canonice au încetat să le mai pună de acord. „Călugării care se dedică meditaţiei yogice (*jhăinii*) îi blamează pe aceia care se dedică doctrinei (*dhamma-yoginii*), şi viceversa. Ei trebuie, dimpotrivă, să se preţuiască unii pe alţii. Rari sunt, într-adevăr, oamenii care îşi petrec timpul atingând cu trupul lor (adică: «realizând, trăind, experimentând») elementul nemuritor (adică Nirvāna). Rari, de asemenea, aceia care văd realitatea profundă, pătrunzând-o prin *prajñă* (prin înţelegere).”[753]

Toate adevărurile revelate de către Buddha trebuiau realizate „la modul yogic”, adică meditate şi „experimentate”. De aceea, Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deşi fără egal în cunoaşterea doctrinei, fusese exclus din Conciliu (185): căci el nu era un *arhat*, adică nu avea o „experienţă yogică” desăvârşită. Un text celebru din *Samyutta* (II, 115) îi pune faţă în faţă pe Muslla şi Nărada, fiecare dintre ei reprezentând o anumită treaptă de desăvârşire buddhistă. Amândoi posedau aceeaşi ştiinţă, dar Nărada nu se consideră deloc *arhat*, deoarece nu realizase experimental „contactul cu Nirvāna”[754]. Această dihotomie a continuat, accentuându-se, de-a lungul întregii istorii a buddhismului. Unii eruditi buddhişti au afirmat chiar că „înţelepciunea” (*prajñă*) este capabilă să asigure ea singură dobândirea stării Nirvāna, fără a mai fi nevoie de ajutorul experienţelor yogice. Ghicim în această apologie a „Sfântuiui uscat”, a eliberatului prin *prajñă,* o tendinţă „antimistică”, *i.e*. Rezistenţa „metafizicienilor” faţă de excesele yogine.

753 Anguttara, III, 355, citat din Le Yoga, p. 178.

754 Cf. Le Yoga. p. 180. Vezi alte texte citate în Vallée Poussin, „Muslla et Nărada"", pp. 191 sq.

Adăugăm că drumul spre Nirvāna – ca şi, în Yoga clasică, drumul spre *samādhi* – duce la dobândirea de puteri miraculoase (*siddhi*, păli: *iddhi*). Or, acest lucru îi punea în faţă lui Buddha (ca şi lui Patañjali, mai târziu) o nouă problemă. Căci, pe de o parte, „puterile sunt câştigate, inevitabil, în cursul practicii şi constituie, prin aceasta, indicaţii precise cu privire la progresul spiritual al ascetului: este o dovadă că acesta e pe punctul de a se „decondiţiona", o dovadă că a suspendat legile naturii în agrenajul cărora era prins şi strivit. Dar, pe de altă parte, „puterile" sunt periculoase în dublu sens, pentru că ele îl ispitesc pe *bhikkhu* cu o vană „stăpânire magică a lumii" şi, în plus, riscă să creeze confuzie în rândul profanilor.

„Puterile miraculoase" fac parte din cele cinci clase de Ştiinţe Superioare (*cabhijñã* anume: 1) *siddhi*, 2) ochiul divin, 3) auzul divin, 4) cunoaşterea gândirii altuia şi 5) amintirea existenţelor anterioare). Niciuna din aceste cinci *abhijñã* nu se deosebeşte de „puterile" susceptibile de a fi dobândite şi de către călugării nebuddhişti. În *Dīghanikãya* (1,78 sq.), Buddha afirmă că *bhikkhu* în meditaţie este în stare să se multiplice, să se facă nevăzut, să străbată prin pământ, să meargă pe apă, să zboare în cer, sau să audă sunete celeşti, să cunoască gândurile altuia, să-şi reamintească vieţile anterioare. Dar el nu uită să adauge că posesiunea acestor „puteri" riscă să-l deturneze pe călugăr de la adevăratul său ţel, Nirvāna. În plus, etalarea unor atari „puteri" nu ajuta la propagarea salvării; alţi yogini şi extatici puteau să facă aceleaşi miracole; în plus, profanii puteau să creadă că era vorba pur şi simplu de magie. De aceea, Buddha interzicea sever etalarea unor atari „puteri miraculoase" în faţa profanilor.

160. Paradoxul Incondiţionatului

Dacă se ţine seamă de transmutarea conştiinţei profane, dobândită de către *bhikkhu*, şi de extravagantele experienţe yogice şi parapsihologice pe care le săvârşeşte, înţelegem perplexitatea, ezitările, ba chiar contradicţiile

textelor canonice în ceea ce priveşte „natura” stării de Nirvāna şi „starea” celui eliberat. S-a discutat pe larg pentru a se şti dacă modul de a fi al celui „nirvanat” echivalează cu o extincţie totală sau cu o postexistenţă beatifică indicibilă. Buddha a comparat dobândirea stării Nirvāna cu stingerea unei flăcări. Dar, s-a remarcat că pentru gândirea indiană stingerea focului nu înseamnă aneantizarea lui, ci regresiunea la o stare virtuală[755]. Pe de altă parte, dacă Nirvāna este Incondiţionatul prin excelenţă, Absolutul, el transcende nu numai structurile cosmice, ci şi categoriile cunoaşterii. În acest caz, se poate afirma că „nirvanatul” nu mai există (dacă se înţelege existenţa ca un mod de a fi în lume), dar se poate şi afirma că el „există” în Nirvāna, în Incondiţionat, deci într-o modalitate de existenţă imposibil de imaginat.

Buddha a lăsat, pe bună dreptate, această problemă deschisă. Căci numai cei care s-au angajat pe „Cale” şi au realizat cel puţin anumite experienţe yogice, „iluminându-le” cum se cuvine prin *prajñă*, îşi dau seama că, o dată cu transmutarea conştiinţei, construcţiile verbale şi structurile gândirii sunt abolite. Se irumpe atunci într-un plan paradoxal, şi aparent contradictoriu, în care existentul coincide cu nonexistentul; se poate prin urmare afirma că „Şinele”” există şi totodată nu există, că eliberarea este stingere şi în acelaşi timp beatitudine, într-un anume sens, şi în pofida deosebirilor dintre Săipkhya-Yoga şi buddhism, cel „nirvanat” poate fi comparat cu *jivanmukta*, „eliberatul în viaţă” (146).

E important totuşi de subliniat că echivalenţa dintre starea Nirvāna şi transcenderea absolută a Cosmosului, adică aneantizarea lui, este ilustrată, de asemenea, de numeroase imagini şi simboluri. Am amintit deja simbolismul cosmologic şi temporal al „celor Şapte Paşi ai lui Buddha” (147). Trebuie adăugată parabola „oului spart”, folosită de către Buddha pentru a proclama că el a spart roata existenţelor (*samsăra*), altfel spus că a

755 A. B. Keith a relevat existenţa aceleiaşi imagini în Upanişade, iar Senart în Epopee; cf. Vallée Poussin, Nirvüna,

transcendat atât Cosmosul, cât şi timpul circular. Nu mai puţin spectaculoase sunt imaginile „demolării casei" de către Buddha şi a „acoperişului spart" de *arhaţi*, imagini care traduc aneantizarea întregului univers condiţionat[756]. Reamintindu-ne importanţa omologiei „Cosmos-casă-corp omenesc" pentru gândirea indiană (şi, în general, pentru gândirea tradiţională, arhaică), putem aprecia noutatea revoluţionară a obiectivului propus de către Buddha. Idealului arhaic de „instalare într-un locaş statornic" (adică de asumarc a unei situaţii existenţiale într-un Cosmos perfect), Buddha îi opune idealul elitei spirituale căreia îi era contemporan: aneantizarea lumii şi transcenderea oricărei „situaţii" condiţionate.

Totuşi, Buddha nu pretinde câtuşi de puţin că propovăduieşte o doctrină „originală". El repetă de nenumărate ori că urmează „calea veche", doctrina atemporală (*akaliko*) împărtăşită de către „sfinţii" şi „desăvârşit treziţii" vremilor trecute[757]. Era un alt mod de a sublinia adevărul „etern" şi universalitatea mesajului său.

CAPITOLUL XX
RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA PROCESUL BACCHANALIILOR (-186)

161. Romulus şi victimă sacrificială

---

756 Vezi textele citate în Images et symboles, pp. 100 sq. şi în „Briser le toit de la maison", passim.

757 „Am văzut calea antică, străvechea cale întemeiată de către toţi desăvârşit treziţii unei epoci. Iată cărarea pe care pretind că am urmat-o" (Saniyutta-nikŭya, II, 106). într-adevăr, „aceia care, în vremurile trecute, au fost sfinţii, desăvârşit treziţi, toate acele fiinţe sublime şi-au călăuzit cum se cuvine discipolii lor către un asemenea ţel. tot astfel cum, astăzi, sunt călăuziţi discipolii, cum se cuvine, de către mine însumi; şi aceia care. în vremurile viitoare, vor fi sfinţii, desăvârşit treziţi, toate acele fiinţe sublime nu vor pregeta să-şi călăuzească, aşa cum se cuvine, discipolii, tot aşa cum, azi, sunt călăuziţi cum se cuvine discipolii mei de către mine însumi" (Majj.. //. 3-4; cf. II, 112; III, 134).

După vechii istorici, întemeierea Romei a avut loc către 754 î.Hr. Şi descoperirile arheologice confirmă validitatea acestei tradiţii: vatra celebrei *Urbs* a început a fi locuită din mijlocul secolului al VID-lea. Mitul întemeierii Romei şi legendele primilor regi sunt deosebit de importante pentru înţelegerea religiei romane, dar această *summa* mitologică reflectă totodată anumite realităţi etnografice şi sociale. Evenimentele fabuloase care au prezidat naşterea Romei ne relatează despre 1) un grup de fugari de diverse origini şi 2) unirea a două grupuri etnice distincte; or, etnia latină, din care a ieşit poporul român, este rezultatul unui amestec dintre populaţiile neolitice autohtone şi năvălitorii indo-europeni coborâţi din ţările transalpine. Această primă sinteză constituie modelul exemplar al naţiunii şi al culturii romane. Într-adevăr, procesul de asimilare şi de integrare etnică, culturală şi religioasă s-a perpetuat până la sfârşitul Imperiului.

Conform tradiţiei consemnate de către istorici, Numitor, regele Albei, a fost uzurpat de către fratele său Amulius. Spre a-şi consolida regatul, Amulius i-a masacrat pe fiii lui Numitor şi a obligat-o pe sora lor, Rhea Sylvia, să devină vestală. Dar Sylvia a fost însămânţată de zeul Marte şi a dat naştere la doi băieţi, Romulus şi Remus. Abandonaţi, din porunca lui Amulius, pe malurile Tibrului, gemenii sunt alăptaţi în chip miraculos de către o lupoaică, sunt găsiţi la puţin timp după aceasta de un păstor şi crescuţi de soţia acestuia. Ajunşi la vârsta bărbăţiei, Romulus şi Remus s-au făcut recunoscuţi de către bunicul lor, şi după zdrobirea uzurpatorului l-au reurcat pe Numitor pe tron. Totuşi, ei au părăsit Alba şi au hotărât să întemeieze un oraş exact în locul în care îşi petrecuseră copilăria. Pentru a cere sfatul zeilor, Romulus a ales Palatinul, în vreme ce Remus a ales colina Aventinului. Primul care a zărit semnalul augural a fost Remus: un stol de şase vulturi. Dar Romulus a văzut doisprezece şi lui i-a revenit cinstea de a întemeia oraşul. El a trasat cu plugul o brazdă împrejurul Palatinului: pământul aruncat de

brăzdar reprezenta zidurile, brazda reprezenta şanţul de lângă ziduri. Romulus a ridicat plugul pe o porţiune a brazdei ca să însemne astfel locul viitoarelor porţi ale Romei. Ca să ridiculizeze terminologia extravagantă a fratelui său, Remus a încălcat dintr-un singur salt „zidurile" şi „şanţul". Atunci Romulus s-a năpustit asupra lui şi l-a ucis strigând: „Aşa va pieri oricine, în viitor, îmi va încălca zidurile!" 1

Caracterul mitologic al acestei tradiţii este manifest. Regăsim în ea tema expunerii noului născut din legendele lui Sargon, Moise, Cyrus şi a altor personaje celebre (cf. 58, 105). Lupoaica, trimisă de Marte ca să-i alăpteze pe gemeni, prefigurează vocaţia războinică a românilor. Abandonarea şi alăptarea sa de către femela unei fiare sălbatice constituie prima încercare iniţiatică pe care trebuie să o învingă viitorul erou. Ea este urmată de ucenicia adolescentului printre oamenii sărmani şi simpli, care ignoră adevărata sa identitate (de exemplu, Cyrus). Tema „fraţilor (gemeni) vrăjmaşi", ca şi aceea a suprimării unchiului (sau a bunicului), cunoaşte şi ea o largă răspândire. În ce priveşte ritualul întemeierii unui oraş printr-o brazdă (*sulcusprimigenius*), s-au arătat paralelismele din nenumărate culturi. (Invers, o cetate vrăjmaşă era nimicită ritualic, când i se distrugeau zidurile şi se trăgea o brazdă împrejurul ruinelor[758].) La fel ca în atâtea alte tradiţii, întemeierea unui oraş reprezintă, în fond, repetiţia cosmogoniei. Sacrificarea lui Remus oglindeşte sacrificiul cosmogonic primordial de tip Puruşa, Ymir, Pan Ku (cf. 75). Jertfit în vatra Romei, Remus asigură viitorul fericit al Oraşului, adică naşterea poporului român şi venirea lui Romulus la domnie[759].

Este greu de precizat cronologia şi, mai ales, modificările acestei tradiţii mitologice, *înainte* ca ea să fi fost înregistrată de către primii istorici. Arhaismul ei este de netăgăduit, şi s-au pus în evidenţă anumite analogii cu

758 Servius, ad Aeneis IV, 212.

759 Cf. Florus, Rerum Romanorum epitome, I, 1,8: Propertius, IV, 1,31; vezi, de asemenea, Jean Puhvcl, „Remus et frater". pp. 154 sq.

cosmogoniile indo-europene[760]. Mai instructiv pentru ceea ce ne-am propus este să vedem repercusiunea acestei legende în conştiinţa romanilor. „De acest sacrificiu sângeros, primul oferit divinităţii Romei, poporul îşi va aminti întotdeauna cu spaimă. La mai mult de şapte sute de ani după întemeiere, Horaţiu îl va mai considera încă un fel de păcat originar ale cărui consecinţe trebuiau în mod ineluctabil să provoace pierderea cetăţii, împingându-i pe fiii săi să se masacreze între ei. În fiecare moment critic din istoria sa, Roma se va autointeroga cu spaimă, crezând că simte apăsarea unui blestem. La fel ca şi la naştere, ea nu îşi va fi aflat pace nici cu oamenii, nici cu zeii. Această nelinişte religioasă va apăsa asupra destinului ei”[761].

162. „Istoricizarea” miturilor indo-europene

Tradiţia relatează popularea Oraşului cu păstorii din regiune şi apoi cu proscrişii şi vagabonzii din Latium. Pentru a avea femei, Romulus s-a folosit de un vicleşug: în timpul unei sărbători care strânsese mult popor din cetăţile vecine, tovarăşii săi s-au năpustit asupra tinerelor sabine şi le-au dus la casele lor. Războiul care a izbucnit între sabini şi romani s-a prelungit fără niciun rezultat militar, până în momentul când femeile s-au interpus între rudele lor şi răpitori, împăcarea a determinat că nenumăraţi sabini să se instaleze în cetate. După ce i-a organizat Romei structura politică, creând senatul şi adunarea poporului, Romulus a dispărut în timpul unei furtuni violente şi poporul l-a proclamat zeu.

În pofida fratricidului său, figura lui Romulus a devenit şi a rămas exemplară în conştiinţa romanilor: el a fost întemeietorul şi legislatorul, războinicul şi preotul, în acelaşi timp. Cu privire la succesorii săi, tradiţiile converg şi se acordă. Primul, sabinul Numa, s-a consacrat

760 Cf. J. Puhvel, op. cit., pp. 153 sq.; Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Crcation", pp. 137 sq.

761 Pierte Grimal, La civilization romaine, p. 27. Horaţiu evocă consecinţele fratricidului originar, în Epoda VII, 17-20.

organizării instituţiilor religioase; el s-a remarcat mai ales prin veneraţia sa pentru *Fides Publică*, Buna-Credinţă, zeiţă care călăuzeşte atât raporturile dintre indivizi, cât şi relaţiile între etnii. Dintre regii care i-au succedat, cel mai faimos a fost al şaselea, Servius Tullius; numele lui se leagă de reorganizarea societăţii romane, de reformele administrative şi de mărirea Oraşului.

S-a discutat îndelung veridicitatea acestei tradiţii, care povesteşte atâtea evenimente fabuloase, de la întemeierea Romei până la răsturnarea ultimului rege, etruscul Tarquinius Superbus, şi inaugurarea Republicii. Foarte probabil, amintirea unui anumit număr de personaje şi de evenimente istorice, deja modificate de pulsiunile memoriei colective, au fost interpretate şi organizate conform unei concepţii istoriografice aparte. Georges Dumézil a arătat în ce sens au istoricizat romanii marile teme ale mitologiei indo-europene (cf. 63); în asemenea măsură încât s-a putut spune că cea mai veche mitologie romană, aceea de dinainte de influenţele etrusce şi greceşti, se află camuflată în primele cărţi ale lui Titus Livius.

Astfel, în legătură cu războiul dintre români şi sabini, Dumézil remarcă uimitoarea simetrie cu un episod central al mitologiei scandinave, anume conflictul dintre două noroade de zei, Asenii şi Vanii. Primii sunt grupaţi în jurul lui Othin şi al lui Thŏrr. Othin, căpetenia lor este zeul-rege magician; Thōrr, zeul ciocanului, este marele luptător al cerului. Dimpotrivă, Vanii sunt zeii fecundităţii şi ai bogăţiei. Atacaţi de către Aseni, Vanii rezistă; dar, după cum spune Snorri Sturlusson, „când o tabără, când cealaltă avea victoria14. Obosiţi de această costisitoare alternanţă de semisuccese, Asenii şi Vanii fac pace: principalii zei Vani se instalează în lăcaşul Asenilor, completând astfel, prin fecunditatea şi bogăţia pe care ei le reprezintă, ceata zeilor grupaţi în jurul lui Othin. Astfel se desăvârşeşte fuziunea celor două popoare de zei, şi niciodată nu va mai fi vreun alt conflict între Aseni şi Vani (174).

Georges Dumézil subliniază analogiile cu războiul dintre români şi sabini. Pe de o parte, Romulus, fiu al lui Marte şi protejat al lui Iupiter, şi tovarăşii săi, războinici de temut, dar săraci şi lipsiţi de femei; pe de altă parte, Tatius şi sabinii, însemnaţi prin bogăţie şi fecunditate (căci ei posedau femei). Aceste două tabere sunt, în fond, complementare. Războiul nu se termină ca urmare a unei victorii, ci graţie iniţiativei soţiilor. Împăcaţi, sabinii hotărăsc să se unească cu tovarăşii lui Romulus, aducându-le acestora bogăţia. Cei doi regi, deveniţi tovarăşi, instituie cultele: Romulus pentru Iupiter unicul, Tatius zeilor legaţi de pământ şi de rodnicie, printre care figurează Quirinus. „Niciodată, nici sub această domnie, nici mai târziu, nu s-a mai auzit vorbindu-se despre neînţelegerea dintre componenta sabină şi componenta latină, albană, romuleană a Romei. Societatea este desăvârşit aşezată.” 6

Desigur, e posibil, aşa după cum cred numeroşi savanţi, ca acest război, urmat de o reconciliere, să oglindească o anumită realitate istorică, şi anume fuziunea dintre „autohtoni” şi cuceritorii indo-europeni[762]. Dar este semnificativ că „evenimentele istorice” au fost regândite şi organizate potrivit cu o schemă mitologică proprie societăţilor indo-europene. Surprinzătoarea simetrie dintre un episod mitologic scandinav şi o legendă istorică romană îşi relevă semnificaţia ei profundă când se examinează ansamblul moştenirii indo-europene la Roma. Amintim mai întâi că cea mai veche triadă romană – Iupiter, Marte, Quirinus – exprimă ideologia tripartită atestată la alte popoare indo-europene, adică: funcţia suveranităţii magice şi juridice (Iupiter; Varuna şi Mitra; Othin), funcţia zeilor forţei războinice (Marte, Indra, Thõrr) şi, în sfârşit, aceea a divinităţilor fecundităţii şi prosperităţii economice (Quirinus, gemenii Nasatya, Freyr). Această triadă funcţională constituie modelul ideal al diviziunii tripartite a

762 Dar ar fi imprudent să eăutăm a identifica componentele etnice după riturile funerare, atribuind înhumarea sabinilor şi incinerarea latinilor; cf. H. Müller-Karpe, citat de G. Dumézil, Rel. rom. arch., p. 10.

societăţilor indo-europene în trei clase: preoţi, războinici şi crescători de vite-agricultori (*brahmana*, *kşatriya* şi *vaiêya*, pentru a nu cita decât exemplul indian; cf. 63). La Roma, tripartiţia socială a fost dislocată destul de devreme; dar se poate descifra memoria tradiţiei legendare a celor trei triburi.

Totuşi, esenţialul moştenirii indo-europene s-a păstrat într-o formă puternic istoricizată. Cele două tendinţe complementare ale primei funcţii – suveranitate magică şi suveranitate juridică, ilustrate de perechea Varuna-Mitra – se regăsesc la cei doi întemeietori ai Romei: Romulus şi Tatius. Primul, semizeul violent, este protejatul lui Iupiter Feretrius; al doilea, măsurat şi înţelept, instituitor de *sacrã* şi *leges*, este devotul lui Fides Publica. Ei sunt urmaţi de regele exclusiv războinic, Tullus Hostilius şi de Ancus Marcius, sub domnia căruia Oraşul se deschide belşugului şi comerţului la mare distanţă[763]. Pe scurt, reprezentanţii divini ai celor trei funcţii s-au metamorfozat în „personaje istorice” şi anume în seria primilor regi ai Romei. Formula ierarhică originară – tripartiţia divină – a fost exprimată în termeni temporali, ca o succesiune cronologică.

Georges Dumézil a scos în evidenţă şi alte exemple de istoricizare a miturilor indo-europene la Roma. Amintim victoria celui de al treilea Horaţiu asupra celor trei Curiaţi, care transpune victoria lui Indra şi Trita asupra Tricefalului. Sau legenda celor doi mutilaţi, Cocles şi Scaevola („Ciclopul” şi „Stângaciul”) şi paralela sa în perechea zeului Chior şi a zeului Ciung al scandinavilor, adică Othin şi Thõrr[764].

Rezultatul acestor cercetări comparative au o consecinţă importantă. Ele arată mai întâi că originile religiei române nu trebuie căutate în credinţele de tip

763 Vezi, dintre ultimele lucrări, G. Dumézil, Mythe et '.popie, I, pp. 271 sq.; III, pp. 211 sq.

764 G. Dumézil, La religion romaine archaïque, p. 90, cu trimiterile la lucrările anterioare.

„primitiv”[765], căci ideologia religioasă indo-europeană era încă activă în perioada formării poporului român. Această moştenire cuprindea nu numai o mitologie şi o tehnică religioasă specifice, ci şi o teologie coerentă şi clar formulată: e de ajuns să se citească analizele pe care Dumézil le face termenilor de *maiestas*, *gravitas*, *moş*, *augur*, *augustus* etc.[766].

„Istoricizarea” temelor mitologice şi a scenariilor mitico-religioase indo-europene este importantă şi din altă pricină. Acest proces dezvăluie una din trăsăturile caracteristice ale geniului religios roman, anume tendinţa să ametafizică şi vocaţia sa „realistă”. Într-adevăr, ne frapează interesul pasionat, *religios* al romanilor faţă de realităţile imediate ale vieţii cosmice şi ale istoriei, importanţa considerabilă pe care o acordă ei fenomenelor insolite (considerate drept tot atâtea prevestiri) şi, mai ales, încrederea lor gravă în puterile riturilor.

Pe scurt, supravieţuirea moştenirii mitologice indo-europene, camuflată în cea mai străveche istorie a Cetăţii, constituie prin ea însăşi o *creaţie religioasă susceptibilă de a ne dezvălui structura specifica a religiozităţii romane*.

163. Caracterele specifice ale religiozităţii romane

Dispoziţia ametafizică şi interesul foarte viu (de natură religioasă!) pentru *realităţile imediate*, cosmice şi istorice se dezvăluie de timpuriu în atitudinea romanilor faţă de anomalii, accidente sau inovaţii. Pentru romani, ca şi pentru societăţile rurale în general, norma ideală se

765 Demers ilustrat mai ales de către H. J. Rose, care identifica numen cu mana, neglijând faptul că „timp de secole numen n-a fost decât numen dei, voinţa exprimată de cutare zeu" (G. Dumézil, La rel. rom. arch., p. 47).

766 Cf. Idées romaines, pp. 31-152. Desigur, alături de acest sistem general de explicare teoretică şi totodată de stăpânire empirică a lumii, existau numeroase credinţe şi figuri divine de origine străină; dar în perioada genezei poporului roman această moştenire religioasă alogenă afecta mai ales straturile rurale.

manifesta în regularitatea ciclului anual, în desfăşurarea ordonată a anotimpurilor. Orice inovaţie radicală echivala cu o atingere adusă normei: în ultimă instanţă, ea presupunea riscul unei reîntoarceri la haos (cf. O concepţie similară în Egiptul antic, 25). Tot astfel, orice anomalie – minuni, fenomene insolite (naşteri monstruoase, ploi cu pietre etc.) – denunţa o criză în raporturile dintre zei şi oameni. Minunile proclamau nemulţumirea, ba chiar mânia zeilor. Fenomenele aberante echivalau cu nişte manifestări enigmatice ale zeilor; dintr-un anumit punct de vedere, ele constituiau „teofanii negative".

Iahve, şi el, îşi vestea intenţiile prin intermediul fenomenelor cosmice şi al evenimentelor istorice: profeţii nu încetau să le comenteze, subliniind ameninţările teribile pe care le anunţau (cf. 116 sq.). Pentru romani, semnificaţia precisă a minunilor nu era evidentă; ea trebuia să fie descifrată de către profesionişti cultului. Aceasta explică importanţa considerabilă a tehnicilor divinatorii şi respectul, amestecat cu teamă, de care se bucurau haruspiciile etrusce şi, mai târziu, *Cărţile Sibiline* şi alte culegeri oraculare. Divinaţia consta în interpretarea prevestirilor văzute (*auspicia*) sau auzite (*omina*). Numai magistraţii şi şefii militari erau autorizaţi să le explice. Dar romanii îşi rezervaseră dreptul de a refuza prevestirile (cf., *inter alia*, Cicero, *De divinatione*, 1,29). Cutare consul, care era şi augur, poruncea să fie transportat în litieră închisă, pentru a putea ignora semnele, care ar fi putut să-i contrarieze planurile (*De divinatione*, II, 77). O dată descifrată semnificaţia minunii, se făcea apel la lustraţii şi la alte rituri de purificare; căci aceste „teofanii negative" denunţaseră prezenţa unei murdăriri şi aceasta trebuia cu grijă îndepărtată.

La prima vedere, teama nemăsurată de minuni şi de maculări ar putea fi interpretată ca o spaimă născută de superstiţie. Era vorbă însă de un tip particular de experienţă religioasă. Căci prin intermediul unor atari manifestări insolite se angajează dialogul dintre zei şi oameni. Această atitudine în faţa sacrului este consecinţa

directă a valorizării religioase a realităţilor naturale, a activităţilor umne şi a evenimentelor istorice, pe scurt a *concretului*, a *particularului* şi a *imediatului*. Proliferarea riturilor constituie un alt aspect al acestui comportament. Întrucât voinţa divină se manifestă *hâc et nune*, într-o serie nelimitată de semne şi de incidente insolite, e important de ştiut care ritual va fi mai eficace. Nevoia de a recunoaşte, în amănunt, manifestările specifice tuturor entităţilor divine a încurajat un proces destul de complex de personificare. Multiplele epifanii ale unei divinităţi, ca şi funcţiile sale diferite, tind să se distingă ca „persoane" autonome.

În anumite cazuri, aceste personificări nu ajung să degaje o adevărată figură divină. Ele sunt evocate una după cealaltă, întotdeauna însă în grup. Astfel, de exemplu, activitatea agricolă se desfăşoară sub semnul unui anumit număr de entităţi, fiecare prezidând într-un moment particular – de la reîntoarcerea la pârloagă şi aratul cu brazde groase, până la secerişul recoltei, căratul şi înmagazinatul ei. La fel, cum aminteşte cu umor Sfântul Augustin (*De civitate Dei*, VII, 3) se invocau Vaticanus şi Fabulinus, pentru a-l ajuta pe noul-născut să scâncească şi să vorbească, Educa şi Polina, pentru a-l face să mănânce şi să bea, Abeona ca să-l înveţe să umble în picioare şi aşa mai departe. Dar aceste entităţi supranaturale sunt evocate doar în legătură cu muncile agricole şi în cultul privat. Ele sunt lipsite de o adevărată personalitate şi puterea lor nu depăşeşte zona limitată în cye acţionează[767]. Morfologic, aceste entităţi nu împărtăşesc condiţia zeilor.

Imaginaţia mitologică mediocră a românilor şi indiferenţa lor faţă de metafizică sunt compensate, vom vedea imediat, de interesul lor pasionat pentru concret, particular şi imediat. Geniul religios roman se distinge prin pragmatism, prin căutarea eficacităţii şi, mai ales, prin „sacralizarea" colectivităţilor organice: familie, *gens*, patrie. Celebra disciplină romană, fidelitatea faţă de

767 în plus, chiar în aceste zone limitate, aceste entităţi nu sunt importante; cf. G. Dumézil, Rel. rom., arch., pp. 52 sq.

angajamente (*fides*[768]), devotamentul faţă de Stat, prestigiul religios al Dreptului se traduc prin deprecierea persoanei umane: individul conta numai în măsura în care aparţinea grupului său. Abia mai târziu, sub influenţa filosofiei greceşti şi a cultelor orientale ale mântuirii, au descoperit romanii importanţa religioasă a persoanei; dar această descoperire, care va avea consecinţe considerabile (cf. 206), a afectat mai ales populaţia urbană.

Caracterul social al religiozităţii romane[769], şi în primul rând importanţa acordată raporturilor cu celălalt, sunt clar exprimate prin termenul *pietas.* În ciuda raporturilor sale cu verbul *piare* (a împăca, a şterge o pată, o prevestire rea etc.), *pietas* desemnează respectarea scrupuloasă a riturilor, dar şi respectul faţă de relaţiile naturale (adică, *orânduite potrivit normelor*) dintre fiinţele umane. Pentru un fiu, *pietas* consta în supunerea faţă de tatăl său; nesupunerea echivala cu un act monstruos, contrar ordinii naturale, şi cel vinovat trebuia să ispăşească această dezonoare cu moartea. Alături de *pietas* faţă de zei, există *pietas* faţă de membrii grupului de care aparţii, faţă de cetate şi, în sfârşit, faţă de toţi oamenii. „Dreptul ginţilor" (*jus gentium*) prescria îndatoririle faţă de străini, chiar. Această concepţie s-a desăvârşit „sub influenţa filosofiei elenice când s-a degajat cu limpezime ideea de *humanitas*, ideea că faptul însuşi de a aparţine spiţei umane constituie o adevărată înrudire asemănătoare cu aceea care lega pe membrii aceleiaşi *gens* sau aceleiaşi cetăţi şi crea o datorie de solidaritate, de prietenie sau cel puţin de respect"[770]. Ideologiile umanitariste din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea nu fac

768 Cu privire la fides, vezi G. Dumézil, Rel. rom. arch., p. 156, n. 3 (bibliografie recentă).

769 O tendinţă asemănătoare vom regăsi în efortul anumitor biserici creştine de a redeveni actuale pentru societatea desacralizată a secolului al XX-lea (vezi partea a M-a).

770 P. Gri mal, op. cit., p. 89. împotriva ipotezei „politice" a Iui K. Latte despre pietas (Römische Religionsgeschichte, pp. 236-239), vezi P. Boyancé, La religion de Virgile (1963), p. 58, şi G. Dumézil, Rel. rom. arch., p. 4()0.

decât să reia şi să elaboreze, deşi desacralizând-o, vechea concepţie romană de *pietas*.

164. Cultul casnic: Penaţii, Larii, Manii

Până la sfârşitul păgânismului, cultul casnic – condus de *pater familias* – îşi menţine autonomia şi importanţa alături de cultul public, săvârşit de profesioniştii care depind de stat. Spre deosebire de cultul public, care a fost mereu modificat, cultul domestic, practicat în jurul căminului, nu pare să se fi modificat sensibil de-a lungul a douăsprezece secole de istorie romană. E vorba, desigur, de un sistem de cult arhaic, căci e atestat şi la alte popoare indo-europene. Ca şi în India ariană, focul domestic constituia centrul cultului: i se ofereau sacrificii alimentare zilnice, flori de trei ori pe lună etc. Cultul se adresa Penaţilor şi Larilor, personificări mitico-rituale ale strămoşilor, şi lui *genius*, un fel de „dublu" care ocroteşte individul. Crizele declanşate de naştere, căsătorie şi moarte cereau rituri de trecere specifice, conduse de anumite spirite şi divinităţi minore. Am amintit mai sus de entităţile invocate în jurul nou-născutului. Ceremonia religioasă a căsătoriei se desfăşura sub auspiciile divinităţilor chtoniene şi domestice (Tellus, mai târziu Ceres etc.) şi a Iunonei, ca protectoare a legământului conjugal, şi comporta sacrificii şi ocoluri solemne în jurul căminului.

Riturile funerare, săvârşite în a nouă zi după îngropare sau înhumare, se prelungeau în cultul regulat al „strămoşilor morţi" (*divi parentes*) sau Manilor. Două sărbători le erau consacrate: *Parentalia*, care se ţinea în februarie, şi *Lemuria*, care avea loc în mai. În timpul primeia dintre ele, magistraţii nu-şi mai purtavj însemnele, templele erau închise, focurile se stingeau la altare şi nu se mai făceau nunţi (Ovidiu, *Faşti*, II, 533,557-567). Morţii se întorceau pe pământ, se hrăneau cu hrană de pe morminte (*ibid.*, n, 565-576). Dar ceea ce liniştea sufletele strămoşilor era mai ales *pietas* (*animas placare paternas*:

ibid., II, 533). Deoarece în calendarul roman februarie era ultima lună a anului, ea împărtăşea condiţia fluidă, „haotică”, ce caracterizează intervalele dintre două cicluri temporale. Normele erau suspendate, morţii puteau să se reîntoarcă pe pământ. Ritualul *Lupercalia* (165) avea loc tot în februarie: purificări colective care pregăteau înnoirea universală, simbolizată de Anul cel Nou (recrearea rituală a lumii)[771].

În timpul celor trei zile de *Lemuria* (9, 11 şi 13 mai), morţii (*lemures*; etimologie necunoscută) se întorceau şi vizitau casele urmaşilor lor. Pentru ca să-i împace şi să-i împiedice să răpească pe unii dintre cei vii, capul familiei lua seminţe negre de bob în gură, apoi, azvârlindu-le pe dată, rostea de nouă ori formula: „Mă răscumpăr, pe mine şi pe ai mei, cu bobul acesta”. Apoi, lovind cu zgomot puternic, ca să înspăimânte umbrele, un obiect de bronz, repeta de nouă ori: „Mani ai părinţilor mei, plecaţi!” (*ibid.*, V, 429-” 4). Recălăuzirea rituală a morţilor după vizitele lor periodice pe pământ este o ceremonie amplu răspândită în întreaga lume (cf. Sărbătorile *Anthesteria*, 123).

Amintim şi un alt rit în legătură cu Manii: *devoâio*. Titus Livius (VIII, 9-10) o descrie în amănunt *à propos* de o bătălie împotriva samniţilor. Văzându-şi legiunile gata să fie înfrânte, consulul Decius îşi „închină” viaţa sa pentru victorie. Sub conducerea unui pontif, el recită o formulă rituală, invocând un mare număr de zei, începând cu Ianus, Iupiter, Marte şi Quirinus, încheind cu zeii Mani şi zeiţa Tellus. O dată cu viaţa sa, Decius oferă Manilor şi Gliei armatele duşmane. Ritualul *devoâio* ilustrează o concepţie arhaică a sacrificiului uman că „omor creator”. Pe scurt, e vorba de un transfer ritual al vieţii celui sacrificat în folosul operaţiei de întreprins; în cazul lui Decius, victoria militară. E invocat aproape tot panteonul, dar ceea ce salvează armata romană este *ofrandă adusă Manilor* – adică autosacrificiul lui Decius şi jertfirea în masă a samniţilor.

771 Cf. M. Eliade, Le mythe de l'éternel retour, cap. II: „La rćgénération du Temps".

Nu cunoaştem cum îşi reprezentau vechii locuitori ai Latiumului regatul morţilor; acele concepţii care ni s-au transmis reflectă influenţa concepţiilor greacă şi etruscă. Foarte probabil, mitologia funerară arhaică a latinilor prelungea tradiţiile culturilor neolitice europene. De altfel, concepţiile despre lumea de dincolo împărtăşite de păturile rurale italice au fost destul de superficial modificate de către influenţele ulterioare, greceşti, etrusce şi elenistice. Dimpotrivă, Infernul evocat de Vergiliu în cântul VI din *Eneida*, simbolismul funerar al sarcofagelor din epoca imperială, concepţiile de origine orientală şi pitagoriciană ale imortalităţii celeste vor deveni extrem de populare începând din secolul I î.Hr. La Roma şi în alte oraşe ale Imperiului.

165. Sacerdoţi, auguri şi confrerii religioase

Cultul public, sub controlul statului, era săvârşit de un anumit număr de oficianţi şi de confrerii religioase. În timpul monarhiei, regele deţinea primul rang în ierarhia sacerdotală: el era *Rex sacrorum* („rege al sacrului”). Din nefericire, nu se cunosc bine serviciile aşa cum erau celebrate. Se ştie totuşi că în *Regia*, „casa regelui”, se practicau trei categorii de rituri, destinate lui Iupiter (sau Iunonei sau lui Ianus), lui Marte şi unei zeiţe a belşugului agrar, Ops Consina. Astfel, remarcă Dumézil[772], pe bună dreptate, casa regelui era locul de întâlnire, şi regele agentul sintezei celor trei funcţiuni fundamentale, pe care, aşa cum vom vedea, *flamines majores* le administrau separat. E permis să presupunem că, încă din epoca preromană, *rex* era înconjurat de un corp sacerdotal, tot aşa cum *rãjan*-ul vedic avea capelanul său propriu (*purohita*) şi r/-ul irlandez druizii săi. Dar religia romană se caracterizează printr-o tendinţă de fărâmiţare şi specializare. Spre deosebire de India vedică şi celţi, unde sacerdoţii se puteau schimba între ei şi, prin urmare,

772 Religion romaine archaXque, p. 576; a se vedea, de asemenea, ibid., pp. 184-185.

puteau să celebreze orice ceremonie, la Roma fiecare preot, fiecare colegiu, fiecare confrerie îşi avea competenţa sa specifică[773].

După *rex* veneau, în ierarhia sacerdotală, cei 15 *flamines*, în primul rând *flamines majores*: cei ai lui Iupiter (*flamines Dialis*), ai lui Marte şi ai lui Quirinus. Numele lor se apropie de sanscritul *brahman*, dar flaminii nu formau o castă; în plus, ei nu constituiau nici măcar un colegiu; fiecare flamin era autonom şi legat de o divinitate de la care îşi lua numele. Instituţia este, desigur, arhaică; flaminii se disting prin costumul lor ritual şi printr-un mare număr de interdicţii. Graţie pasiunii pentru antichităţi a lui Aullus Gellus se cunoaşte mai bine statutul lui *flamen Dialis*: acesta nu trebuia să se îndepărteze de Roma şi nu trebuia să poarte niciun nod în îmbrăcăminte sau asupra sa (dacă un om în lanţuri îi pătrundea în casă, preotul trebuia să îl elibereze); nu trebuia să apară gol în aer liber, nici să vadă armate, nici să călărească; trebuia să evite atingeri care l-ar fi putut murdări, contactul cu morţii sau cu ceea ce evocă moartea etc. (*Noctes Atticae*, X, 15; cf. Plutarh, *Quest. Rom.*, HI).

Pentru flaminii lui Marte şi Quirinus, obligaţiile şi interdicţiile erau mai puţin severe. Nu suntem direct informaţi în legătură cu serviciul de cult al lui *flamen Martialis*, dar e probabil că el opera în cadrul sacrificiului calului, oferit lui Marte la 15 octombrie. Cât despre *flamen Quirinalis*, el oficia în cursul a trei ceremonii; primele două (sărbătorile *Consualia* de vară, la 21 august, şi *Robigalia*, la 25 aprilie) erau cu siguranţă în legătură cu grânele[774].

Se cunoaşte prea puţin originea colegiului pontifical. După o informaţie a lui Cicero (*De domo*, 135 şi *Har. Resp.*, 12) se poate deduce că colegiul număra, în afară de *Ponâifices*, pe *Rex sacrorum* şi pe *flamines majores*.

---

773 Ibid., p. 571.

774 Ibid., pp. 166 sq., 225-239; 168 sq., 277-280. Cei doisprezece flamines minores reprezentau divinităţi căzute în desuetudine în epoca clasică: Volcanus, Voltumus, Palatua, Carmen ta, Flora, Pomona etc.

Contrar opiniei lui Kurt Latte[775], Dumézil a arătat vechimea acestei instituţii. Alături de *flamen Dialis*, *Pontifex* reprezenta, în suita sacră a lui *rex*, o funcţie complementară. Flaminii îşi săvârşeau slujbele întrucâtva „în afara istoriei"; ei efectuau în mod regulat ceremoniile prescrise, dar nu aveau puterea de a interpreta, nici de a rezolva situaţiile noi. În ciuda intimităţii sale cu zeii celeşti, *flamen Dialis* nu traducea voinţa Cerului; acest lucru cădea în responsabilitatea augurilor. Dimpotrivă, colegiul pontifical, mai precis *Pontifex Maximus*, pe care ceilalţi mai mult îl completau, dispunea şi de libertate şi de iniţiativă. El era prezent la întâlnirile la care se hotărau actele religioase, el asigura cultele fără titulari şi controla sărbătorile. În timpul Republicii, *Pontifex Maximus* e acela care îi consacră pe flaminii cei mari şi vestalele, asupra cărora are puteri disciplinare, şi acestora din urmă el le este sfătuitor, şi adesea reprezentant[776]. E deci probabil că instituţia flaminilor mari şi aceea a lui *Pontifex* nu sunt o creaţie a Romei regale; „că statutul rigid al primilor şi libertatea celui de-al doilea nu trebuie să ni le explicăm prin creaţii succesive, prin evoluţii, ci corespund unor definiri şi unor funcţiuni deosebite, preromane, care se mai străvăd încă în numele lor; că, în sfârşit, era natural ca cea mai mare parte a moştenirii religioase a funcţiei regale să treacă în seama lui *Pontifex*"[777].

Cele şase vestale aparţineau Colegiului pontifical. Alese între vârsta de şase şi zece ani, de către Marele Pontif, vestalele erau consacrate pentru o durată de 30 de ani. Ele păzeau salvarea poporului român şi întreţineau focul Cetăţii, pe care nu-l lăsau să se stingă niciodată. Puterea religioasă a vestalelor depindea de virginitatea lor: dacă o vestală încălca regula castităţii, ea era închisă

---

775 Acest autor presupune o revoluţie care „a adus în fruntea organizării religioase a Romei pe marele pontif şi colegiul care îi era subordonat" (Römische Religionsgeschichte, p. 195). A se vedea critica lui G. Dumézil, op. cit., pp. 116 sq.

776 G. Dumézil, op. cit., p. 574.

777 Ibid., p. 576.

de vie într-un mormânt subteran şi partenerul ei era ucis în chinuri. După cum observă G. Dumézil, este vorba de un tip sacerdotal destul de original, „căruia nu i s-au putut găsi multe paralele etnografice” (p. 576).

Colegiul augurilor era tot atât de vechi şi tot atât de independent ca şi colegiul pontifical. Dar secretul disciplinei a fost bine păstrat. Se ştie numai că *augurul* nu era chemat să ghicească viitorul. Rolul său se limita la a descoperi dacă cutare sau cutare proiect (alegerea unui loc de cult sau a unui funcţionar religios etc.) era *fâs*. El cerea zeului: *„Şi fas est*... trimite-mi cutare semn!” Totuşi, deja la sfârşitul regalităţii, romanii încep să consulte alţi specialişti, autohtoni sau străini (167). Cu timpul, se introduc la Roma anumite tehnici divinatorii de origine grecească sau etruscă. Metoda haruspiciilor (care constă în examinarea măruntaielor victimelor) era în întregime împrumutată de la etrusci.[778]

Alături de aceste colegii, cultul public cuprindea numeroase grupuri închise sau „sodalităţi” (de la *sodalis* – tovarăş), fiecare specializat într-o tehnică religioasă aparte. Cei douăzeci de *fetiales* sacralizau declaraţiile de război şi tratatele de pace. *Sălii*, „dansatorii” lui Marte şi ai lui Quirinus, fiecare grup numărând câte doisprezece membri, operau în martie şi în octombrie, când era vreo trecere de la pace la război, sau viceversa. *Fratres Arvales* ocroteau câmpurile cultivate. Confreria *lupercilor* sărbătorea, la 15 februarie, sărbătorile *Lupercalia*. Ritul se încadra în ceremoniile specifice perioadei de criză declanşată de sfârşitul anului (cf. 12, 22)[779]. După jertfirea unui ţap în peştera *Lupanar*, lupercii, goi, cu excepţia unei

778 în ce priveşte activitatea oraculară, implicând inspiraţia directă de la un zeu, ea era suspectă prin simplul fapt că scăpa controlului statului. Culegerea cunoscută sub numele de Cărţile Sibiline a trebuit să fie acceptată pentm că se credea că ea conţine secretele viitorului Romei. Dar ea era păstrată cu străşnicie de către preoţi şi se consulta numai în caz de extremă primejdie.

779 Februum, care a dat numele lunii februarius, e tradus de Varron (De lingiia latina, VI, 13).purgamentum "; verbul februare înseamnă „a purifica".

bucăţi de piele de capră cu care îşi acopereau coapsele, îşi începeau cursa purificatoare împrejurul Palatinului. Alergând fără încetare, ei îi loveau pe trecători cu fâşii din piele de ţap. Femeile se ofereau loviturilor lor pentru ca să dobândească fecunditate (Plutarh, *Romulus*, 21,11-12 etc.). Riturile erau purificatoare şi fecundatoare, ca şi numeroase alte ceremonii de Anul Nou. E vorba, desigur, de un ritual arhaic complex, comportând totodată urmele unei iniţieri de tip *Männerbund*; dar semnificaţia scenariului pare să fi fost uitată înainte de perioada Republicii.

În cultul public, ca şi în cultul privat, sacrificiul consta în ofrandă alimentară: prima recoltă de cereale, de struguri, de must şi mai ales de victime animale (bovine, ovine, porcine şi, la Idele lui octombrie, calul). Cu excepţia sacrificiului calului din octombrie, sacrificarea victimelor animale urma acelaşi scenariu. Libaţii preliminare aveau loc deasupra unui cămin portativ (*foculus*), reprezentând *foculus*-ul sacrificatorului, şi situat în faţa templului, alături de altar. Apoi, sacrificantul jertfea simbolic victima, trecându-i cuţitul sacrificial peste spinare, de la cap până la coadă. Iniţial, el dobora animalul, dar, în ritualul clasic, preoţii (*victimarii*) săvârşeau aceasta. Partea rezervată zeilor – ficatul, plămânii, inima şi alte câteva bucăţi – era arsă pe altar. Carnea era consumată de către sacrificator şi ai săi, în cultul privat; de către sacerdoţi, în sacrificiile pentru stat.

166. Iupiter, Marte, Quirinus şi triada capitolină

Spre deosebire de greci, care îşi organizaseră de timpuriu un panteon bine articulat, romanii nu dispuneau la începutul epocii istorice decât de o singură grupare ierarhică de zei, anume triada arhaică Iupiter, Marte, Quirinus, completată de către Ianus şi Vesta. În calitate de zeu-patron al „începuturilor”, Ianus a fost situat în capul listei şi Vesta, protectoarea oraşului, către sfârşit. Izvoarele literare vorbesc totuşi de un anumit număr de

divinităţi, aborigene sau împrumutate de la greci şi etrusci. Dar nici clasificarea, nici ierarhia acestor zei şi zeiţe nu era hotărâtă[780]. Anumiţi autori distingeau pe *di indigetes* şi *di novensiles*, primii zei naţionali (*patrii*), cei din categoria a doua, zei primiţi ulterior (Varro, *De lingua latină*, V, 74; Vergiliu, *Georg.*, 1,498). Mai preţioasă este suita de zei cărora li se aducea *devotio* transmisă de Titus Livius: cei patru mari zei (Ianus, Iupiter, Marte, Quirinus) erau urmaţi de Bellona şi de Lari (patroni ai războiului şi ai solului), de *divi novensiles* şi *di indigetes*, în sfârşit, de zeii Mani şi de Tellus (164).

În orice caz, nu ne putem îndoi de caracterul arhaic al triadei Iupiter, Marte, Quirinus. Statutul şi funcţiile celor trei *flamines majores* indică structura zeilor cărora ei le dedicau cultul. Iupiter[781]este prin excelenţă zeul suveran, celest şi fulgurant, sursă a sacrului şi regent al Justiţiei, garant al fecundităţii universale şi cosmocrator, deşi nu guvernează asupra războiului. Acesta este domeniul lui Marte (Mavors, Mamers), care reprezintă la toţi italicii zeul luptei. Câteodată Marte este asociat şi cu rituri paşnice; dar este vorba despre un fenomen destul de cunoscut în istoria religiilor: tendinţa totalitară, „imperialistă” a anumitor zei de a depăşi sfera lor de activitate. Lucrul se verifică mai ales în cazul lui Quirinus[782]. Totuşi, după cum am văzut (165), *flamen Quirinalis* intervine doar în trei ceremonii toate în legătură cu grânele. În plus, din punct de vedere etimologic, Quirinus e în relaţie cu comunitatea de *vâri*, adunarea (*convirites*) poporului român; pe scurt el reprezintă „funcţia a treia” în diviziunea tripartită indo-europeană. Dar, la Roma, ca şi în altă parte, a treia funcţie a suferit o

780 Varro îi împărţea în certi (= determinaţi) şi incerţi şi distingea douăzeci de zei principali, selecţi; cf. Augustin, Civ.dei, VII, 2.

781 Numele se regăseşte în oscă, umbriană şi în dialectele latine.

782 Acest zeu se regăseşte câteodată grupat cu Marş Gradivus: amândoi au scuturi sacre (ancilia, Titus Livius, V, 52); Romulus, fiul lui Marte, reprezentând regalitatea magică şi războinică, este asimilat, după moartea sa, lui Quirinus.

fărâmiţare destul de pronunţată, care se poate explica prin plurivalenţa şi dinamismul acestei funcţii.

Cât despre Ianus şi Vesta, asocierea lor la triada arhaică prelungeşte probabil o tradiţie indo-europeană. După Varro, lui Ianus îi aparţin *prima*, lui Iupiter *summa*. Iupiter este deci *rex*, căci *prima* sunt subordonaţi lui *summa*, unii având întâietate numai în ordinea temporală, ceilalţi în *dignitas*[783]. Spaţial, Ianus locuieşte în pragul caselor şi la porţi. În ciclul vremii, el este acela care guvernează „începuturile anului". Tot astfel, în timpul istoric, Ianus reprezintă începutul: el a fost primul rege în Latium şi suveranul unei vârste de aur, când oamenii şi zeii trăiau împreună (Ovidiu, *Faşti*, 1,247-248)[784]. El este imaginat *bifrons*, pentru că „orice trecere presupune două locuri, două stări, cel din care pleci şi cel în care pătrunzi" (G. Dumézil, p. 337). Arhaismul său e în afară de orice îndoială, căci indo-iranienii şi scandinavii cunosc şi ei „zei primi".

Numele Vesta derivă de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde"; flacăra perpetuă a lui *ignis Vestae* constituie căminul Romei. Faptul că spre deosebire de sanctuarul Vestei, care era rotund, toate celelalte temple erau pătrate se explică, după cum a arătat G. Dumézil, prin doctrina indiană a simbolismului Pământului şi Cerului. Templele trebuiau inaugurate şi orientate în raport cu cele patru direcţii celeste; dar casa Vestei nu trebuia inaugurată, pentru că întreaga putere a zeiţei este pe pământ; sanctuarul său este o *aedes sacră*, nu un *templum*[785]. Vesta nu era reprezentată prin imagini, era de ajuns focul, care o figură (*Faşti*, VI, 299). Încă o

---

783 Varro, citat de Sfântul Augustin, Civ. dei, VII, 9, I; vezi comentariul lui G. Dumézil, Rel. rom., p. 333.

784 Tot astfel, Ianus prezidează anumite începuturi naturale: el asigură conceperea embrionului, el este considerat că a întemeiat religia, a construit primele temple, a instituit Saturnalia etc.; vezi izvoarele citate de G. Dumézil, op. cit.. p. 337.

785 Cf. G. Dumézil, p. 323; tot astfel, în Iran, Atar (= Focul) era la sfârşitul şirului de Ameša Spenta.

dovadă a arhaismului şi conservatorismului, căci absenţa imaginilor era, la început, o caracteristică a tuturor divinităţilor romane.

În timpul dominaţiei etrusce, vechea triadă Iupiter, Marte, Quirinus îşi pierde actualitatea; ea este înlocuită prin triada Iupiter, Iunona, Minerva, instituită în timpul Tarquinilor. Influenţa etrusco-latină, comportând, de altfel, unele elemente greceşti, este evidentă. Divinităţile au acum statui. Iupiter Optimus Maximus, cum va fi numit de acum înainte, este prezentat romanilor sub forma etruscizată a lui Zeus grec. Cultul său suferă modificări. În plus, triumful acordat de Senat generalului victorios se desfăşoară sub semnul lui Iupiter. În timpul ceremoniei, cel triumfător devine dublul lui Iupiter: el înaintează în car, încununat cu lauri, în îmbrăcămintea zeului[786]. Deşi Iunona şi Minerva sunt şi ele prezente în templul său, Iupiter este unicul stăpân; lui i se adresează legământul şi inscripţia consacratoare.

„Iunona, observă G. Dumézil, este cea mai importantă dintre zeiţele Romei, dar şi cea mai deconcertantă" (p. 299). Numele său, *Jŭnō*, derivă de la o rădăcină care exprimă „forţă vitală". Funcţiunile sale sunt multiple: ea prezidează mai multe sărbători în relaţie cu fecunditatea femeilor (ca Lucina, ea era invocată în ajutorul naşterilor), dar şi cu începutul lunilor calendaristice, „renaşterea" lunii etc. Totuşi, în Capitoliu, ea era *Regina*, titlu care reflectă o tradiţie destul de puternică pentru că a fost acceptat sub Republică. Pe scurt, Iunona se afla asociată cu cele trei funcţiuni ale ideologiei indo-europene: regalitatea sacră, forţa războinică, fecunditatea. G. Dumézil apropie această mulţi valenţă de o concepţie comună în India vedică şi în Iran, anume zeiţe care îşi asumă toate cele trei funcţii şi le conciliază, constituind astfel modelul femeii în societate[787].

---

786 Servius,/W Vergilii Eclogas, IV, 27. Pl\Haih,Aemilius Paulus, 32-34, descrie amănunţit celebrul triumf al lui Paulus Emilius după victoria de la Pydna (-168); cf. comentariul lui G. Dumézil, pp. 296-298.

787 Cf. G. Dumézil, op. cit., pp. 307 sq., analiza funcţiei lui Sarasvatĭ

În ce priveşte pe Minerva, ea era patroana artelor şi a meşteşugarilor. Numele este probabil italic (derivat din rădăcina indo-europeană *men* –, desemnând totalitatea activităţii spiritului); totuşi, romanii au primit-o prin etrusci. Dar încă în Etruria, *Menrva* (Minerva) reprezenta o adaptare a lui Pallas-Atena.

La urma urmelor, triada capitolină nu prelungeşte nicio tradiţie romană. Numai Iupiter reprezenta moştenirea indo-europeană. Asocierea Iunonei şi a Minervei a fost opera etruscilor. Pentru ei, de asemenea, triada divină juca un rol în ierarhia panteonului. Noi ştim, de exemplu, că ea prezida la întemeierea templelor (cf. Servius, ad *Aen.*, 1,422). Dar este aproape tot ceea ce ştim.

167. Etruscii: enigme şi ipoteze

Roma a fost confruntată de timpuriu cu lumea etruscă. Este totuşi dificil să precizăm influenţele reciproce ale culturilor lor. Documentele arheologice (morminte, fresce, statui, obiecte diverse) fac mărturia unei civilizaţii foarte dezvoltate, dar limba etruscă nu o cunoaştem. Pe de altă parte, niciun istoric al Antichităţii nu a prezentat religia, cultura şi istoria etruscilor, aşa cum se făcuse în cazul tracilor, celţilor sau germanilor. În plus, informaţiile esenţiale privind anumite aspecte ale religiei etrusce ne sunt date de către autorii latini abia începând din secolul I î.Hr., când moştenirea lor originară a suferit influenţe elenistice. În sfârşit, însăşi originea poporului etrusc este controversată, ceea ce reduce valoarea unor inducţii prin comparaţie.

După tradiţia transmisă de Herodot (1,94), etruscii descind din lidieni. Într-adevăr, originea asianică pare confirmată de câteva inscripţii descoperite la Lemnos. Dar formele culturale dezvoltate în Etniria nu reflectă realităţi asiatice. Ceea ce este un lucru sigur e simbioza timpurie realizată între cuceritorii veniţi de peste mare şi populaţiile aborigene instalate între Pad şi Tibru, adică

şi Anāhită.

regiunea care, în secolul al VI-lea, constituia Etruria. Civilizaţia etruscilor era, desigur, superioară: ei dispuneau de o flotă importantă, practicau comerţul, utilizau fierul şi clădeau oraşe fortificate. Organizarea lor politică de bază era federaţia cetăţilor; metropola număra douăsprezece. Or, populaţia acestor oraşe nu era decât în parte etruscă; restul era format din umbrieni, veneţi, liguri şi alte popoare italice.

Influenţele greceşti s-au făcut simţite destul de curând, atât în artă, cât şi în religie. Zeul etrusc Fufluns a fost reprezentat ca Dionysos, alături de Semla (Semele) şi de Areatha (Adriadna). Se întâlnesc Artumes (Artemis) şi Aplu (Apollon). Pe de altă parte, numeroase divinităţi etrusce autentice poartă nume latine sau falisce: Uni (Iuno), Nethuns (Neptunus), Maris (Marte), Satres (Saturnus). Numele eroului mitologic Mastarna (etr.: *maestrna*) derivă din latinescul *magister*. Asimilarea divinităţilor romane cu cele greceşti a avut ca model precedentul etrusc: Iuno, Minerva, Neptunus au devenit Hera, Atena, Poseidon, urmându-i pe zeii etrusci Uni, Menrva, Nethuns. Pe scurt, cultura şi mai cu seamă religia etruscă se caracterizează printr-o asimilare timpurie de elemente italice şi greceşti[788]. Este vorba, desigur, de o sinteză originală, căci geniul etrusc dezvoltă idei împrumutate potrivit vocaţiei sale proprii. Dar nu cunoaştem mitologia şi teologia etruscă. Cercetătorii nu îndrăznesc nici măcar să considere cazul lui Herele (Herakles) drept o excepţie; căci, în pofida eforturilor lui Jean Bayet, se ştie doar că el era extrem de popular în Etruria şi că poseda o mitologie originală, diferită de tradiţia grecească şi comportând în plus anumite elemente de origine orientală (Melkart)[789]. În ce priveşte teologia, ar

---

788 F. Altheim observă că moştenirea asiatică şi mediteraneană se lasă mai bine sesizată nu la începutul, ci la sfârşitul epocii etmsce; cf. A History of Roman Religion, p. 50; La religion romaine antique, p. 42.

789 J. Bayet, „Heraclès-Herclé dans le domaine etrusque" (în Les origines de l'Hercule romain, 1926, pp. 79-120); id., Herclé, étude critiaue des principaux monuments relatifs à l'Hercule étrusque

fi zadarnic să credem că ar putea fi reconstituită pornind de la unele informaţii târzii cu privire la „cărţile” etrusce. După cum vom vedea, aceste informaţii privesc aproape exclusiv tehnicile diverse de divinaţie.

În lipsa textelor, savanţii s-au concentrat asupra studiului amănunţit al materialului arheologic. Structura arhaică a cultului morţilor şi a zeiţelor chtoniene aminteşte de mormintele şi statuile din Malta, din Sicilia şi din Egeida (cf. 34). Necropolele – adevărate cetăţi ale morţilor – se ridicau alături de oraşele celor vii. Mormintele erau bogat înzestrate, mai ales cu arme pentru bărbaţi şi bijuterii pentru femei. Se practica sacrificiul uman, obicei care, mai târziu, a dat naştere luptelor de gladiatori. Inscripţiile funerare indică numai înrudirea în linie maternă a mortului. În vreme ce mormintele de bărbaţi erau împodobite cu un falus, cele ale femeilor aveau stele funerare în formă de casă. Femeia întruchipa însăşi casa, deci familia[790]. Blachofen vorbea despre „matriarhat”; ceea ce e sigur este locul de cinste al femeii în societatea etruscă. Femeile participau la ospeţe alături de bărbaţi. Autorii greci au remarcat surprinşi că soţiile etruscilor se bucurau de o libertate permisă, în Grecia, numai hetairelor. Într-adevăr, ele se arătau goale bărbaţilor şi frescele funerare le reprezintă în rochii transparente, încurajând, prin gesturi şi ţipete, lupta atleţilor goi[791].

La sfârşitul Republicii, romanii ştiau că religia etruscilor dispunea de „cărţi” al căror conţinut fusese transmis de către personaje supranaturale, nimfa Vegoia sau Tages. Potrivit legendei, acesta din urmă apărea, într-o zi, dintr-o brazdă; el avea înfăţişarea unui copil, dar înţelepciunea unui bătrân. Mulţimea care s-a adunat

(1926).

790 Faluşii funeiari apar începând cu secolul al IV-lea, în timp ce stelele în formă de casă sunt atestate mai de timpuriu. Etruscul menţiona prenumele tatălui şi numele de familie al mamei: „mama era considerată nu atât ca o personalitate individuală, ci mai cu seamă ca un membru al spiţei etruscului" (F. Altheim, La rel. rom. antique, p. 46; cf. A History of Rom. Rel., pp. 51 sq.).

791 F. Altheim, La rel. rom., p. 48; cf. A History..., pp. 61 sq.

repede în jurul lui Tages a avut grijă să aştearnă în scris învăţătura sa şi astfel a luat naştere *haruspicinae disciplina*[792]. Motivul mitic al revelării unei „cărţi sfinte” (sau cuprinzând doctrina secretă) de către o fiinţă supranaturală este atestat în Egipt şi Mesopotamia până în India medievală şi în Tibet. Acest *scenărio* devine popular mai ales în epoca elenistică. Epifania lui Tages ca *puer aeternus* aminteşte hermetismul (cf. 209), lucru care nu înseamnă însă, neapărat, o citire alchimică, deci târzie, a tradiţiei etrusce. Pentru scopul nostru, important este faptul că, la începutul secolului I î.Hr., despre etrusci se ştia că păstraseră în acele *libri* ale lor anumite revelaţii de ordin supranatural. În esenţă, aceste *libri* se lăsau clasificate în *libri fulgurales* (teoria fulgerelor), *libri rituales* (cărora li se asociau *acherontici*) şi *libri haruspicini* (completate cu *libri fatales*).

Doctrina fulgerelor, aşa cum o cunoaştem din expunerile lui Seneca şi Plinius[793], cuprindea un catalog care dădea pentru fiecare zi a anului semnificaţia tunetelor. Mai exact, cerul, divizat în şaisprezece părţi, constituia un limbaj virtual, actualizat de fenomenele meteorologice. Semnificaţia unui fulger era dată de partea cerului din care se pornea fulgerul, sau de cea în care şosea. Cele unsprezece tipuri deosebite de fulgere erau mânuite de zei diferiţi. Mesajul era deci de origine divină, deşi transmis într-un „limbaj secret” accesibil numai unor preoţi specializaţi, *haruspici*. S-au evidenţiat, pe bună dreptate, analogiile cu doctrina caldeană[794]. Dar în forma în care ne-a parvenit, teoria fulgerelor trădează anumite influenţe ale ştiinţei elenistice, de la *Meteorologica* lui Pseudo-Aristotel până la concepţiile „magilor caldeeni4140. Totuşi, în cele din urmă, aceste influenţe au

---

792 Cicero, De div., II, 51. Lydus precizează că grecii ü asimilau pe copilul Tages cu Hermes Chtonios.

793 Naturales questiones, II, 31^1 şi 47-51; Naturalis Historia, II, 137-146.

794 în ultima vreme de A. Piganiol, „Les étnisques, peuple d'Orient", pp. 330-342.

modificat mai ales limbajul, adaptându-l stilului unui *Zeitgeist* contemporan. Ideea fundamentală, şi anume omologia macrocosmos-microcosmos, este arhaică.

Tot astfel, haruspicina, adică interpretarea semnelor înscrise în măruntaiele victimelor, presupunea corespondenţa dintre cele trei planuri de referinţă: divin, cosmic, uman. Particularităţile diferitelor părţi ale organului indicau hotărârea zeilor şi, prin urmare, preziceau desfăşurarea iminentă a evenimentelor istorice. Modelul în bronz al unui ficat de oaie, descoperit la Piacenza în 1877, conţine un număr de linii trasate cu acul de gravat şi numele a vreo patruzeci de zei[795]. Modelul reprezintă atât structura lumii, cât şi rânduirea panteonului.

Doctrina omologiei macrocosmos-microcosmos ne informează totodată despre ceea ce s-ar putea numi concepţia etruscă asupra istoriei. După *librifatales*, viaţa omenească se desfăşoară în douăsprezece hebdomade; după cea de a douăsprezecea, oamenii „ies din propriul lor spirit” şi zeii nu le mai trimit niciun semn42. Tot astfel, popoarele şi statele, Etruria şi Roma, au un termen fixat de aceleaşi legi care călăuzesc Cosmosul. S-a vorbit despre pesimismul etruscilor, mai ales în legătură cu credinţa lor într-un riguros determinism cosmic şi existenţial. Dar este vorba de o concepţie arhaică, împărtăşită de numeroase societăţi tradiţionale: omul este în legătură cu ritmurile majore ale Creaţiei, căci toate modurile de existenţă – cosmic, istoric, uman – repetă, pe planul lor de referinţă specific, modelul exemplar revelat de traiectoria ciclică a Vieţii.

Este dificil să se poată reconstitui credinţele etrusce cu privire la moarte şi la existenţa de dincolo de mormânt. Începând din secolul al IV-lea, picturile tombale înfăţişează un Infern „diferit de cel grecesc, dar inspirat din el: mortul călătoreşte, pe cal sau în car; el este primit în lumea

795 Vârsta modelului e încă controversată; el datează probabil din secolele III sau II î.Hr. Asemănările cu hepatoscopia mesopotamiană sunt evidente; ele au fost întărite, probabil, de influenţe ulterioare.

cealaltă de către un grup de bărbaţi, probabil strămoşii săi; îl aşteaptă un ospăţ, prezidat de Hades şi Persephone, care se numesc aici *Eita* şi *Phersipnaï*. Pe de altă parte, picturile reprezintă o întreagă demonologie, care nu e de origine grecească. Protagonistul, Charun, în pofida numelui său grecesc, este o creaţie originală a mitologiei etrusce. „Nasul său încovoiat te face să te gândeşti la o pasăre de pradă, urechile sale sunt asemănătoare celor de cal, dinţii, pe care un rictus crud al buzelor îi dezgoleşte, toate acestea când le vezi pe monumente îţi evocă imaginea unui carnasier, gata să-şi sfâşie victimele””. După ce a doborât-o, Charun îşi întovărăşeşte victimă în drumul ei spre Infern. Dar rolul său încetează la intrarea în lumea de dincolo, unde, judecând după scenele pictate pe pereţii mormintelor, pe mort îl aşteaptă o postexistenţă bogată în plăceri.

Cele câteva fragmente din *Libri Acherontici* nu ne permit nicio apropiere cu *Cartea Morţilor* egipteană. Potrivit scriitorului creştin Arnobius (secolul IV): „în *Libri Acherontici*, Etruria promite că, prin sângele anumitor zei, sufletele vor ajunge divine şi se vor putea sustrage condiţiei muritoare” (*Adversus Nationes*, II, 62). Servius adaugă o informaţie importantă: ca urmare a anumitor sacrificii, sufletele se transformă în zei, care sunt caracterizaţi drept *anitnales* pentru a se aminti originea lor (ad *Aen.*, III, 168). Ar fi vorba deci de o zeificare dobândită ca urmare a unor ritualuri sângeroase, ceea ce se poate interpreta fie ca un indiciu al vechimii, fie ca un sacrificiu – sacrament comparabil cu iniţierea în Misterele lui Mithra (cf. 217). În orice caz, „divinizarea sufletelor” adaugă o dimensiune nouă eshatologiei etrusce.

Însă esenţa gândirii religioase etrusce scapă investigării. Prestigiul de care se bucurau, încă de la începuturi, la Roma, metodele lor de divinaţie, de *orientaţio* şi de construcţie a oraşelor şi edificiilor sacre, indică structura cosmologică a teologiei etruscilor şi pare să explice eforturile lor de a pătrunde enigma timpurilor istorice. Foarte probabil, aceste concepţii au contribuit la

maturizarea religiei romane.

168. Crize şi catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea război punic în – 496, la puţin timp după expulzarea ultimului rege etrusc şi instaurarea Republicii, s-a ridicat un templu, la picioarele Aventinului, consacrat unei triade noi: Ceres, Liber şi Liberă. Politica a jucat probabil un rol în întemeierea acestui cult menit acestor trei divinităţi patroane ale fecundităţii. Sanctuarul, un loc consacrat de multă vreme cultelor agrare, aparţinea reprezentanţilor plebei45. Etimologic, Ceres semnifică „Creşterea" în formă personificată. Existenţa unui *flamen Cerialis* şi caracterul particular al ritualurilor celebrate cu prilejul festivităţilor *Cerialia* (19 aprilie) confirmă arhaismul zeiţei. Cât priveşte Liber, numele său pare să derive din rădăcina indo-europeană *leudh*, al cărei sens este „cel care germinează, cel care asigură naşterea şi secerişul" 46. După Sfântul Augustin (C/v. *Dei*, VII, 3), perechea Liber-Libera favoriza procreerea şi fecunditatea universală, „eliberând" sămânţa în cursul împreunării sexuale (*ibid.*, VII, 9). În anumite locuri din Italia, sărbătoarea lor, *Liberalia* (17 martie), comporta elemente licenţioase: procesiunea unui falus, pe care cele mai caste

43 G. Dumézil, op. cit., pp. 676-677.

„F. De Ruyt, Charun, démon étrusque de la mort, pp. 146-147.

45 Potrivit tradiţiei, templul a fost rezultatul primei consultări a *Cdrţilor Sibiline*, dar este vorba de un anacronism.

46 E. Benveniste, „Liber et liberi"; G. Dumézil, op. cit., p. 383.

matroane romane trebuiau să-l încoroneze public, cuvinte obscene etc. (C/v. *Dei*, VII, 21). Dar foarte curând triada Ceres, Liber, Liberă a fost asimilată (*interpretatio graeca*!) trioului Demeter, Dionysos (Bachus) şi

Persephone (Proserpina)[796]. Devenit cunoscut sub numele de Bachus, Liber vă cunoaşte o carieră excepţională ca urmare a răspândirii cultului dionysiac (vezi, mai departe, p. 314).

Roma era familiarizată cu zeii greci încă din secolul al VI-lea, când era sub dominaţie etruscă. Dar, de la începutul Republicii, asistăm la o asimilare rapidă a divinităţilor greceşti, Dioscurii în – 499, Mercur în – 495, Apollon în – 431 (cu ocazia epidemiilor de ciumă; acesta a fost aşadar primul „zeu-vindecător" care a fost introdus). Venus, la origine substantiv comun, semnificând un farmec magic, a fost identificată cu Afrodita greacă: dar structura zeiţei s-a schimbat. Un proces similar caracterizează asimilarea divinităţilor latine şi italiote. Diana a fost primită de la albani şi omologată ulterior cu Artemis. În – 396, Iunona Regina, zeiţa patroană a Veilor, a fost invitată ceremonial să se stabilească la Roma. Într-un pasaj celebru, Titus Livius (V, 21, 3-22) descrie ritul de *evocaţio*: dictatorul Camillus s-a adresat zeiţei asediaţilor: „Pe tine, Iunona Regina, care ocroteşti acum Veii, te rog să ne urmezi pe noi învingătorii, în oraşul nostru care va fi în curând al tău, şi în care te va întâmpina un templu pe măsura măreţiei tale". Veii „nu ştiau că propriii lor ghicitori, precum şi oracolele străine ü abandonaseră, că zeii erau acum chemaţi să-şi împartă rămăşiţele lor pământeşti, şi că alţi zei evocaţi, din oraşul lor, prin rugăciuni, îi priveau deja din templele şi noile lăcaşuri ale inamicului: pe scurt că erau în ultima lor zi…".

Invazia celţilor, în primul sfert din secolul al IV-lea, întrerupsese contactele cu elenismul. Devastarea Romei (în jur de – 390) a fost atât de radicală, încât unii se gândiseră să părăsească pentru totdeauna ruinele şi să se stabilească la Veii. La fel ca în cazul Egiptului după invazia hiksoşilor (cf. 30), incendiul oraşului a zdruncinat profund încrederea romanilor în destinul lor istoric. Abia în – 295,

796 Cf. J. Bayct, „Les „Cerialia", altćration d'un culte latin par le mythe grec" (= Croyances et rites dans la Rome antique), în special pp. 109 sq.

după victoria de la Sentinum, Roma şi Italia s-au eliberat de suzeranitatea galeză. Comunicaţiile cu lumea greacă au fost restabilite şi romanii şi-au reluat politica de cucerire. Către sfârşitul secolului al m-lea, Roma era cea mai mare putere din Italia. De aici înainte, vicisitudinile politice vor avea repercusiuni, adesea destul de grave, asupra instituţiilor religioase tradiţionale. Pentru un popor înclinat să vadă în evenimentele istorice tot atâtea epifanii divine, victoriile sau dezastrele militare erau încărcate de semnificaţii religioase.

Când, la scurt timp după aceea, al doilea război punic punea în cumpănă însăşi existenţa statului român, religia a suferit o transformare profundă. Roma a făcut apel la toţi zeii, oricare ar fi fost originea lor. Haruspiciile şi *Cărţile Sibiline* revelau că pricinile dezastrelor militare se află în diferite greşeli de ordin ritual. Urmând indicaţiile *Cărţilor Sibiline*, Senatul a hotărât primele măsuri de salvare: sacrificii, lustraţii, ceremonii şi procesiuni neobişnuite, şi chiar sacrificii umane. Dezastrul de la Cannae (-216), amplificat ameninţător de mai multe semne şi minuni şi de incestul a două vestale, a determinat Senatul să-l trimită pe Fabius Pictor la Delfi pentru consultarea oracolului. La Roma, *Cărţile Sibiline* au prescris sacrificii umane: doi greci şi doi gali au fost îngropaţi de vii (Titus Livius, XXII, 57, 6)[797]. Este vorba, foarte probabil, de un rit de structură arhaică, „omorul creator”[798].

În sfârşit, în – 205-204, în ajunul victoriei împotriva

---

797 în ~ 226, tot ca urmare a unei consultări a Cărţilor Sibiline, o pereche de greci şi un gal au fost îngropaţi de vii, spre a îndepărta ameninţarea unei invazii galice (Plutarh, Marcellus, III, 4). Jertfe asemănătoare au avut loc la sfârşitul secolului al II-lea (Plutarh, Quest. Rom., 83). Sacrificiile umane au fost interzise de Senat în ~ 97.

798 Spre a-şi asigura victoria, Xerxes a îngropat de vii nouă bărbaţi şi nouă fete când şi-a îmbarcat armata spre Grecia. Se spune, pe de altă parte, că Temistocle, ca urmare a unui oracol, a sacrificat trei prizonieri tineri în ajunul bătăliei de la Salamina (Plutarh, Vita Them., XIII). în legătură cu această temă mitico-rituală, vezi M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 178 sq. [trad. românească, pp. 183 sq. — nota trad.].

lui Hanibal şi urmând sugestia *Cărţilor Sibiline*, Roma a introdus prima divinitate asiatică, *Cybele*, Marea Mamă de la Pessinonte (Titus Livius, XXIX, 10 sq.). Celebra piatră neagră care o reprezenta pe zeiţă a fost adusă din Pergam de o escadră romană. Solemn întâmpinată la Ostia, Cybele a fost instalată în templul rezervat ei de pe Palatin[799]. Totuşi, caracterul orgiac al cultului şi în primul rând prezenţa preoţilor eunuci contrastau prea puternic cu austeritatea romană. Senatul nu va întârzia să reglementeze cu grijă manifestările de cult. Sacrificiile au fost strict limitate la interiorul templelor, cu excepţia unei procesiuni anuale în care piatra sacră înfăţişând-o pe Cybele era dusă spre a fi spălată la râu. Cetăţenilor romani le era interzis să sacrifice după ritul anatolian. Personalul a fost restrâns la un singur preot, o preoteasă şi asistenţii lor; dar nici romanii, nici sclavii acestora nu aveau dreptul să exercite aceste funcţii. Cât priveşte cultul roman oficial, el era controlat de un pretor urban.

Totuşi, în – 204, Senatul a consimţit să se organizeze sodalităţi care se compuneau exclusiv din membri ai aristocraţiei; principala lor funcţie se reducea la banchete în onoarea Cybelei. Pe scurt, introducerea primei divinităţi asiatice a fost opera aristocraţiei. Patricienii considerau că Roma era chemată să joace un rol important în Orient. Dar prezenţa Cybelei n-a avut urmare. Invazia cultelor orientale va avea loc abia peste un secol. Desigur, după teribilele suferinţe şi spaima celui de-al doilea război punic Roma era puternic atrasă de divinităţile asiatice. Dar şi aici întâlnim ambiguitatea specific romană: necesitatea de a controla cultele străine şi teama de a nu pierde foloasele lor[800]. Totuşi, urmările acestor două războaie şi ale strălucitei victorii ce a urmat nu au putut fi evitate. Pe de o parte, un număr considerabil de refugiaţi din toate regiunile Italiei şi de sclavi străini s-au refugiat la Roma. Pe de altă parte, anumite pături ale populaţiei s-au detaşat

799 Trebuie amintit că, graţie legendei lui Enea, Cybele nu mai era o zeiţă străină.

800 Cf. Jean Bayet, Histoire... de la religion romaine, p. 154.

treptat de religia tradiţională. La Roma, ca şi în întreaga lume mediteraneană, cu începere din secolul al IV-lea, necesitatea unei experienţe religioase personale se revela tot mai urgentă. O asemenea experienţă religioasă era accesibilă mai ales în micile adunări şi în societăţile închise de tipul „religiilor de Mistere", altfel spus, în asociaţii secrete care scăpau controlului Statului. Din acest motiv, Senatul interzisese participarea cetăţenilor romani, şi chiar a sclavilor acestora, la cultul anatolian al Cybelei.

În – 186, autorităţile au descoperit, cu surpriză şi indignare, existenţa chiar la Roma a sărbătorilor *Bacchanalia*, adică a unor „mistere orgiace" nocturne. Cultul lui Dionysos cunoscuse o largă difuziune în lumea mediteraneană, mai ales în epoca elenistică (206). Ca urmare a întinderii dominaţiei române în Marea Grecie, asociaţiile ezoterice de *mysti* s-au răspândit în peninsulă, mai ales în Campania. Într-adevăr, o preoteasă vizionară, originară din Campania, introdusese la Roma un cult secret, modificat după indicaţiile ei proprii, şi comportând anumite rituri comparabile cu acelea din Mistere. În urma unei denunţări, făcută imediat publică de către consul, ancheta a revelat proporţiile cultului şi caracterul său orgiastic. Aderenţii, mai mulţi de 7 000, erau acuzaţi de multe abominaţiuni; nu numai că prestaseră jurăminte să nu spună nimic, dar practicau şi pederastia şi organizau asasinate ca să câştige averi. Riturile erau celebrate în cel mai mare secret. După Titus Livius (XXXIX, 13,12), bărbaţi cu spiritul parcă rătăcit şi agitându-şi trupul, rosteau cuvinte profetice; femeile, „cu părul despletit, asemeni bacchantelor", alergau până la Tibru, „agitând torţe înflăcărate" pe care le cufundau în apă şi le scoteau tot învăpăiate, „căci aveau în vârf sulf nestins amestecat cu var"[801].

---

801 Aderenţii erau acuzaţi că îi nimicesc în chip îngrozitor pe cei care refuzau să se asocieze crimelor şi desfrâului lor (ibid., 39,13,13). Pentru o analiză detaliată a textului lui Titus Livius şi despre un Senatus-Consultus din 186 cu privire la Bacchanalia. vezi Adrien Bmhl,

Unele acuzaţii amintesc clişeele folosite mai târziu în toate procesele de erezie şi de vrăjitorie. Promptitudinea şi severitatea anchetei, duritatea represiunii (câteva mii de execuţii în ţară) demonstrează caracterul politic al procesului. Autorităţile denunţă pericolul pe care îl reprezintă asociaţiile secrete, deci pericolul unui complot în stare să încerce o lovitură de stat. Fără îndoială, cultul bacchic nu a fost total abolit, dar fi s-a interzis cetăţenilor romani să participe la el. În plus, orice ceremonie bacchică, obligatoriu limitată la cinci membri, trebuia autorizată printr-o decizie a Senatului. Edificiile şi obiectele cultuale au fost distruse, în afară de acelea care cuprindeau „ceva sacru”.

Toate aceste măsuri izvorâte din panică arată cât de mult suspecta Senatul asociaţiile religioase care scăpau controlului său. Senatus-Consultul împotriva *Bacchanaliilor* nu trebuia niciodată să-şi piardă valabilitatea; trei secole mai târziu el slujea drept model pentru persecuţia împotriva creştinilor.

CAPITOLUL XXI

CELŢI, GERMANI, TRACI ŞI GEŢI

169. Persistenţa elementelor preistorice

Impactul celţilor în istoria antică a Europei s-a făcut simţit în mai puţin de două secole: de la cucerirea nordului Italiei în secolul al V-lea (Roma a fost atacată în – 390) până la jefuirea sanctuarului lui Apollon de la Delfi, în – 279. La puţin timp după aceea, destinul istoric al celţilor este pecetluit: prinşi între expansiunea triburilor germanice şi presiunea Romei, puterea lor nu încetează să decline. Dar celţii erau moştenitorii unei protoistorii deosebit de bogate şi creatoare. Or, după cum vom vedea, informaţiile aduse de către arheologie sunt de o mare importanţă pentru înţelegerea religiei celtice.

Liber Pater, pp. 82-116.

Protocelţii sunt, foarte probabil, autorii culturii zise a „câmpurilor de urne” (*Umfâeld*)[802], elaborată în Europa Centrală între – 1300 şi – 700. Ei locuiau în sate, practicau agricultura, utilizau bronzul şi incinerau morţii. Primele lor migraţii (secolele X-IX) i-au adus în Franţa, în Spania şi în Marea Britanie. Între – 700 şi – 600, întrebuinţarea fierului s-a răspândit în Europa Centrală; este cultura zisă Hallstatt, caracterizată printr-o stratificare socială destul de marcată şi prin rituri funerare diverse. Probabil că aceste inovaţii au fost rezultatul influenţelor culturale iraniene, vehiculate de cimerieni (originari de la Marea Neagră). Atunci s-a constituit aristocraţia militară celtică. Cadavrele (cel puţin acelea ale căpeteniilor) nu mai erau incinerate, ci, împreună cu armele lor şi cu alte obiecte preţioase, erau depuse într-o căruţă şi îngropate apoi în camere funerare acoperite de o movilă. Către – 500, în timpul celei de a două epoci a fierului, cunoscută sub numele de La Tène, creativitatea artistică a geniului celtic a atins apogeul. Piesele de orfevrărie şi nenumăratele obiecte de metal, scoase la lumină de săpături, au fost calificate „o glorie a lumii barbare, o mare, deşi limitată, contribuţie a celţilor la cultura europeană”[803].

Dată fiind penuria de izvoare scrise asupra religiei, documentele arheologice sunt de nepreţuit. Graţie săpăturilor, se ştie că celţii acordau o mare importanţă spaţiului sacru, adică locurilor consacrate, după reguli precise, în jurul unui altar pe care se efectuau sacrificii. (După cum vom vedea, delimitarea rituală a spaţiului sacru şi simbolismul „Centrului Lumii” sunt consemnate de autorii antici şi se regăsesc în mitologia irlandeză.) Tot graţie săpăturilor se ştie că diverse tipuri de ofrande erau depuse în puţuri rituale de doi până la trei metri adâncime. Ca şi *brothros-vú* grecesc sau *mundus*-ul roman, aceste

802 Desemnată astfel pentru că morţii erau incineraţi şi cenuşa lor depusă în urne, îngropate apoi în cimitire.

803 Anne Ross, Pagan Celtic Britain, p. 35. Vezi o selecţie de reproduceri în cartea lui J. J. Hatt, Les Celtes et les Gallo-Romains, pp. 101 sq.

gropi rituale asigurau comunicarea cu divinităţile lumii subterane. Asemenea puţuri sunt atestate din mileniul al II-lea; ele erau uneori pline cu obiecte din aur şi din argint, îngrămădite în căldări ceremoniale bogat decorate[804]. (Amintirea acestor puţuri legate de lumea de dincolo şi de comori subterane se regăseşte în legendele medievale şi în folclorul celtic.).

Nu mai puţin importantă este confirmarea adusă de arheologie în legătură cu difuzarea şi continuitatea cultului craniilor. De la cilindrii de calcar decoraţi cu capete stilizate, descoperiţi la Yorkshire şi datând încă din secolul al XVIÜ-lea î.Hr. Şi până în Evul Mediu, craniile şi reprezentările de „capete tăiate" sunt atestate în toate regiunile locuite de triburi celtice. S-au scos la lumină cranii depuse în nişe sau încastrate în pereţii sanctuarelor, capete sculptate în piatră, nenumărate imagini din lemn scufundate în izvoare. Or, importanţa religioasă a craniilor a fost dezvăluită de autorii clasici şi, în pofida interdicţiei Bisericii, exaltarea „capului tăiat" joacă un rol important în legendele medievale şi în folclorul britanic şi irlandez[805]. Este vorba, desigur, de un cult care îşi afundă rădăcinile în preistorie şi care a supravieţuit în mai multe culturi asiatice până în secolul al XIX-lea[806]. Valoarea magico-religioasă originară a „capului tăiat" a fost întărită apoi de credinţele care localizau în craniu sursa primară a lui *semen virile* şi sediul „spiritului". La celţi, craniul constituia prin excelenţă receptaculul unei forţe sacre, de origine divină, care îl ocrotea pe proprietar de toate primejdiile şi îi asigura sănătate, bogăţie şi victorie.

Pe scurt, descoperirile arheologice fac să reiasă, pe de o parte, arhaismul culturii celtice, şi, pe de altă parte, continuitatea anumitor idei religioase centrale din protoistorie în Evul Mediu. Numeroase dintre aceste idei şi obiceiuri aparţineau vechilor tezaure religioase ale

804 Stuart Piggot, Ancient Europe. pp. 215 sq.; id., The Druids, pp. 62 sq.

805 Vezi Annc Ross, op. cit., pp. 97-164, fig. 25-86 şi pl. 1-23.

806 Cf. Le Yoga. pp. 299,401^02; Le Chamanisme, pp. 339 sq.

neoliticului, dar ele au fost asimilate de timpuriu de către celţi şi parţial integrate într-un sistem teologic moştenit de la strămoşii lor indo-europeni. Uimitoarea continuitate culturală demonstrată de arheologie permite istoricului religiei celtice să folosească izvoare târzii, şi, în primul rând, textele irlandeze redactate între secolele al VI-lea şi al VID-lea, dar şi legendele epice şi folclorul care au supravieţuit în Irlanda până la sfârşitul secolului al XIX-lea.

170. Moştenirea indo-europeană

Arhaismul culturii celtice este confirmat şi de alte izvoare. Se regăsesc în Irlanda numeroase idei şi obiceiuri atestate în India antică, iar prozodia este asemănătoare cu aceea din limba sanscrită şi hittită; după cum arată Stuart Piggot, este vorba de „fragmente ale unei moşteniri comune din mileniul al II-lea”[807]. Ca şi brahmanii, druizii acordau memoriei o importanţă considerabilă (cf. 172). Legile irlandeze vechi erau compuse în versuri, pentru a uşura memorizarea lor. Paralelismul dintre tratatele juridice irlandeze şi hinduse se verifică nu numai în formă şi tehnica lor, ci şi în ceea ce priveşte dicţia lor, uneori[808]. Amintim câteva exemple de paralelism indo-celtic: postul ca mijloc de a întări o cerere juridică; valoarea magico-religioasă a adevărului[809]; intercalarea în proza narativă epică de pasaje în versuri, în special dialoguri; importanţa

---

807 The Druids, p. 88. După Myles Dillon, druizii şi brahmanii şi-au conservat practicile şi credinţele indo-europene care au supravieţuit în lumea gaelică până în secolul al XVIII-lea şi în India până în zilele noastre; cf. „The Archaism of Irish Tradition", p. 246. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, Celi andAryan, pp. 52 sq. Studiind riturile funerare irlandeze şi indiene, Hans Hartmann consideră că structura mentalităţii irlandeze este mai apropiată de aceea a vechii Indii decât de mentalitatea Angliei sau Germaniei; cf. Der Totenkult in Irland, p. 207.

808 D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts", citat de M. Dillon, „The Archaism". p. 247.

809 Vezi referinţele la M. Dillon, „The Archaism", pp. 247, 253 sq. Vezi, de asemenea, Celt and Aryan.

barzilor şi raporturile lor cu suveranii[810].

Din pricina interzicerii rituale a scrierii, nu există niciun text despre religia celţilor continentali redactat de un autohton. Singurele noastre izvoare sunt câteva descrieri ale scriitorilor greco-latini şi un mare număr de monumente figurate, majoritatea din epoca galo-romană. Dimpotrivă, celţii insulari, concentraţi în Scoţia, în Ţara Galilor, şi mai ales în Irlanda, au produs o abundentă literatură epică. În ciuda faptului că această literatură a fost compusă după convertirea la creştinism, ea prelungeşte în irare parte tradiţia mitologică precreştină; şi acest lucru este valabil şi pentru bogatul folclor irlandez.

Informaţiile autorilor clasici sunt ades confirmate de documentele irlandeze. În operă sa, *De bello Gallico* (VI, 13), Cezar afirmă că galii cunosc două clase privilegiate – cea a druizilor şi cea a cavalerilor – şi o a treia, oprimată, cea a „poporului”. Este aceeaşi bine cunoscută tripartiţie oglindind ideologia indo-europeană (63), pe care o regăsim în Irlanda la puţin timp după convertirea la creştinism: sub autoritatea lui *rig* (echivalentul fonetic al sanscritului *rãj*, lat., *reg*), societatea este împărţită în druizi, aristocraţia militară *iflaith*, în traducere exactă, „putere”", echivalent al ser. *Kşatra*) şi crescătorii de vite, „*bo airig*, oamenii liberi (*airig*) care se numesc pe ei înşişi posesorii de boi (*bo*)” *O*.

Vom avea, mai departe, prilejul să semnalăm alte supravieţuiri ale sistemului religios indo-european la celţi. Precizăm de pe acum că „aceste supravieţuiri comune indo-iranienilor şi italo-celţilor” se explică prin „existenţa unor puternice colegii de preoţi, depozitari de tradiţii sacre, păstrate printr-o severă rigoare formalistă”[811]. În ce

810 G. Dumézil, Servius et la Fortune, pp. 221 sq. şi passim.\ J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet in Medieval Ireland", pp. 99 sq. Precizăm că se regăsesc analogii şi cu lumea sumero-accadiană, explicabile prin contactele indo-europenilor cu popoarele Orientului Apropiat antic; cf. H. Wagner, „Studies in the Origins of Early Celtic Tradition", pp. 6 sq. şi passim.

811 E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européenes. O, p. 10. Cf. mai jos, n. 38, observaţiile lui J. Vendryès.

priveşte teologia tripartită indo-europeană, ea se poate încă recunoaşte în lista de zei transmisă de Cezar şi, radical istoricizată, ea supravieţuieşte în tradiţia irlandeză. Georges Dumézil şi Jan de Vries au arătat că şefii legendarului neam Tuatha De Danann reprezintă, în fond, pe zeii primelor două funcţii religioase, în vreme ce a treia este întruchipată de cei din neamul Fomore, consideraţi drept locuitorii anteriori ai insulei12.

Cezar prezintă panteonul celtic într-o *interpretaâio romană*. „Zeul pe care îl cinstesc cel mai mult, scrie consulul, este Mercur. Statuile sale sunt cele mai numeroase. Ei văd în el pe inventatorul tuturor artelor; ei îl consideră drept călăuzitorul călătorilor pe drum, cel care poate cel mai mult să-i ajute să câştige banul şi să facă comerţ. După el, ei îl adoră pe Apollon, Marte, Iupiter şi Minerva. Ei au despre aceste divinităţi aproape aceleaşi concepţii ca şi celelalte neamuri. Apollon alungă bolile, Minerva îi învaţă muncile şi meseriile, Iupiter îşi exercită domnia asupra cerului, Marte domneşte asupra războaielor” (*B.G.*, VI, 17).

S-a discutat îndelung despre autenticitatea şi, prin urmare, valoarea acestei *interpreâatio romană* a Panteonului galic. Însă Cezar cunoştea destul de bine moravurile şi credinţele celţilor. El era deja proconsul al Galiei Cisalpine înainte de a-şi începe campania în Galia Transalpină. Dar, deoarece ignorăm mitologia celtică continentală, cunoaştem foarte puţine despre zeii menţionaţi de către Cezar. Este surprinzător faptul că el nu-l plasează pe Iupiter în fruntea listei. Probabil, marele zeu celest îşi pierduse întâietatea la locuitorii oraşelor expuse de cel puţin patru secole influenţelor mediteraneene. Fenomenul este general în istoria religiilor, atât în Orientul Apropiat antic (cf. 48 sq.), cât şi la indienii vedici (6?) şi la vechii germani (176). Dar coloanele zise „Iupiter cu uriaşul” care se întâlnesc în mare număr, mai ales între Rin, Moselle şi Saône, şi care erau ridicate de

---

Cf. G. Dumézil, Mythe et épopée, I, p. 289; Jan de Vries, La religion des Celtes, pp. 157 sq.

către anumite triburi germanice, prelungesc un simbolism arhaic, anume acela al Fiinţei Supreme celeste. Remarcăm, de la început, că aceste coloane nu celebrau triumfuri militare, precum acelea ale lui Traian şi Marc Aureliu. Ele nu erau ridicate în forum sau pe străzi, ci departe de oraşe. În plus, acest Iupiter celt este adesea reprezentat cu o roată[812]; or, roata joacă un rol important la celţi. Roată cu patru spiţe reprezintă anul, adică ciclul celor patru anotimpuri. Într-adevăr, termenii desemnând „roata" şi „anul" sunt identici în limbile celtice[813]. După cum a arătat Werner Müller, acest Iupiter celt este, aşadar, zeul celest cosmocrator, stăpânul anului, şi coloana simbolizează *axis mundi*. Pe de altă parte, textele irlandeze vorbesc despre Dagda, „zeul cel bun", şi sunt de acord să-l identifice cu zeul galic pe care Cezar îl desemnă cu teonimul „Iupiter"[814].

Arheologia a confirmat afirmaţia consulului privind popularitatea lui „Mercur": mai mult de 200 de statui şi basoreliefuri şi aproape 500 de inscripţii. Nu se cunoaşte numele său galic, dar probabil el era acelaşi ca şi al zeului Lug, care joacă un rol important la celţii insulari. Mai multe oraşe poartă numele de Lug (d.e. Lugdunum Lyon) şi sărbătoarea sa era celebrată în Irlanda, dovadă că acest zeu era cunoscut în toate ţările celtice. Textele irlandeze îl prezintă pe Lug ca un conducător de armată, care folosea magia pe câmpul de luptă, dar şi ca pe un maestru poet şi strămoş mitic al unui trib de seamă. Aceste trăsături îl apropie de Wodan-odhin care, şi el, a fost asimilat de către Tacit cu Mercur. Se poate conchide că Lug reprezintă suveranitatea sub aspectul său magic şi militar: el este violent şi de temut, dar îi ocroteşte pe luptători şi, la fel,

812 Vezi indicaţiile date de Wemer Müller, Die Jupitergigantensäulen und ihre Verwandten, pp. 46 sq.

813 Cf. exemplele citate de W. Müller, op. cit., pp. 52 sq. Figurările anului printr-o fiinţă purtând o roată cu patru sau cu douăsprezece spiţe sunt atestate în Evul Mediu; vezi cele câteva desene reproduse de W. Müller, p. 51.

814 Jan de Vries, op. cit., pp. 45 sq.

pe barzi şi pe magicieni. Ca şi Odhin-Wodan (175), el se caracterizează prin capacităţile sale magico-spirituale, fapt ce explică de ce a fost omologat cu Mercur-Hermes[815].

Lui Marte, scrie Cezar (*B.G.*, VI, 17), galii îi închină, „la începutul unei lupte, tot ce vor dobândi prin luptă: după victorie, ei îi jertfesc prada de vie şi îngrămădesc tot restul într-un singur loc”. Nu se cunoaşte numele celtic al zeului galic al războiului. Numeroase inscripţii votive închinate lui Marte comportă adesea supranumele: *Albiorii*, „Regele lumii”, *Rigisamos*, „Preamaiestuosul”, *Caturix*, „Regele luptei”, *Camulus*, „Puternicul”, *Segomo*, „Victoriosul” etc. Unele nume sunt incomprehensibile, dar chiar când se pot traduce ele nu îmbogăţesc cunoştinţele noastre. Se poate spune acelaşi lucru cu privire la mai bine de o sută de inscripţii dedicate lui Hercule; ca şi acelea consacrate lui Marte, ele indică numai existenţa unui zeu al războiului, şi atât.

Dacă se ţine seama de alte informaţii, structura acestui zeu apare destul de complexă. După istoricul grec Lucian din Samosata (secolul al II-lea d. Hr.), numele celtic al lui Herakles era *Ogmios*. Lucian văzuse o imagine a acestui zeu: era un bătrân chel, cu pielea zbârcită, târând mulţimi de bărbaţi şi femei legaţi de limba lui cu lănţuge de aur şi ambră. Deşi erau legaţi foarte superficial, ei nu voiau să fugă, ci îl urmau „veseli şi voioşi, acoperindu-l de laude”. Un om al locului îi explica imaginea: ei, celţii, nu-şi reprezintă arta vorbirii prin Hermes, cum o fac grecii, ci prin Hercule, „căci Hercule este mult mai puternic” (*Discursuri*, *Hercule*, 1 – 7). Acest text a dat loc la interpretări contradictorii[816]. Oamenii înlănţuiţi au fost comparaţi cu măruţii care îl întovărăşesc pe Indra şi cu ceata de Einherjar escortându-l pe Odhin-Wodan (J. De

---

815 J. de Vries, op. cit., p. 62, care adaugă: „Dar nu trebuie uitat că această asimilare nu explică decât un singur amănunt în legătură cu această personalitate extrem de complexă".

816 Unele sunt discutate de Françoise Le Roux, „Le Dieu celtique aux liens: de l'Ogmios de Lucien à l'Ogmios de Dürer", pp. 216 sq.; J. de Vries, op. cit., pp. 73 sq.

Vries). Pe de altă parte, Ogmios a fost apropiat de Varuna, „maestrul legător” (F. Le Roux). Probabil că „Martele” celtic asimilase unele atribute specifice zeului Suveran-magician, întărindu-i totodată funcţia de psihopomp *i.e.* Călăuză a sufletelor în lumea de dincolo – nota trad.). (După cum vom vedea, 175, Odhin, la germani, dimpotrivă, îl înlocuise parţial pe zeul războiului.) Lui Ogmios îi corespunde, în literatura epică irlandeză, zeul Ogma, luptătorul prin excelenţă. Dar lui i se atribuie, de asemenea, inventarea scrierii zise „ogamică”; ceea ce înseamnă că el reunea în persoana sa forţa războinică şi „ştiinţa41” de tip odhinic.

Cezar prezintă un „Apollon” ca zeu-vindecător. Nu se cunoaşte numele său galic, dar epitetele de pe inscripţii confirmă în general prestigiul său de vindecător. Or, textele irlandeze vorbesc despre Diancecht, care vindecă şi învie pe Tuatha De Danann; în plus, el este invocat într-o veche formulă de exorcizare. Numele lui este citat alături de Grobniu, zeul fierar. El poate, aşadar, fi considerat că reprezentantul zeilor pe care Dumézil îi socotea în legătură cu „cea de a treia funcţie”. Cât despre „Minerva”, căreia, de asemenea, nu i se cunoaşte numele galez, dar pe care Cezar o defineşte drept zeiţa meşterilor şi a meşteşugurilor (deci, aparţinând tot celei de a treia funcţii), ea a fost apropiată de zeiţa Brigantia, fiica lui Dagda, şi patroana poeţilor, a fierarilor şi a medicilor.

171. Se poate reconstitui panteonul celtic?

Panteonul deghizat în această *interpretatio romană* a lui Cezar camuflează o realitate religioasă pe care comparaţia cu tradiţiile celţilor insulari ne-o face doar parţial accesibilă. În ceea ce priveşte teonimele relevate pe monumentele şi inscripţiile din epoca galo-romană, ele sunt, în majoritatea lor, epitete descriptive sau topografice ale zeilor care alcătuiesc panteonul; unii savanţi le-au considerat, greşit, ca desemnând divinităţi autonome.

Singură informaţie despre numele galice de zei ne-a fost transmisă, în secolul I d. Hr., de către poetul Lucanus.

El vorbeşte despre „aceia care împacă printr-un sacrificiu îngrozitor pe crudul Teutates şi pe oribilul Esus cel cu altare sălbatice şi pe Taranis, al cărui altar este nu mai puţin crud decât al Dianei scitice” (*Pharsalia*, 1”, 4-” 6). Autenticitatea acestor nume este confirmată de inscripţiile galo-romane care menţionează pe Esus, pe Taranucnus (sau Iupiter Taranucus) şi pe Marte Toutatis. Autorul unui comentariu medieval[817] a încercat să le explice, dar glosele sale sunt contradictorii. Comentariul aduce totuşi informaţii precise despre genul de sacrificiu oferit fiecăruia dintre aceşti zei: pentru Teutates, un om este sufocat prin aruncarea într-un bazin; pentru Esus, victima este suspendată de un arbore şi lăsată să sângereze; pentru Taranis – stăpânul luptelor şi cel mai mare dintre zeii cerului – sunt arşi de vii bărbaţi într-un manechin din lemn.

Una din imaginile de pe cazanul de la Gundestrup reprezintă un personaj înveşmântat aruncând victima umană cu capul în jos într-un vas mare. Mai mulţi războinici se îndreaptă pe jos către vas; deasupra lor războinici călare se îndepărtează. Jan de Vries (op. cit., p. 55) consideră că poate fi vorba de un rit iniţiatic, fără legătură însă cu Teutates. (Poezia epică irlandeză reia de nenumărate ori tema regelui care, într-o cameră încălzită până la incandescenţă, se îneacă în cazanul în care se aruncase ca să scape de foc. Este vorba, desigur, de un ritual implicând sacrificiul uman[818].) începând cu secolul al XVIE-lea numele de Teutates a fost tradus prin „Tatăl tribului”. Zeul a jucat, desigur, un rol important în viaţa tribului; el era patronul războiului, dar funcţia sa era mai

---

817 Commenta Bernensia, reprodus de J. Zwicker, Fontes historiae religionis Celïicae, I, pp. 51 sq.

818 M. L. Sjoestedt citează cSteva paralele continentale, Dieux et Heros des Celtes (p. 75). Pentni C. Ramnoux, aceste sacrificii urmăreau regenerarea timpului îmbătrânit (într-adevăr, ele erau săvârşite la anumite date calendaristice); cf. „La mort sacrific iei le du Roi", p. 217.

complexă[819].

În ceea ce priveşte pe Taranis, semnificaţia numelui său este clară: rădăcina este *ţăran*, „tunet”. În forma sa secundară, Tanaros, el se apropie de zeul germanilor, Donar[820]. Ca şi Donar, el a fost asimilat cu Iupiter. Este deci plauzibil ca coloanele zise „Iupiter cu uriaşul” să fi fost consacrate lui Taranis, „Tunătorul”, vechiul zeu al cerului. Teonimul Esus este regăsit în numele proprii, dar etimologia este nefixată[821]. Pe basoreliefurile a două altare, Esus este reprezentat lovind un arbore; trebuie să ne gândim la un sacrificiu prin spânzurătoare? Jan de Vries consideră că Esus era un zeu galic comparabil cu Odhin scandinav[822]. În realitate, nu cunoaştem nimic precis.

Arta statuară, iconografia şi inscripţiile au scos la iveală numele şi imaginile altor divinităţi galo-romane. În unele cazuri, ajungem să decelăm structura lor şi funcţia lor religioasă graţie mitologiei camuflate în tradiţiile celţilor insulari. Dar, tocmai datorită tendinţei conservatoare care caracterizează geniul religios al celţilor rezultatele analizei sunt adesea neclare. Să amintim un exemplu celebru: basorelieful purtând numele de *Cernunnos* şi reprezentând un om în vârstă, poate chel, cu urechi şi coarne de cerb. S-a evocat, natural, o scenă figurată pe cazanul de la Gundestrup: un personaj împodobit cu coarne de cerb şi aşezat, într-o greşit denumită „poziţie de Buddha”, ţine într-o mână un colier, în alta un şarpe cu cap de berbec: el este înconjurat de

---

819 P. M. Duval, „Teutates, Esus,Taranis", p. 50; Les dieux de la Gaule, pp. 29 sq. (zeul războiului); pentni J. de Vries. el a „putut fi atât un Mercur, cât şi un Marte" (p. 53); J. J. Hatt îi atribuie „o dublă fată, ba războinică, ba paşnică"; cf. „Essai sur l'évolution de la rćligion gauloise", p. 90.

820 Cf, în ultima vreme, H. Birkhan, Germanen und Kelten, I, pp. 310 sq., 313 sq.

821 J. de Vries îl leagă de rădăcina *eis, care înseamnă aproximativ „energie, pasiune" (op. cit., p. 106).

822 Op. cit., p. 108; în acelaşi sens, P. M. Duval, „Teutates etc", pp. 51 sq.; Les dieux de la Gaule, pp. 34-35; Cf.,de asemenea, Hatt, „Essai...", pp. 97 sq. (neconvingător).

fiare sălbatice şi de un falnic cerb. Imagini similare au fost găsite în Marea Britanie[823]. Se ştie că iconografia şi simbolismul religios al cerbului sunt arhaice. O scenă gravată la Val Cammonica, datând încă din secolul al IV-lea î.Hr., reprezintă un zeu cu coarne de cerb şi un şarpe cu corn. Dar după cum am văzut (5), „Marele Vrăjitor" sau „Domnul animalelor" din Peştera de la Trois Frères era şi el împodobit cu un cap de cerb cu coarne rămuroase. Cernunnos putea fi deci interpretat ca un zeu de tip „Stăpânul animalelor"[824].

Totuşi, simbolismul religios al cerbului este extrem de complex. Pe de o parte, în zona întinzându-se, în protoistorie, din China până în Europa Occidentală, cerbul, din cauza reînnoirii periodice a coarnelor sale26, este un simbol de creaţie repetată şi de *renovaţio*. Pe de altă parte, cerbul era considerat drept strămoşul mitic al celţilor şi al germanilor27; el era, în plus, unul din simbolurile cele mai însemnate ale fecundităţii, şi, totodată, animal funerar şi călăuzitor al morţilor; el era, mai ales, vânatul preferat al regilor şi al eroilor: omorârea, vânarea sa erau solidare simbolic cu moartea tragică a eroilor[825]. Prin urmare, este plauzibil că Cernunnos cumula şi alte funcţii în afară de aceea de „Stăpân al animalelor". E de ajuns să ne gândim la luptă, lungă şi grea, a Bisericii împotriva travestirii rituale în cerb (*cervulo facere*) ca să apreciem importanţa religioasă a cerbului (vânat preferat al aristocraţiei războinice!) în mediile populare.

Exemplul lui Cernunnos ilustrează dificultatea de a interpretă corect un complex religios multivalent în absenţa contextului său mitico-ritual specific. Te vezi confruntat cu o dificultate asemănătoare atunci când încerci să analizezi documentele arheologice privitoare la divinităţile feminine; tot ce se poate afirma este faptul că numărul considerabil de statui şi de *ex voâo*-uri le confirmă importanţa. Reprezentările plastice de *Matres* şi

823 A. Ross, op. cit., pp. 104 sq.

824 Vezi legendele citate de A. Ross, p. 183.

825 Cf. De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 146; H. Birkhan, pp. 454 sq.

Matronae scot în relief calitatea lor de zeiţe ale fertilităţii şi maternităţii (coş cu fructe, corn al abundenţei; copii purtaţi fie la sân, fie pe genunchi etc.). După cum scrie Camille Jullian, „ele erau probabil divinităţi, în acelaşi timp, anonime şi mirionime, care nu erau numite şi primeau sute de epitete”[826]. Dar textele celţilor insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiţă: Danu în Irlanda, Don în Ţara Galilor. În plus, nu se putea deveni rege în Irlanda (Eriu) decât luând în căsătorie pe zeiţa tutelară, care purta acelaşi nume; cu alte cuvinte, se căpăta acces la suveranitate printr-un *hieros gamos* cu zeiţă Pământ. Acest scenariu mitico-ritual constituie una din temele cele mai utilizate şi cele mai statornice, în literatura vernaculară[827].

Este vorba, probabil, de o variantă a vechiului scenariu mitico-ritual din Orientul Apropiat, comportând căsătoria sacră dintre Zeul Cerului (sau al furtunii sau al Soarelui) şi Mama-Pământ, personificaţi prin Suveran şi o hierodulă. Acest *hieros gamos* asigură pentru o anumită perioadă fertilitatea ţării şi fericirea regatului. Supravieţuirea moştenirii arhaice în Irlanda este ilustrată prin ritul consacrării regale, atestat în secolul al Xü-lea: sub ochii supuşilor săi, regele se împreunează cu o iapă albă, care este apoi doborâtă şi din carnea ei friptă mănâncă regele şi supuşii lui[828]. Altfel spus, suveranitatea este asigurată de *hieros gamos*-ul dintre rege şi o Terra Mater hipomorfă. Or, o zeiţă galică, *Epona* (*Regina*), se află reprezentată pe monumente stând pe cal, sau în picioare în faţa unui cal sau între doi sau mai mulţi cai. Epona a

826 Histoire de la Gaule, VI, p. 42, n. 2, citat de F. M. Duval, Les dieux, p. 57.

827 A se vedea Proinsias Mac Cana, „Aspects of the Theme of King and Goddess in Irish Literature"; Rachel Bromwich, „Celtic dynastic themes and the Breton Law".

828 Geraldus Cambrensis, Topographia Hibernical; F. R. Schröder a apropiat, primul, acest episod ritual vedic de aśvamedha; cf. „Ein altirischer Krönungsritus und das indo-germanische Rossopfer".

fost interpretată ca Zeiţă Mamă şi psihopomp[829]; corespondentul său irlandez, zeiţa Rhiannun (e Rigantona, „Regina”), era şi ea hipomorfă[830].

La fel ca iconografia din Marea Britanie în epoca romană, literatura vernaculară prezintă de preferinţă zeiţe-mame grupate în triade. Cele mai celebre sunt cele trei Macha, care o personificau pe zeiţa tutelară a capitalei din Ulster[831]. Pentru ca să poată accede la tron, Suveranul trebuia să se culce cu una din Macha. Uneori zeiţa apare ca o bătrână oribilă care cere să-şi împartă aşternutul cu tânărul erou. Dar, de îndată ce se întinde alături de ea, bătrâna se preschimbă într-o fată de o neasemuită frumuseţe. Căsătorindu-se cu ea, eroul dobândeşte suveranitatea[832]. Tema mitico-rituală a bătrânei metaformozată dintr-o sărutare, care se regăseşte în romanele bretone ale Graalului, era cunoscută în India încă din epoca *Brahmanelor36*.

În epopee, regina Medb are numeroşi amanţi; ceea ce vrea să spună că a avut drept parteneri pe toţi regii Irlandei. Dar trebuie adăugat că, în societăţile celtice, femeia se bucura de o libertate şi de un prestigiu religios şi social considerabile. Ritualul „clocirii”, atestat în Europa numai la celţi şi la basci (populaţie pre-mdo-europeană), scoate în evidenţă importanţa magico-religioasă a femeii. Alături de alte obiceiuri arhaice (e.g. Anumite ritualuri funerare, mitologia morţii etc.), „clocirea” indică supravieţuirea elementelor pre-mdo-europene, aparţinând probabil populaţiilor autohtone ale neoliticului.

Cât priveşte zeiţele, funcţiile lor multiple de divinităţi guvernând fecunditatea, războiul, destinul şi averea sunt atestate şi la zeităţile germanilor, ceea ce indică, cel puţin

---

829 Cf. H. Hubert, „Le mythe d* Epona".

830 J. Gricourt, „Epona-Rhiannon-Macha", pp. 25 sq.

831 J. Gricourt, op. cit., pp. 26 sq., semnalează raporturile zeiţei Macha cu calul.

832 Sursele sunt analizate de A. C. L. Brown, The Origin of the Grail Legend, cap. VII: „The Hateful Fie who represents Sovereignty".

în parte, o moştenire indo-europeană[833]. La acest complex religios, pornind din preistoria europeană şi din protoistoria celţilor, s-au adăugat treptat influenţe mediteraneene, romane – mai exact, aceea a sincretismului epocii elenistice – şi creştine. Pentru a avea măsura geniului religios celtic trebuie ţinut seama atât de persistenţa cu care s-au păstrat anumite elemente arhaice – în primul rând obiceiurile şi credinţele în legătură cu „misterele" feminităţii, ale destinului, ale morţii şi lumii de dincolo –, cât şi de revalorizarea lor continuă din Antichitate până în epoca premodernă.

172. Druizii şi învăţătura lor ezoterică

Paginile consacrate de Iulius Cezar druizilor (*De bello Gallico*, VI, 13) constituie unul din cele mai importante izvoare privind religia celtică. Proconsulul foloseşte, fără să citeze, informaţiile lui Posidonius (secolul al II-lea î.Hr.), dar el dispunea şi de alte informaţii. Druizii, scrie Cezar, „veghează asupra celor legate de zei, se ocupă de sacrificiile publice şi private, reglementează toate chestiunile religioase. Un mare număr de tineri vin să se instruiască în preajma lor şi ei se bucură de mare consideraţie". Druizii sunt aceia care „rezolvă toate diferendele, publice sau private"; celor care nu acceptă hotărârea lor li se interzice să aducă sacrificii, ceea ce echivalează cu un fel de moarte civilă. Autoritatea supremă este exercitată de un şef al lor unic. „La moartea lui, dacă unul dintre ei îl întrece în măreţie, îi succede; dacă mai mulţi sunt egali între ei, îşi dispută întâietatea prin votul druizilor şi câteodată pe calea armelor. Într-o anumită perioadă a anului, ei se strâng într-un loc consacrat din ţara cârnuţilor, care este socotit drept centrul Galiei."

Druizii sunt dispensaţi de efectuarea serviciului militar şi de obligaţia de a plăti impozite. Atraşi de avantaje atât de însemnate mulţi sunt aceia care vin să le

833 Cf. H. Birkhan, Germanen und Kelten, p. 542.

urmeze învăţătura. „Se zice că ei învaţă pe de rost un mare număr de versuri: câte unii rămân astfel douăzeci de ani la şcoala druizilor. Ei sunt de părere că religia interzice ca această învăţătură să fie destinată scrisului, aşa cum e cazul cu toate celelalte lucruri, publice sau private, pe care le consemnează în alfabet grecesc”. Cezar afirmă că druizii au stabilit acest obicei „pentru că nu vor ca doctrina lor să se răspândească printre oamenii de rând”, şi pentru că, dacă s-ar încredinţa scrisului, druizii învăţăcei şi-ar neglija memoria. Convingerea lor este că „sufletele nu pier, ci trec după moarte dintr-un corp în altul; acest lucru li se pare deosebit de propriu ca să le aţâţe curajul, nimicind teama de moarte. Ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcarea lor, despre mărimea lumii şi a pământului, despre natura lucrurilor, despre puterea şi forţa zeilor nemuritori şi transmit aceste speculaţii ale lor celor tineri”.

Ca şi brahmanii, druizii sunt preoţi (ei sunt aceia care practică sacrificiile), dar şi învăţători, savanţi şi filosofi[834]. Adunarea lor anuală, „într-un loc consacrat… care este socotit drept centrul Galiei”, este profund semnificativă. Este vorba, desigur, de un centru ceremonial considerat „Centrul Lumii”. Ac[835]est simbolism, atestat aproape pretutindeni în lume (cf. 12), este în legătură cu conceptul religios al spaţiului sacru şi cu tehnicile de consacrare a locurilor: or, după cum am văzut (cf. P. 316), orânduirea spaţiului sacru era practicată de celţi încă din protoistorie. E evident că adunările anuale ale druizilor presupun unitatea ideilor lor religioase, în ciuda inevitabilei multitudini de nume de zei şi de credinţe specifice diverselor triburi.

---

834 J. Vendryès a relevat unitatea vocabularului religios (mai ales a termenilor desemnând noţiuni abstracte) la indienii vedici, la latini şi la celţi. Acest fapt demonstrează posibilităţile speculative ale acestor „specialişti ai sacnilui" din cele trei grupuri ariofone încă din epoca protoistorică; vezi, mai sus, p. 318 şi n. 11.

835 A se vedea exemplele citate de Françoise Le Roux, Les Druides, pp. 109 sq.

În mod probabil, sacrificiile publice efectuate de către druizi pe teritoriul Galiei aveau ca model liturghia marelui sacrificiu celebrat în *locus consecraĭus*, în „centrul” ţării cârnuţilor[836].

Celţii practicau şi sacrificiile umane şi, potrivit informaţiilor lui Posidonius utilizate de Diodor din Sicilia (V, 31) şi de Strabon (IV, 4), le practicau în chipuri diferite: victima era lovită cu o spadă (şi se prezicea viitorul după convulsiile şi căderea sa) sau străpunsă de săgeţi sau trasă în ţeapă. Cezar (*B.G.*, VI, 16) relatează că „cei atinşi de boli grave sau pândiţi de mari primejdii în război jertfesc victime umane sau fac jurăminte că vor jertfi şi recurg pentru asta la sfatul druizilor”. Unii erudiţi au interpretat aceste fapte ca dovezi despre „barbaria” celţilor şi caracterul „primitiv”, sălbatic şi copilăresc, în acelaşi timp, al teologiei druidice. Dar, în toate societăţile tradiţionale, sacrificiul uman era în legătură cu un simbolism cosmologic şi eshatologic deosebit de complex şi puternic, ceea ce explică persistenţa sa la vechii germani, la geto-daci, celţi şi romani (care, de altfel, l-au interzis abia în –97). Acest ritual sângeros nu indică deloc inferioritatea intelectuală, nici sărăcia spirituală a popoarelor care îl practică. Ca să citǎm doar un exemplu: populaţiile Ngadju Dayak din Borneo, care au elaborat una din cele mai coerente şi mai elevate teologii cunoscute în istoria religiilor, erau vânători de capete (ca şi celţii) şi practicau sacrificiul uman[837].

Toate izvoarele insistă asupra importanţei considerabile a druizilor în instruirea tineretului. După toate probabilităţile, numai discipolii care se pregăteau pentru druidat, şi care trebuiau să studieze adânc şi temeinic teologia şi ştiinţele, urmau timp de douăzeci de

836 Cf. J. dc Vries, op. cit., p. 218. Informaţia lui Cezar despre „şeful unic" care exercită „autoritatea supremă" peste druizi nu este confirmată de autorii clasici.

837 Cf .La nostalgie des origines, pp. 159 sq., comentând lucrarea lui Hans Schärer, Die Gottesidee der Ngadju Da\ak in Süd-Borneo (Leiden, 1946).

ani învăţătura maeştrilor. Respingerea scrierii (care explică ignoranţa noastră privind doctrina druizilor) şi importanţa arătată memoriei şi transmiterii orale a învăţăturii prelungeşte tradiţia cunoscută indo-europeană (cf. Partea I). Învăţătura era secretă, pentru că era ezoterică, adică inaccesibilă noniniţiaţilor; concepţie care aminteşte ezoterismul *Upanişadelor* (80 sq.) şi al *Tantrelor*.

În ce priveşte credinţa în metempsihoză, explicaţia avansată de Cezar – doctrină „deosebit de proprie ca să le aţâţe curajul, nimicindu-le teama de moarte” – este doar o interpretare raţională a credinţei în supravieţuirea sufletului. Potrivit celţilor, scrie Lucan (*Pharsalia*, I, 450 sq.), „acelaşi spirit guvernează un corp în lumea de dinc010”. Pomponius Mela (III, 3) şi Timagenes (citat de Ammianus Marcellinus, XV, 9, 8) precizează că, potrivit învăţăturii druizilor, „sufletele sunt nemuritoare”. Diodor din Sicilia (V, 28,6) scrie că „sufletele oamenilor sunt nemuritoare şi revin pentru un anumit număr de ani într-un alt corp”. Credinţa în metempsihoză este atestată şi în literatura irlandeză[838]. În absenţa oricărei mărturii directe este dificil de precizat dacă postexistenţa sufletului implica în concepţia druizilor „nemurirea” şi în acelaşi timp psiho-samatoza (ca în *Upanişade*), sau dacă ea consta doar într-o „supravieţuire” indeterminată a sufletului.

Deoarece anumiţi autori antici au evocat, cu privire la celţi, doctrina orfico-pitagoreică a metempsihozei, mulţi savanţi moderni au conchis că scriitorii greco-latini interpretau credinţele celtice în limbajul lui Pitagora, altfel spus, că ei au „inventat” o credinţă necunoscută de celţi. Dar, în secolul al V-lea î.Hr., Herodot explica în acelaşi mod – iE. Prin influenţa lui Pitagora – credinţa geţilor în „nemurirea” sufletului, credinţă pe care, de altfel, istoricul

---

838 Vezi câteva exemple în F. Le Roux, Les druides. pp. 128-129. Autonil remarcă, totuşi, că în Irlanda metempsihoză
_ Jan dc Vries interpretează cuvântul ginnunga ca exprimând ideea de înşelăciune prin magie, deci „vrăjitorie, magie"; cf. „Ginnungagap", pp. 41 sq.

grec nu o nega (179). În fond, autorii antici îl evocau pe Pitagora tocmai pentru că concepţiile geţilor şi ale celţilor aminteau de doctrina orfico-pitagoreică.

S-a pus, de asemenea, la îndoială informaţia lui Cezar cu privire la preocupările ştiinţifice ale druizilor; „ei discută, de asemenea, mult despre astre şi despre mişcările lor, despre mărimea lumii şi a pământului" etc. Totuşi, fragmentul de calendar găsit la Coligny demonstrează cunoştinţe astronomice destul de avansate. Într-adevăr, se putea construi un ciclu de 19 ani solari, echivalând cu 235 de luni lunare, lucru care permitea reconcilierea celor două sisteme calendaristice (solar şi lunar). Numeroşi autori au considerat cu aceeaşi suspiciune informaţia lui Strabon privind cunoştinţele astronomice ale geto-dacilor. Dar, după cum vom vedea (179), săpăturile au scos la lumină resturile a două „temple calendaristice" la Sarmizegetusa şi la Costeşti, adică în centrele ceremoniale ale geto-dacilor.

Represiunea împotriva druizilor sub împăraţii Augustus, Tiberius şi Claudius viza anihilarea „naţionalismului" galic. Şi totuşi, în secolul al EII-lea, când presiunea romană a slăbit considerabil, s-a produs o surprinzătoare renaştere a religiei celtice şi druizii şi-au recâştigat autoritatea. Dar druizii, precum şi principalele lor structuri religioase au supravieţuit până în Evul Mediu, în Irlanda. În plus, creativitatea geniului religios celtic va cunoaşte un nou apogeu în literatură, elaborată începând din secolul al XD-lea, în jurul eroilor angajaţi în căutarea Graalului (vezi partea a Iü-a).

173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germani

Deşi dispun de o informaţie mult mai bogată decât cea a celtologilor, istoricii religiei germanice insistă asupra dificultăţii întreprinderii lor. Sursele sunt de natură diferită şi de valoare inegală: piese arheologice, scrieri din epoca romană (în primul rând *Germania* de Tacit), descrieri ale misionarilor creştini şi mai ales poemele skalzilor

islandezi, completate cu un preţios compendiu compilat de Snorri Sturlusson în secolul al Xlü-lea. De altfel, numai în Islanda, creştinată destul de târziu (în anul 1000), s-a păstrat o tradiţie orală suficient de coerentă ca să ne permită să reconstituim, în linii mari, mitologia şi cultul. Dar informaţiile privind credinţele imigraţilor norvegieni în Islanda, valabile pentru întreg ansamblul triburilor germanice, se cer coroborate cu dovezi suplimentare.

Totuşi, în ciuda marilor lacune (nicio informaţie privind goţii şi burgunzii), în ciuda eterogeneităţii credinţelor, rezultat al unor influenţe variate (celtice, romane, orientale, nord-asiatice, creştine) suferite de diversele triburi în timpul dispersiunii lor în jumătate din Europa, nu se poate să te îndoieşti de o anumită unitate fundamentală a religiei germanilor, întâi de toate, numeroase elemente specifice moştenirii indo-europene sunt încă recognoscibile în tradiţiile mai multor triburi (în primul rând, tripartiţia divină, cuplul antagonic şi complementar al zeilor suverani, eshatologia). În plus, numele zeilor arată că toate popoarele germanice venerau aceiaşi mari zei. Când, în secolul al IV-lea, germanii au adoptat săptămâna de şapte zile, ei au înlocuit numele de zei romani cu acelea ale propriilor zei. Aşa, de exemplu, „miercuri”, *dies Mercur îi*, a fost înlocuită cu „ziua lui Odhin-Wodan”; germana-veche-de-sus *Wuotanestac*, engleză *wednesday*, neerlandeză *woensdag*, scandinava veche *Odhinsdagr*. Ceea ce arată că Mercur a fost identificat cu un zeu cunoscut, peste tot în lumea germanică, sub unul şi acelaşi nume: Odhin-Wodan.

S-a remarcat că ultima fază a religiei germanice a fost dominată de interesul pasionat purtat mitului despre sfârşitul Lumii. Este vorba, de altfel, de un fenomen general atestat începând din secolul al II-lea î.Hr. În Orientul Apropiat, în Iran, în Palestina, în Mediterană şi, un secol mai târziu, în Imperiul roman. Dar ceea ce caracterizează religia germanică este faptul că *Sfârşitul Lumii este anunţat chiar în cosmogonie*.

Istoria cea mai completă a Creaţiei este transmisă de

Snorri (*Gylfaginning*, 4-9); sursa lui principală este un admirabil poem, *Völuspá* („Prezicerea *volvei*”, *i. e* „Vizionarei[839]), compus spre sfârşitul epocii păgâne. Potrivit acestei „Preziceri” (str. 3), la început nu era „nici pământul, nici bolta cerului”, ci o „genune uriaşă”, *Ginnungagap43*. Imaginea, familiară cosmogoniilor orientale, se regăseşte în alte texte”. Snorri arată că la miazănoapte se întindea un ţinut friguros şi plin de ceţuri, Nifiheimr, identificat cu lumea morţilor, şi în care curgea un izvor ce dădea naştere la unsprezece fluvii; la miazăzi se afla ţara arzătoare, Muspell, păzită de uriaşul Surtr („Cel Negru”). Ca urmare a întâlnirii focului cu gheaţa, la mijlocul Universului s-a născut o Fiinţă antropomorfă, Ymir. În timpul somnului, din sudoarea de la subsuoara sa s-a născut un bărbat şi o femeie, iar din îngemănarea picioarelor lui s-a născut un fecior. Din gheaţa care se topea s-a zămislit o vacă, Audhumbla; cu laptele ei s-a hrănit Ymir. Tot lingând gheaţa sărată, Audhumbla i-a dat formă unui om, Buri. Acesta s-a însurat cu fiica unui uriaş şi a avut cu el trei copii: Odhin, Vili şi Ve. Aceşti trei fraţi s-au hotărât să-l ucidă pe Ymir; în sângele acestuia s-au înecat toţi uriaşii, cu excepţia unuia singur, care a scăpat în chip misterios împreună cu soţia lui. Cei trei fraţi l-au adus pe Ymir în mijlocul abisului cel mare şi, tăindu-l în bucăţi, au făurit lumea din trupul lui: din carnea lui au făcut pământul, din oasele lui stâncile; din sângele lui marea, din părul său norii, din craniul lui cerul.

Cosmogonia întemeiată pe omorârea şi sfârtecarea unei Fiinţe antropomorfe reaminteşte miturile lui Tiamat (21), lui Puruşa (73) şi lui Pan Ku (129). Creaţia Lumii este deci rezultatul unui sacrificiu sângeros; idee religioasă arhaică şi din plin răspândită, care, la germani, ca şi la alte popoare, justifică sacrificiul uman. Într-adevăr, un asemenea sacrificiu, repetiţie a actului divin primordial,

839 Potrivit „Rugăciunii de la Wessobrunn ", poem de origine creştină, scris în secolul al IX-lea în Germania meridională, „nu existau nici pământ, nici boltă cerească, nici copaci, nici munţi... soarele nu strălucea, luna nu lumina. Marca cea glorioasă nu exista".

asigură înnoirea Lumii, regenerarea vieţii, coeziunea societăţii. Ymir era bisexuat45; el a zămislit de unul singur un cuplu uman. Bisexualitatea constituie, se ştie, expresia, prin excelenţă, a totalităţii. La vechii germani, ideea de totalitate primordială este întărită prin alte tradiţii mitologice, după care Ymir, strămoşul zeilor, i-a născut totodată pe uriaşii demonici (care vor ameninţa Cosmosul până la catastrofa finală).

Continuându-şi opera lor cosmogonică, cei trei fraţi au creat stelele şi corpurile cereşti din scânteile azvârlite de Muspell şi le-au orânduit mişcările, fixând astfel ciclul cotidian (ziua şi noaptea) şi succesiunea anotimpurilor. Pământul, de formă circulară, era înconjurat pe dinaţară de Oceanul cel mare; în lături, zeii au stabilit lăcaşurile uriaşilor. În interior ei au construit Midgardh (literal, „lăcaşul de mijloc"), lumea oamenilor, apărată de o împrejmuire făcută din genele lui Ymir. Cu ajutorul lui Hoenir, zeul cel tăcut, şi al lui Lodhur, figură despre care nu ştim mai nimic, Odhin a creat prima pereche umană, pornind de la cei doi arbori, Askr şi Embla[840], aflaţi la ţărmul mării; el le-a dat viaţă, Hoenir le-a dăruit minte şi Lodhur le-a dat simţurile şi forma antropomorfă. Un alt mit vorbeşte despre două fiinţe umane răsărind din Arborele Cosmic, Yggdrasill, şi populând lumea. În timpul iernii celei mări a *ragnarök*ului (177), ele îşi vor găsi adăpost în trunchiul lui Yggdrasill şi se vor hrăni cu roua crengilor lui. După Snorri, această pereche, adăpostită de Arborele Cosmic, va supravieţui distrugerii lumii şi va repopula noul pământ, care se va naşte după aceea.

Arborele Yggdrasill, situat în Centru, simbolizează, şi în acelaşi timp constituie Universul. Creştetul său atinge Cerul şi ramurile sale îmbrăţişează lumea. Una din rădăcinile sale se întinde în ţara morţilor (*Hei*), alta în

840 Askr aminteşte de frasinul cosmic; Embla este, poate, totuna cu elmla, „ulmul". Creaţia omului pornind de la arbori este o temă destul dc răspândită în mitologiile arhaice; ea este, dc asemenea, atestată la indo-europeni; cf. Bonfante, „Microcosmo c macrocosmo nel mito indoeuropeo", pp. 1 sq.

ţinutul uriaşilor şi a treia în lumea oamenilor[841]. De la apariţia sa (adică din momentul când lumea a fost orânduită de către zei), Yggdrasill a fost ameninţat cu distrugerea: un vultur îi devoră frunzişul, trunchiul său începe să putrezească şi şarpele Niddhog prinde să-i roadă rădăcinile. Într-o zi din vremurile viitoare, Yggdrasill se va prăbuşi şi acesta va fi sfârşitul lumii (*ragnarök*).

Este vorba, desigur, de imaginea bine cunoscută a Arborelui Universal situat în Centrul Lumii şi făcând legătura între cele trei niveluri cosmice: Cerul, Pământul şi Infernul[842]. Am arătat, în mai multe rânduri, arhaismul şi difuziunea considerabilă a acestui simbol cosmologic. Anumite concepţii orientale şi nord-asiatice au influenţat probabil imaginea şi mitul lui Yggdrasill. Dar e important să arătăm trăsăturile specific germanice: Arborele – adică Cosmosul – anunţă, prin însăşi apariţia sa, decăderea şi prăbuşirea finală; destinul, *Urdhr*, e ascuns în izvorul subteran în care se împlântă rădăcina lui Yggdrasill, altfel spus, în însuşi Centrul Universului. După *Völuspá* (str. 20), zeiţa destinului determină soarta oricărei fiinţe vii, nu numai a oamenilor, ci şi a zeilor şi a giganţilor. S-ar putea spune că Yggdrasill întruchipează Destinul exemplar şi universal al existenţei; orice modalitate de a exista – lumea, zeii, viaţa, oamenii – este perisabilă şi totuşi susceptibilă să răsară din nou o dată cu zorii unui nou ciclu cosmic.

174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice”

După ce a orânduit prima pereche de strămoşi în Midhgardh, zeii şi-au clădit propriul lor lăcaş, tot în

---

841 După Snorri, fiecare din cele trei rădăcini se împlântă în câte un izvor, cele mai celebre fiind izvorul celui mai înţelepr dintre zei, Mimir, la care Odhin îşi va lăsa un ochi, drept chezăşie (§ 174), şi izvorul sortii (Urdharbrunnr). Probabil însă că tradiţia originară cunoştea un singur izvor subteran.

8424 K Acelaşi simbolism apare în coloana Irminsul, care, potrivit credinţei saxonilor, susţinea cerul.

Centrul Lumii, într-un loc înalt[843]. Panteonul este alcătuit din două grupuri divine: Asenii şi Vanii. Cei mai de vază dintre zeii Aseni sunt Tyr, Odhin şi Thōrr; primii doi corespund binomului de zei suverani (în India vedică, Mitra şi Varuna), în timp ce Thōrr, zeul ciocanului, vrăjmaşul, prin excelenţă, al uriaşilor, reaminteşte de aspectul marţial al lui Indra. La rândul lor, cei mai importanţi dintre Vani – Njördhr, Freyr şi Freyja – se caracterizează prin bogăţia lor şi prin raporturile lor cu fecunditatea, plăcerea şi pacea. Analizând structura mitică a războiului dintre români şi sabini (162), noi am făcut deja aluzie la conflictul dintre Aseni şi Vani. Acest război, lung, dur şi nedecis, s-a isprăvit printr-o reconciliere definitivă. Principalii zei Vani s-au instalat la Aseni şi au completat, prin fecunditatea şi bogăţia pe care le guvernează, atributele reprezentate de suveranitatea juridică, magia şi forţa războinică.

Numeroşi autori s-au străduit să interpreteze acest episod fabulos drept amintirea unui conflict istoric dintre reprezentanţii a două culturi distincte, împărtăşind credinţe religioase deosebite: agricultorii autohtoni (după unii, „*Megaliâhenvölker*”) şi cuceritorii lor (*Streitaxtvölker*” sau năvălitorii ariofoni). Dar Georges Dumézil a arătat că e vorba de o temă mitologică indo-europeană, puternic istoricizată în povestirea lui Snorri[844]. Desigur, invadările teritoriilor locuite de populaţiile agrare neolitice, supunerea autohtonilor de către năvălitori superiori din punct de vedere războinic, urmată de simbioza dintre aceste două tipuri de societate, dintre două etnii deosebite, sunt fapte atestate de arheologie; ele constituie, de altfel, un fenomen specific al protoistoriei europene, prelungindu-se în anumite regiuni până în Evul Mediu. Dar tema mitologică a războiului dintre Aseni şi

---

843 După cum se ştie, indicaţiile topografice ale Centrului Lumii reflectă o geografie mitică, construită conform unei geometrii imaginare.

844 Vezi în ultimul timp Les dieux des Germains, pp. 17 sq. (p. 39, bibliografie); Du mythe au roman, pp. 22 sq.

Vani precede procesul de germanizare, căci ea face parte din tradiţia indo-europeană. Foarte probabil că mitul a servit drept model şi justificare pentru numeroase războaie locale, terminate prin reconcilierea adversarilor şi prin integrarea lor într-o societate comună.

Adăugăm totuşi că dacă principalii Aseni – Tyr, Odhin, Thōrr – păstrează anumite trăsături specifice zeilor primelor două funcţii, suveranitatea şi războiul, figurile lor au suferit puternice modificări; ele au fost modelate în conformitate, pe de o parte, cu geniul religios germanic şi, pe de altă parte, sub impactul unor influenţe mediteraneene şi nord-asiatice. Odhin-Wodan este cel mai important dintre zei, tatăl şi suveranul lor. S-au scos în relief analogiile sale cu Varuna: amândoi sunt suverani, prin excelenţă, şi meşteri ai magiei; ei îşi leagă şi îşi paralizează adversarii; ei sunt lacomi de carne umană[845]. Dar, după cum vom vedea, deosebirile nu sunt mai puţin însemnate.

Într-un pasaj din poemul *Hávamál* („Cuvintele celui Preaînalt”, str. 139-142), Odhin povesteşte cum a dobândit runele, simbol al înţelepciunii şi al puterii magice, Spânzurând timp de nouă nopţi în arborele Yggdrasill, „rănit cu lancea şi sacrificat lui Odhin, eu însumi sacrificat mie însumi, fără să mănânc şi fără să beau, iată că runele, la chemarea mea, se revelară”. El dobândeşte, astfel, ştiinţa ocultă şi darul poeziei. Este vorba, desigur, de un rit de iniţiere de structură paraşamanică. Odhin rămâne spânzurat de Arborele Cosmic[846]; *Yggdrasill* înseamnă, de altfel, „calul (*drasil*) lui Ygg”, unul din numele lui Odhin. Spânzurătoarea este numită „calul” spânzuratului, şi se ştie că victimele sacrificate lui Odhin erau spânzurate în arbori. Rănindu-se pe sine însuşi cu lancea, nebând şi nemâncând, zeul suferă moartea rituală şi dobândeşte înţelepciunea secretă de tip iniţiatic. Aspectul şamanic al lui Odhin este confirmat şi de calul său cu opt picioare şi

845 Cf. G. Dumézil, Les dieux des Germains, pp. 62 sq.

846 Despre rolul Arborelui Cosmic în iniţierile şamanilor nord-asiatici, vezi cartea noastră Le Chamanisme. pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq.

de cei doi corbi care îl înştiinţează despre tot ce se întâmplă în lume. Ca şi şamanii, Odhin poate să-şi schimbe forma şi poate să-şi trimită spiritul sub înfăţişare de animale; el cercetează în preajma morţilor şi obţine cunoaşterea secretă; el declară în poemul *Hávamál* (str. 158) că ştie un farmec care poate sili pe un spânzurat să coboare din spânzurătoare şi să stea de vorbă cu el; el este meşter în arta *seidhr*, tehnică ocultă de tip şamanic[847].

Alte mituri arată vicleniile la care a recurs Odhin şi preţul pe care acceptă să îl plătească pentru a dobândi înţelepciunea, omniscienţa şi inspiraţia poetică. Un uriaş, Mimir, era vestit pentru ştiinţa sa ocultă. Zeii i-au tăiat capul şi l-au trimis lui Odhin. Acesta l-a conservat cu ajutorul ierburilor tămăduitoare şi de câte ori Odhin voia să pătrundă anumite secrete consulta capul uriaşului[848]. După Snorri (*Gylfaginning*, 8), Mimir era păzitorul izvorului înţelepciunii, la rădăcina lui Yggdrasill. Odhin n-a dobândit dreptul de a bea din el decât după ce şi-a sacrificat un ochi, ascunzându-l în izvor (cf. *Völuspá*, str. 25).

Un mit important relatează originea „băuturii poeziei şi înţelepciunii”: în momentul în care s-a încheiat pacea dintre Vani şi Aseni, toţi zeii au scuipat într-un vas; din acest scuipat ceremonial a răsărit o făptură de o înţelepciune extraordinară, numită Kvasir[849]. Doi pitici îl ucid pe Kvasir, ü amestecă sângele cu miere şi descoperă astfel hidromelul. Cel care bea ajunge poet sau savant.

---

847 E dificil să precizezi „originea" elementelor şamanice în religiile vechilor germani, mai ales în mitologia şi cultul lui Odhin-Wodan. Unii îi văd rădăcinile în moştenirea indo-europeană, dar nu trebuie excluse nici influenţele nord-asiatice. Oricum ar fi, importanţa acordată tehnicilor extatice şi credinţelor de stmetură şamanică apropie religia germanilor de şamanismul asiatic.

848 Şamanii Yukagir consultau craniile strămoşilor lor şamani, Le Chamanisme, p. 201. Cf. capul lui Orfeu (§ 108).

849 Este vorba de personificarea unei băuturi îmbătătoare, care pecetluia înţelegerea între două grupuri sociale. G. Dumézil a evidenţiat un analog indian: Loki, pp. 102 sq.; cf. Les dieux des Germains, pp. 31 sq.

Băutura este ascunsă în lumea de dincolo, într-un loc în care e greu de ajuns, dar Odhin reuşeşte să o capete, şi de atunci ea este accesibilă tuturor zeilor. Inspiraţia poetică este numită de către skalzi „cupa lui Ygg”, „sângele lui Kvasir” etc.[850]. Ca să încheiem: ca urmare a iniţierii sale (care i-a permis să dobândească runele), a sacrificării unui ochi (în urma căreia a dobândit dreptul să bea din izvorul Mimir) şi a furtului miedului, Odhin a devenit stăpânul indiscutabil al înţelepciunii şi al tuturor ştiinţelor oculte. El este, în acelaşi timp, zeul poeţilor şi al înţelepţilor, al extaticilor şi al războinicilor.

175. Războiul, extazul şi moartea

Spre deosebire de Varuna, Odhin-Wodan este un zeu al războiului: căci, după cum scrie G. Dumézil, „în ideologia şi în practica germanilor, războiul a năvălit peste tot şi a colorat totul” (*Dieux*... p. 65). Dar în societăţile tradiţionale şi, mai ales la vechii germani, războiul constituie un ritual justificat printr-o teologie. Avem de-a face, întâi de toate, cu o asimilare a luptei cu sacrificiul: atât învingătorul, cât şi victimă aduc zeului o ofrandă de sânge. Prin urmare, moartea eroică devine o experienţă religioasă privilegiată. În plus, natura extatică a morţii îl apropie pe războinic de poetul inspirat, ca şi de şaman, de profet şi de înţeleptul-vizionar. Odhin-Wodan îşi câştigă specificitatea graţie tocmai acestei exaltări a războiului, extazului şi morţii.

Numele de Wodan derivă de la termenul *wut*, literal, „furie”. Este vorba de o experienţă specifică tinerilor războinici: ea producea o transmutare a umanităţii lor printr-un acces de furie agresivă şi năprasnică, şi îi asimila unor fiare de pradă turbate. După *Ynglinga Saga* (cap. VI), tovarăşii lui Odhin „mergeau fără armură şi, asemenea lupilor ori câinilor sălbatici, îşi muşcau scuturile şi erau puternici că urşii ori taurii. Omorau oameni şi nici focul,

850 Izvoarele sunt indicate de Turville-Petre, Myth and Religion of the North, p. 38.

nici oţelul nu le puteau face nimic. Mânia lor se numea furie de *berserkr*" (literal, „războinici în piele, *serkr*, de urs"). Erau cunoscuţi, de asemenea, şi sub numele de *ûlfhêdhnar*, „om în blană de lup".

Tânărul devenea *berserkr* ca urmare a unei lupte iniţiatice. Astfel, la triburile chatti, scrie Tacit (*Germania*, 31), solicitantul nu-şi tăia nici pletele, nici barba mai înainte de a fi omorât un duşman. La taifali, tânărul trebuia să doboare un mistreţ sau un urs, iar la heruli trebuia să se lupte fără arme[851]. Trecând prin toate aceste încercări, candidatul îşi însuşea modul de comportare al unui animal sălbatic; el devenea un războinic de temut în măsura în care se comporta aidoma unei fiare carnivore. Credinţele despre *lykantropia*, dobândită ca urmare a îmbrăcării ritualice într-o piele de lup, devin extrem de populare în Evul Mediu, iar în ţinuturile nordice ele se prelungesc până în secolul al XIX-lea.

Zeu al războiului, Odhin-Wodan este totodată zeu al morţilor. El ocroteşte prin mijloace magice pe marii eroi, dar sfârşeşte prin a-i trăda şi doborî pe protejaţii săi. Explicaţia acestui straniu şi contradictoriu comportament pare să fie necesitatea de a aduna în jurul său pe cei mai de temut războinici în vederea bătăliei eshatologice *ragnarök.* Într-adevăr, luptătorii de seamă, căzuţi în bătălie, erau condu-şi de Walkyrii în palatul ceresc Walhalla[852]. Primiţi de către Odhin, ei îşi petreceau zilele întrecându-se în lupte, pregătindu-se pentru bătălia finală.

Ocrotitor al vestitelor *Männerbünde* care, ca toate societăţile extatice şi războinice, terorizau satele, Odhin-

---

851 A se vedea M. Eliade, Na'issances mystiques, p. 175 şi n. 4; „Les Daces et les Loups" (în De Zalmoxis à Gengis-Khan. în special pp. 17 sq.) |trad. românească, pp. 20, sq. — nota trad.]. Tacit îi descrie pe hamzii de pe cursul superior al Odenilui şi acela al Vistulei, cu scuturile lor negre şi trupurile lor pictate în negm, ca o „armată de fantome" (exercitus feralis), a cărei privelişte nici un vrăjmaş nu putea s-o suporte (Germania, 43).

852 Valhöll, „sala celor căzuţi". Walkyriile (al căror nume înseamnă „cele care îi aleg pe căzuţi în luptă") erau la început spiritele care îi ocrotesc pe morţi.

Wodan nu putea fi zeul favorit al populaţiilor rurale. Cultul lui, comportând sacrificii umane prin spânzurătoare, era celebrat mai cu seamă de familiile regilor, ale căpeteniilor militare şi anturajului lor. S-au relevat totuşi numeroase toponime conţinând cuvântul Odhin, şi chiar substantive compuse cu vocabule însemnând „câmpii” şi „ogoare”. Ceea ce nu demonstrează structura agrară a lui Odhin, ci caracterul său „imperialist”, tendinţa să de a-şi apropria funcţiile şi atributele altor zeităţi.

Rolul capital jucat de Odhin-Wodan în viaţa religioasă a germanilor se explică prin însuşirile multiple ale suveranităţii magice. Odhin este autorul principal al creaţiei Lumii, zeilor şi omului, (în ce priveşte alte personaje divine, active în vremurile mitice ale începuturilor, memoria colectivă nu le-a reţinut decât numele.) Tot astfel, el este chemat să joace rolul principal în bătălia finală *ragnarök*. Calitatea sa de zeu suveran, şi în acelaşi timp de zeu al războiului şi al morţii, face comprehensibil atât caracterul sacru al regalităţii, cât şi valorizarea religioasă a morţii pe câmpul de luptă, concepţii care caracterizează cultura Evului Mediu timpuriu germanic (cf. Partea a III-a).

176. Asenii: Tyr, Thőrr, Baldr

Primul dintre Aseni, Tyr (Tīwaz, Ziu) este mult mai şters. Iniţial el era un zeu suprem[853], căci unul din numele pentru zei, *tiwar*, este pluralul lui Tyr. Întrucât *interpretatio romana* îl identifica cu Marte, el este clasat în general printre zeii războiului. Într-adevăr, Tyr prezintă un aspect militar destul de dezvoltat, dar vocaţia sa iniţială de „zeu juridic” omolog lui Mitra) este încă transparentă. El are legături organice cu *thing*, adică adunările poporului unde se dezbăteau pricinile. E adevărat că adunările din

853 Numele său, *Tīwaz. se înrudeşte cu alte nume indo-europene ale (zeului) Cerului: Dyaus, Zeus, Iupiter. Probabil că, cel puţin la anumite triburi germanice, zeul celest continuă să fie venerat sub numele de Irmin-Hermin; vezi mai jos.

vreme de pace reaminteau pe acelea din vreme de război, pentru că se adunau armatele şi hotărârile se aprobau fluturând securea sau sabia în văzduh, ori lovind spada de scut[854].

Episodul mitic cel mai important şi care caracterizează vocaţia lui Tyr a avut loc la începutul timpului. Zeii ştiau că lupul Fenrir, zămislit de o gigantă cu Loki, trebuia să-i devoreze. Încredinţându-l că e vorba de un joc, ei izbutesc să-l înfăşoare cu o legătură magică, într-atât de fină încât era invizibilă. Bănuitor, tânărul lup se învoieşte numai cu condiţia ca unul din zei să ţină o mână între fălcile sale, drept chezăşie că nu i se vrea răul. Numai Tyr a îndrăznit să facă aşa ceva, iar lupul îndată ce a simţit că nu mai poate ieşi din strânsoarea legăturii magice a închis fălcile şi i-a retezat mâna (*Gylfaginning*, cap. 13,21). Pe bună dreptate, Georges Dumézil observă că oricât de necesară ar fi fost această faptă pentru salvarea panteonului ea constituie totuşi o violare a jurământului şi, prin urmare, arată degradarea zeului Suveran-Legiuitor[855].

Thōrr (Donar) a fost unul din cei mai populari zei. Numele său înseamnă „tunet", arma sa este ciocanul Mjöllnir („măcinătorul"), imagine mitică a fulgerului, asemănător cu *vajra* lui Indra (cf. 68). Cu barba lui roşie şi apetitul său fabulos, el se apropie de zeul vedic. Thōrr este apărătorul Asenilor şi al lăcaşului lor divin. Numeroase povestiri îl arată înfruntând uriaşii şi nimicindu-i cu ciocanul său[856]. Adversarul său principal este Şarpele

---

854 După cum observă Jan de Vries, „din punct de vedere germanic, nu există contradicţie între conceptele de «zeu al luptelor» şi «zeu al dreptului»" (Altgermanische Religionsgeschichte, II, p. 13).

855 Cf. Les dieux des Germains, p. 75: „tot ce a câştigat societatea zeilor în eficacitate a pierdut în putere morală şi mistică: ea nu mai este decât proiecţia exactă a cetelor sau a statelor pământeşti care au o singură grijă: să câştige şi să învingă. Viaţa tuturor grupurilor umane este, desigur, făcută din violenţă şi viclenie; teologia, cel puţin, ne înfăţişează o Ordine divină; evident nici aici nu este totul perfect, dar într-un Mitra sau într-un Fides veghează un chezaş, străluceşte

856 Raporturile dintre Thōrr şi personajul agitând o secure din desenele rupestre ale epocii bronzului scandinav sunt greu de

Cosmic, Jörnungan, care înlănţuie lumea şi care va ameninţa domnia zeilor la *ragnarök*. Mai multe texte şi câteva desene ni-l înfăţişează pe Thōrr trăgându-l pe balaur afară din mare.

Imaginile lui Thōrr, reprezentat întotdeauna cu ciocanul său, se găseau în numeroase temple. Martorii vorbesc mai frecvent despre acestea decât despre imaginile altor zei. Că stăpân al furtunilor, Thōrr era popular printre ţărani, deşi nu era un zeu agrar. El asigura însă bogăţia recoltelor şi ocrotea de demoni satele. În funcţia lui de zeu războinic, i-a luat locul Odhin. Trăsătura erotică, specifică lui Indra, se lasă poate descifrată în rolul ritual al ciocanului cu prilejul căsătoriilor. S-a remarcat „folclorizarea" anumitor povestiri mitologice, care pun accent pe Thōrr, Mjöllnir şi uriaşi; de pildă, deghizarea lui Thōrr în logodnică, ca să-l păcătească pe uriaşul care îi furase ciocanul. Semnificaţia ritualurilor subiacente fiind uitată, aceste povestiri mitologice au supravieţuit graţie calităţilor lor narative. Procese similare pot explica originea multor teme literare.

Prin puritatea şi nobleţea sa, prin destinul lui tragic, Baldr este-cel mai interesant zeu. Fiul lui Odhin şi al Friggăi, el este, scrie Snorri, „cel mai bun şi toţi îl laudă. Are o înfăţişare atât de frumoasă şi de strălucitoare, încât făptura lui răspândeşte raze de lumină… Este cel mai înţelept dintre Aseni, cel mai vrednic în vorbire şi cel mai milostiv" (Gylf*aginning, ca*p. II). Se cunosc puţine lucruri despre cultul său, dar se ştie că era iubit de toţi. Totuşi, Baldr şi-a revelat importanţa în drama universului mai ales prin moartea sa. Mitul său e, de altfel, cel mai tulburător din toată mitologia germanică.

Tot după versiunea lui Snorri, Baldr a avut vise funeste, şi zeii au hotărât să-l facă invulnerabil. Mama sa a primit juruinţa tuturor lucrurilor de pe lume ca să nu-l vatăme vreunul pe fiul ei. Apoi Asenii s-au întrunit cu toţii în piaţa táwgului, împrejurul lui Baldr, şi au început să se joace lovindu-l cu săbiile şi aruncând cu tot felul de lucruri

---

precizat.

în el. „Loki a văzut acest lucru şi i-a displăcut”. Luând înfăţişare de femeie, s-a dus la Frigga şi a întrebat-o dacă absolut toate lucrurile au jurat să nu-l vatăme pe Baldr. Frigga i-a răspuns: „Există o mică tufă care se cheamă *mistilteinn*, «tufă de vâsc»; mi s-a părut prea plăpândă ca să o pun să jure”. Loki a desprins vâscul şi a plecat cu el la *thing*. Hödhr, fratele lui Baldr, se ţinea deoparte, întrucât era orb. Loki i-a dat creanga de vâsc şi i-a spus: „Fă ca ceilalţi, aruncă spre el, eu îţi voi spune în ce direcţie se află Baldr”. Împins de Loki, Hödhr a aruncat vâscul-săgeată în fratele său. „Săgeata l-a străpuns pe Baldr, care a căzut la pământ. A fost cea mai mare nefericire care s-a putut întâmpla între zei şi între oameni”. Cu toate acestea, nimeni nu l-a putut pedepsi pe Loki, pentru că se aflau cu toţii într-un loc sfânt (*Gylfaginning*, cap. 33-35).

„Aşa cum reiese din însăşi structura *Völuspei*, această dramă este cheia de boltă a istoriei lumii. Astfel, mediocritatea vârstei actuale a lumii a devenit de nelecuit. Desigur, bunătatea şi mărinimia lui Baldr fuseseră ineficiente, deoarece, printr-un fel de blestem, niciuna din hotărârile sale nu se realiza, dar cel puţin zeul exista şi această existenţă era un protest şi o mângâiere”[857].

Deoarece nu căzuse pe câmpul de luptă, Baldr nu a mers în Valhala, ci în Hei. Solului, trimis de Odhin ca să ceară slobozirea lui Baldr, Hei i-a răspuns că îl va elibera pe Baldr cu condiţia ca „toate făpturile lumii” să-l plângă. Informaţi de zei, oamenii, animalele, plantele, pietrele pornesc să plângă. Numai o vrăjitoare n-a vrut să-l jelească pe Baldr şi „se bănuie că era Loki”. În cele din urmă, Thōrr îl prinde pe Loki şi zeii îl înlănţuie de o stâncă. Deasupră-i, ei au legat un şarpe veninos, aşa încât picăturile de venin care ies din gura şarpelui să-i cadă pe faţă. Soţia lui Loki, scrie Snorri, stă cu un hârdău dedesubt, ca veninul să cadă în el. Când acesta se umple, ea iese să-l golească, dar atunci veninul îi cade lui Loki pe obraz; el se zvârcoleşte şi în clipa aceea pământul se cutremură. Totuşi, la *ragnarök*, în ajunul sfârşitului lumii, Loki va ajunge să scape din

857 G. Dumćzil, Les dieux des Germains. pp. 95-96.

legături.

177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul LumU

Vanii sunt, toţi, mai mult sau mai puţin direct, în legătură cu ferilitatea, pacea şi bogăţia. Njördhr, cel mai bătrân, s-a însurat cu sora sa şi li s-au născut doi gemeni, Freyr şi Freyja. Deoarece vechii germani aveau oroare de incest, această tradiţie mitologică poate fi interpretată fie ca oglindind moravurile populaţiilor aborigene[858] pre-mdo-europene, fie ca subliniind caracterul orgiastic propriu divinităţilor fecundităţii, şi anume ale fecundităţii agrare. Tacit (*Germania*, 40) vorbeşte de zeiţa Nerthus, „adică Mama-Pământ"; Njördhr e, de fapt, acelaşi nume. Zeiţa călătorea printre triburi într-un car tras de o vacă; cultul ei era celebrat într-o pădure sacră dintr-o insulă a „Oceanului" şi, adaugă istoricul roman, „este singură perioadă când pacea şi liniştea sunt ştiute şi gustate". Carul şi statuia zeiţei erau apoi îmbăiate, şi sclavii care săvârşeau acest rit erau înecaţi în acelaşi loc. Relatarea lui Tacit a fost, probabil, influenţată de ceea ce ştia din ritualul Cybelei la Roma; totuşi, o povestire conservată în saga regelui Olaf confirmă existenţa acestui tip de cult65.

În ultima fază a păgânismului scandinav, lui Njördhr i-a luat locul Freyr. Imaginea acestuia în templul de la Uppsala era falică, cultul lui cuprindea numeroase gesturi orgiastice şi sacrificiu uman. Dar mitologia sa este lipsită de interes. În ce priveşte Freyja, la fel ca şi Frigg (Frija)[859], care nu era poate decât un alt nume, ea era singura divinitate încă venerată în popor când Snorri îşi redacta opera, şi marele număr de toponimice cuprinzând numele Freyja confirmă această opinie. Snorri adaugă că Freya a fost, iniţial, o preoteasă a Vanilor care i-a învăţat pe Aseni tehnica divinatorie *seidhr*. Ea avea posibilitatea să comunice cu lumea de dincolo şi putea să ia formă de

858 Snorri afirmă că unirea fratc-soră era frecventă la zeii Vani.

8596 7 El întreprinde cu Thõrr o călătorie în ţara demonilor şi a uriaşilor; îl întovărăşeşte pe Odhin şi Hoenir şi îi ajută

pasăre.

Loki este un zeu enigmatic şi ambiguu. Etimologia numelui său nu e sigură: el nu avea cult şi nu i se consacrau temple. Deşi el însuşi un Asen, Loki caută să-i vatăme pe zei şi la Sfârşitul Lumii va lupta împotriva lor; el e cel care îl va ucide pe Heimdalir. Purtarea lui e derutantă; pe de o parte, e tovarăşul zeilor[860] şi îi place să se bată cu vrăjmaşii acestora, uriaşii; el îi pune pe pitici să facă lucruri fermecate, care devin adevărate atribute ale zeilor (inelul Draupnir pentru Odhin, ciocanul lui Thõrr etc.). Pe de altă parte, el e rău, nelegiuit, criminal; el este autorul omorului lui Baldr şi se laudă cu acest lucru. Natură demonică a lui Loki este confirmată de progenitura lui: fiii lui sunt lupul Fenrir şi Marele Şarpe; Hei, stăpâna tristei ţări în care merg morţii ce nu au acces în Valhala, îi este fiică.

În jurul lui Loki abundă o mulţime de mituri; dar ele seamănă deseori cu povestirile şi farsele populare. El se laudă cu isprăvile sale: i-a dat lui Tyr drept soţie pe unul din feciorii săi, i-a luat locul lui Thŏrr lângă soţia acestuia etc. În aproape toate farsele şi poveştile în care apar zei şi giganţi, Loki are un rol. Un înfricoşător şi celebru poem, *Lokasenna*, povesteşte cum, introducându-se în sala în care benchetuiau zeii, Loki i-a insultat într-un chip foarte insolent. Numai apariţia lui Thōrr l-a putut reduce la tăcere.

De mai bine de un secol, savanţii l-au interpretat, pe rând, pe Loki ca un zeu al focului, zeu al tunetului sau al morţii, analog al diavolului creştinilor sau erou civilizator comparabil cu Prometeu[861]. În 1933, Jan de Vries l-a apropiat de *trickster*, personaj ambivalent, specific mitologiilor nord-americane. Georges Dumézil a propus o interpretare mai plauzibilă, pentru că ea ţine seama atât de Loki, cât şi de Hödhr, Baldr şi de sfârşitul lumii.

---

860 s ă-1 deposedeze de comori pe piticul Andvari etc.

861 A sc vedea expunerea principalelor teorii propuse până în 1932, în Jan de Vries, The Problem of Loki, pp. 10-22 şi G. Dumézil, Loki, pp. 109 sq.

Caracterul de impostor al lui Loki, răutatea sa şi prezenţa sa în rândul duşmanilor zeilor în timpul războiului eshatologie fac din el omologul sinistrului personaj din Mahăbhărata, Duryodhana, întruparea prin excelenţă a demonului în epoca noastră (cf. 191). După G. Dumézil, amploarea şi regularitatea asemănării dintre Mahăbhărata şi Edda demonstrează existenţa unui vast mit eshatologie, povestind despre raporturile Binelui cu Răul, şi distrugerea lumii, mit constituit încă înainte de dispersia popoarelor indo-europene[862].

După cum am remarcat (173), în ultima perioadă a păgânismului germanii erau foarte preocupaţi de eshatologie. Sfârşitul Lumii făcea parte integrantă din cosmologie; şi, la fel ca în India, în Iran şi în Israel, erau cunoscute scenariul şi principalele personaje ale *Apocalipsei*. Descrierea cea mai completă şi cea mai dramatică este furnizată de poemul *Völuspá* şi de repovestirea lui Snorri. Se regăsesc clişeele bine cunoscute din întreaga literatură apocaliptică: moravurile decad şi se pierd, oamenii se ucid între ei, pământul se cutremură, soarele se întunecă, stelele se prăbuşesc; eliberaţi din lanţurile lor, monştrii năpădesc pe pământ; Şarpele cel Mare iese din adâncul oceanului, provocând inundaţii catastrofale. Dar găsim, totodată, şi amănunte mai specifice: o iarnă lungă de trei ani (*fimbulveâr*) v o hoardă de uriaşi ce va veni într-o corabie făurită din unghiile morţilor; alţi uriaşi, călăuziţi de Surtr, vor năvăli pe pământ, se vor căţăra pe curcubeu ca să atace şi să distrugă Asgardhul, lăcaşul zeilor. În cele din urmă, armata zeilor şi eroilor se va întâlni cu aceea a uriaşilor şi a monştrilor într-o câmpie întinsă, în bătălia hotărâtoare. Fiecare zeu se luptă cu un adversar. Thōrr îl înfruntă pe Şarpele Cosmic şi îl doboară, dar cade şi el otrăvit de veninul reptilei. Odhin este sfâşiat şi mâncat de Fenrir; fiul său cel mic, Vidar, îl doboară pe Lup, dar moare şi el curând după asta. Heimdalir îl atacă pe Loki şi se nimicesc

862 Cf. G. Dumézil, Les dieux des Germains, pp. 97 sq.; Mythe et épopée, I, pp. 238 sq.

unul pe altul. De fapt, toţi zeii şi toţi duşmanii lor cad în acest război eshatologie, cu excepţia lui Surtr; acest ultim supravieţuitor declanşează incendiul cosmic şi orice urmă de viaţă dispare; în cele din urmă, întreg Pământul este înghiţit de Ocean şi Cerul se prăbuşeşte.

Şi totuşi, acesta nu e sfârşitul. Un nou pământ răsare, verde, frumos, îmbelşugat, cum n-a fost nicicând, purificat de orice suferinţă. Fiii zeilor defuncţi vor reveni în Asgardh, Baldr şi Hödhr vor ieşi din infern, reîmpăcaţi. Un nou soare, mai strălucitor decât cel dinaintea sa, îşi va relua mersul pe cer. Iar perechea de oameni ocrotită de Yggdrasill va deveni sorgintea unei umanităţi noi70. Unii autori au crezut că pot identifica în mitul *ragnarök*ului diverse influenţe orientale (iraniene, creştine, maniheene etc.). Dar, după cum a arătat G. Dumézil, este vorba de versiunea scandinavă a mitului eshatologic indo-european; eventualele influenţe ulterioare n-au făcut decât să supraadauge o imagerie mai colorată şi amănunte patetice.

Judecată după fragmentele păstrate, religia germanilor era una dintre cele mai complexe şi mai originale din Europa. Ceea ce uimeşte de la început este posibilitatea ei de a îmbogăţi şi de a înnoi moştenirea indo-europeană, asimilând numeroase idei şi tehnici religioase alogene, de origine mediteraneană, orientală sau nord-asiatică. Am remarcat un proces asemănător în sinteza hindusă (135) şi în perioada de formare a religiei romane (161). Dar la germani creativitatea religioasă n-a fost paralizată de convertirea la creştinism. Unul din cele mai frumoase poeme epice, *Beowulf*, compus în secolul al VIIMea în Anglia, prezintă mitologia eroică mai complet şi într-o manieră mai profundă decât compunerile asemănătoare continentale, graţie tocmai influenţei ideilor creştine[863]. Una din cele mai impresionante descrieri ale *ragnarök*ului este sculptată pe o cruce din piatră la

863 Cf. A. Margaret Arcnt, „The Heroic Pattern", pp. 149,164 sq. Pe de altă parte, literatura hagiografică imită modelul de viaţă eroică, aşa cum era el proclamat în Heldensagen; ibid., p. 165.

Gosforth (Cumberland); pe cealaltă faţă a monumentului este reprezentată Crucificarea[864]. De fapt, anumite creaţii religioase germanice se dezvoltă în timpul Evului Mediu timpuriu, ca urmare a simbiozei, sau în opoziţie cu creştinismul. Prestigiul religios al regalităţii medievale derivă, în ultimă instanţă, din vechea concepţie a germanilor potrivit căreia regele este reprezentantul Strămoşului Divin: puterea suveranului depinde de o forţă sacră suprateresträ, care este temeiul şi garanţia ordinii universale[865]. În ce priveşte mitologia eroică, ea se prelungeşte, îmbogăţită şi revalorizată, în instituţia cavalerismului şi în legendele Sfântului Gheorghe, Sir Galahad sau Parsifal (cf. Partea a III-a).

178. Tracii. „Marii Anonimi" ai Istoriei

Cea mai veche cultură tracă ni se înfăţişează ca sinteză a unui important substrat al epocii bronzului cu aportul triburilor seminomade sosind din Ucraina. Etnogeneza tracilor are loc într-o regiune destul de întinsă, între Nistru, Carpaţii Nordici şi Munţii Balcani. Către sfârşitul secolului al VIII-lea, incursiunile cimerienilor introduc anumite elemente caucaziene în artă şi în armurerie. Herodot, care a scris în secolul al V-lea, afirmă că tracii erau poporul cel mai numeros după inzi. Dar rolul lor în istoria politică a fost modest. Regatul odrizilor (în Valea Mariţei), destul de puternic pentru a ataca Macedonia în – 429, şi-a pierdut autonomia la mai puţin de un secol după aceea, sub Filip al II-lea. Alexandru cel Mare a continuat politică expansionistă a tatălui său: în – 335 el a traversat Dunărea cu scopul de a-i cuceri şi supune pe geto-daci. Eşecul campaniei lui le-a permis acestor triburi

---

864 K. Berg, „The Gosforth Cross", pp. 27 sq.; E. Davidson, Gods and Myths, pp. 207 sq. în aceeaşi biserică s-a găsit o piatră (probabil fragment dintr-o crace), înfăţişându-1 pe Thôrr pe cale de a-1 pescui pe Şarpele cel Mare.

865 Cf. Otto Höfler, Germanische Sakralkönigtum, I, pp. XII sq., 350 sq.

trace să rămână independente şi să-şi amelioreze organizarea lor naţională. În vreme ce tracii de sud au fost definitiv integraţi în orbita elenismului, Dacia n-a devenit provincie romană decât în anul 107 d. Hr.

Creaţiile religioase ale tracilor şi geto-dacilor par să fi împărtăşit deopotrivă un destin nefericit. Grecii recunoscuseră destul de devreme originalitatea şi forţa religiozităţii trace.

Diverse tradiţii localizau în Tracia sau în Frigia originea mişcării dionysiace (122) şi o mare parte a mitologiei despre Orfeu (180). În *Charmide* (156 b), Socrate vorbeşte cu admiraţie despre medicii „regelui trac Zalmoxis", a căror doctrină şi practică erau superioare celor ale medicilor greci. Dar, cu excepţia câtorva informaţii preţioase, comunicate de Herodot *à propos* de scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis, informaţiile privind religiile tracă şi traco-getă sunt puţin numerose şi aproximative. E adevărat că, mai ales în epoca imperială romană, monumentele religioase abundă; totuşi, în absenţa mărturiilor scrise, interpretarea lor este ezitantă şi provizorie. Ca şi celţii, sacerdoţii şi asceţii traci şi geto-daci nu se încredinţau scrierii. Puţinul pe care îl ştim despre mitologia, teologia şi riturile lor ne-a fost transmis prin autorii greci şi latini, adică printr-o *interpretatio graeca* şi *latina*. Dacă Herodot nu şi-ar fi notat anumite convorbiri cu grecii din Hellespont, n-am fi cunoscut scenariul mitico-ritual al lui Zalmoxis şi nici numele de Gebeleizis. Desigur, ca şi la slavi şi la baltici, precum şi la vechii germani şi la urmaşii celţilor, moştenirea religioasă a tracilor s-a conservat, cu inevitabile modificări, în obiceiurile populare şi în folclorul popoarelor balcanice şi ale românilor. Dar analiza tradiţiilor folclorice europene în perspectiva istoriei generale a religiilor este încă la începuturile sale.

După Herodot (V, 7), tracii adorau pe „Ares, Dionysos şi Artemis"; totuşi, regii lor venerau pe „Hermes", ai cărui descendenţi se credeau. Plecând de la această succintă informaţie, devenită şi mai enigmatică printr-o

interpretatio graeca, s-a încercat să se reconstituie panteonul iniţial al tracilor. De la Homer (*Iliada*, Xm, 301 etc.) până la Vergiliu (*Aen.*, în, 357), tradiţia considera Tracia ca fiind patria lui Ares, zeul războiului. Pe de altă parte, tracii erau vestiţi pentru însuşirile lor războinice şi indiferenţa lor în faţa morţii; prin urmare, se putea admite că un zeu de tip „Ares" era şeful panteonului lor. Totuşi, am văzut (176), vechiul zeu celest al germanilor, Tīwaz a fost asimilat de către romani cu Marte. Este deci cu putinţă ca „Ares" trac să fi fost la origine un zeu al cerului', devenit apoi zeu al furtunii şi al războiului[866]. În acest caz, „Artemis" ar fi o divinitate chtoniană, analoagă zeiţelor trace Bendis sau Kotyto (Kotys); Herodot ar fi numit-o „Artemis" (în loc să-i spună, de exemplu, „Demeter") din cauza naturii sălbatice a pădurilor şi munţilor Traciei.

Dacă această „citire" este acceptată, se poate presupune, de asemenea, existenţa, la cei mai vechi traci, a mitului exemplar al hierogamiei dintre zeul furtunii şi Mama-Pământ; „Dionysos" ar fi fructul acestei uniri. Grecii cunoşteau numele trace ale lui Dionysos: cele mai obişnuite erau Sabos şi Sabazios[867]. Cultul lui Dionysos trac aminteşte ceremoniile ce se desfăşurau în timpul nopţii, în munţi, la lumina făcliilor; o muzică sălbatică (zgomote de lovire în cazane de bronz, chimbale, fluiere) îi îndemna pe credincioşi să scoată ţipete de voioşie într-un dans circular, furios şi învârtejit. „Mai ales femeile erau acelea care se dedau acestor dansuri dezordonate şi epuizante; costumul lor era straniu; ele purtau «*bessares*», lungi veşminte fluturânde, făcute, pare-se, din piei de

866 De altfel, se cunoaşte zeul Zbelsurdos; partea a doua a numelui său, — sur dos. ar deriva de la rădăcina *suer, „a mugi, a rage"; el era deci un zeu al furtunii, numit corect de către greci Zeus Keraunos. Cf. M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 58 şi n. 87 [trad. românească, p. 65 - nota trad.].

867 Vezi sursele citate de E. Rohde, Psyché, p. 269, n. 1. Un alt teonhn era Bassareus, însemnând „înveşmântat într-o lungă blană de vulpe". Asupra riturilor lui Sabazios la Atena, vezi Histoire des croyances..., vol. I, p. 381.

vulpe; deasupra acestora piei de căprioare şi, probabil, pe cáp, coarne”[868]. În mâini ţineau şerpi consacraţi lui Sabazios, pumnale sau tirsuri. Ajunse la paroxism, la „nebunia sacră”, ele apucau animalele alese pentru sacrificii şi le rupeau în bucăţi, sfâşiindu-le şi mâncându-le carnea crudă. Omofagia rituală săvârşea identificarea cu zeul; participanţii se numeau acum Sabos sau Sabazios[869].

E vorba, desigur, ca şi la bacchantele greceşti, de o „divinizare” temporară. Dar experienţa extatică putea trezi vocaţii religioase specifice, în primul rând daruri oraculare. Spre deosebire de dionysismul grec, mantica tracă era în legătură cu cultul lui „Dionysos”. Un anumit trib, cel al bessilor, îngrijea de oracolul lui „Dionysos”; templul se afla pe un munte înalt[870] şi profeteasa prezicea viitorul în „extaz”, ca şi Pythia de la Delfi.

Experienţele extatice întăreau convingerea că sufletul nu e numai autonom, ci şi susceptibil de o *unio mystica* cu divinitatea. Despărţirea sufletului de corp, revelată prin extaz, arăta, pe de o parte, dualitatea fundamentală a omului şi, pe de alta, posibilitatea unei postexistenţe pur spirituale, consecinţă a „divinizării”. Credinţele arhaice într-o supravieţuire, vagă şi aproximativă, a sufletului au fost treptat modificate, ducând, în cele din urmă, la ideea de metempsihoză sau la diverse concepţii despre nemurirea spiritului. Probabil că experienţele extatice care au croit drum unor astfel de concepţii nu erau întotdeauna de tip „dionysiac”, adică orgiastic. Extazul putea să fie provocat şi de anumite ierburi sau prin rugăciune[871].

---

868 E. Rohde, op. cit., p. 274.

869 A se vedea izvoarele citate de E. Rohde, p. 275, n. 1. Despre „enthousiasm"-\i\ care însoţea unirea extatică cu zeul, vezi referinţele la E. Rohde, p. 279, n. 1-5.

870 Herodot (VD. 111) consideră bessii o familie a tribului satrilor, dar alţi autori (Polybiu, Strabon, Pliniu etc.) îi prezintă mai corect, ca un trib autonom. Despre mantica tracă, vezi E. Rohde, op. cit., pp. 281 sq.

871 Seminţe dc cânepă la traci (Pomponius Mela, 0,21) şi la sciţi (Herodot, IV, 73); fumul anumitor,*roade" la masageţi (Herodot,

În medii de acest tip s-au dezvoltat în Grecia practicile şi concepţiile religioase cunoscute sub numele de orfism (cf. 180 sq.). Credinţa în nemurire şi certitudinea beatitudinii sufletului decorporalizat duc, la anumite triburi trace, la o exaltare aproape morbidă a morţii şi la o depreciere a existenţei. Trausii jeleau la naşterea unui copil, dar îşi îngropau defuncţii cu voioşie (Herodot, V, 4). Numeroşi autori antici explicau curajul excepţional al tracilor în lupte, prin convingerile lor eshatologice. Martianus Capella (VI, 656) le atribuia chiar o adevărată „poftă de moarte" (*appetitus maximus morţiş*), căci „li se părea frumos să moară". Se poate recunoaşte această valorizare religioasă a morţii în anumite creaţii folclorice ale românilor şi ale popoarelor snd-est europene[872].

Cât despre „Hermes", care, după Herodot, era cinstit exclusiv de către „regi", adică de aristocraţia militară, el este greu de identificat. Herodot nu face nicio aluzie la zeul solar, deşi un asemenea zeu este din belşug atestat de alte surse[873]. S-ar putea, aşadar, vedea în „Hermes" trac o divinitate solară. Câteva secole mai târziu, monumentele zise ale „eroilor cavaleri" se înmulţesc în Balcani; or, Eroul-Cavaler este identificat cu Apollon[874]. Este vorba totuşi de o concepţie mai târzie care nu lămureşte deloc teologia, regală" menţionată de Herodot.

1,202). Strabon (VI, 3,3) reproduce, după Posidonius, că misienii se abţineau să mănânce came, mulţumindu-se cu miere, lapte, brânză, şi că din această cauză ei se numesc „cei ce se tem de Zeu" (theosebeis) şi „cei ce călătoresc pe fum" (kapnobatai). Aceşti termeni desemnează probabil anumite personaje religioase şi nu întreg poporul. Kapnobatai ar fi dansatorii şi „şamanii" care foloseau fumul cânepii ca să-şi provoace transe extatice. (Cf. De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 50, 67) [trad. românească, pp. 57,74 — nota trad.]. Strabon adaugă că, la traci, există solitari mistici cunoscuţi sub numele de ktistai care trăiesc fără femei, se consacră zeilor şi vieţuiesc „eliberaţi de orice teamă" (VIII, 3, 3).

872 Cf. De Zalmoxis à Gengis-Khan, cap. V şi Vm.

873 Vezi R. Pettazzoni, „The Religion of ancient Thrace", pp. 84 sq.

874 Cf. Gavril Kazarow, Die Denkmaeler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien, I, n. 528,835 etc.; R. Pettazzoni, op. cit., pp. 87 sq.

179. Zalmoxis şi „imortalizarea”

Acelaşi istoric declară că geţii „sunt cei mai viteji şi cei mai drepţi dintre traci” (IV, 93). „Ei se cred nemuritori”, continuă Herodot, şi iată în ce chip: „credinţa lor este că ei nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis, o fiinţă divină (*daimon*); unii numesc aceeaşi fiinţă divină Gebeleizis” (IV, 94; traducere de Ph. E. Legrand). Este prima şi ultima dată când numele lui Gebeleizis apare în literatură. Încă Tomashek recunoscuse în acest teonim o paralelă a zeului trac Zbelsurdos, Zbeltiurdos[875]. Ca şi Zbelsurdos, Gebeleizis ar fi un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului, dacă îi urmăm pe Walde-Pokorny şi Decev, care îi derivă numele de la radicalul *i.e.* gV, a străluci[876]. După ce relatează sacrificiul unui sol trimis la Zalmoxis, ritual care ne va reţine mai departe, Herodot adaugă: „Aceiaşi traci, altă dată, când tună şi fulgeră, slobodă săgeţi în aer împotriva cerului, ameninţându-l pe acest zeu: căci ei nu cred că există vreun alt zeu decât al lor” (IV, 94; după traducerea lui Legrand).

Cf. Traducerea românească de Felicia Vanţ-Ştef: „credinţa lor este că ei nu mor, ci că cel care piere se duce la Zalmoxis – divinitatea lor – pe care unii îl cred acelaşi cu Gebeleizis” (IV, 94); „Când tună şi fulgeră, tracii despre care este vorba trag cu săgeţile în sus, spre cer, şi îşi ameninţă zeul, căci ei nu recunosc vreun alt zeu decât al lor, în (IV, 94) – nota trad.

În ciuda mărturiei lui Herodot (exprimată, e adevărat, cu o uimitoare neglijenţă, din punct de vedere gramatical şi stilistic), este greu să-i consideri pe Zalmoxis şi Gebeleizis unul şi acelaşi zeu. Structurile lor sunt diferite, cultele lor nu seamănă. După cum vom vedea ceva mai departe, Zalmoxis n-are nimic din atributele unui zeu

875 „Die alten Thrakern", II, p. 62.

876 A. Walde-J. Pokomy, Vergleichendes Wörterbuch der indo-germanischen Sprachen, 1,643; D. Deccy, Charakterisïik der Thrakischen Sprache, pp. 73,81. Dar vezi şi C. Poghirc, „Considérations philologiques et linguistiques sur Gebeleizis", p. 359.

al furtunii. În ce priveşte trasul cu arcul, ne putem întreba dacă Herodot a înţeles bine sensul ritualului. E foarte probabil că nu zeul (Gebeleizis) era cel ameninţat, ci puterile demoniace întruchipate în nori. Altfel spus, era vorba despre un act cultual pozitiv: era imitat, şi indirect era ajutat, zeul fulgerelor împotriva demonilor beznelor[877]. Oricum ar fi, trebuie să ne resemnăm: nu putem reconstitui funcţia şi „istoria" lui Gebeleizis cu ajutorul unui singur document. Faptul că Gebeleizis nu mai este citat după Herodot nu implică în mod necesar dispariţia sa din cult. Ne putem imagina fie coalescenţa cu o altă divinitate, fie supravieţuirea sa sub alt nume[878].

Informaţiile cele mai preţioase aduse de Herodot sunt în legătură cu mitul şi cultul lui Zalmoxis. După cele ce aflase de la grecii din Hellespont şi din Marea Neagră, Zalmoxis ar fi fost un vechi sclav al lui Pitagora: „eliberat, el ar fi adunat multe bogăţii şi, îmbogăţit, s-ar fi întors în ţara lui. Cum tracii trăiau în sărăcie şi erau mai degrabă fără învăţătură", Zalmoxis a pornit să-i civilizeze. El „a făcut să i se clădească o sală de primire în care îi primea în găzduire pe cei mai de seamă dintre concetăţenii săi; în cursul ospăţului îi învaţă că nici el, nici comesenii săi, nici urmaşii lor nu vor muri, ci vor ajunge într-un loc în care vor trăi de-a pururea şi se vor bucura de o fericire desăvârşită". Între timp, „el a pus să i se facă o locuinţă subpământeană", în care „a coborât şi a trăit vreme de trei ani. Tracii îl regretau şi îl plângeau că pe un mort. În al patrulea an a apărut înaintea lor: şi astfel cele ce spunea Zalmoxis au devenit de crezut... În ce mă priveşte, adaugă Herodot, eu nu refuz să cred cele ce se povestesc despre

877 Cf. De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 59 sq. [trad. românească, pp. 67 sq. — nota trad.|

878 Faptul că mitologia folclorică românească în jurul profetului Ilie conţine numeroase elemente proprii unui zeu al furtunii demonstrează cel puţin faptul că Gebeleizis era încă activ în momentul creştinării Daciei, oricare ar fi fost numele lui în această epocă. Se poate admite, de asemenea, că, ulterior, un sincretism religios, încurajat de marele preot şi clasa sacerdotală, a sfârşit prin a-1 confunda pe Gebeleizis cu Zalmoxis (vezi. mai departe, p. 339).

locuinţa subterană, şi nici nu le cred prea mult; dar cred că acest Zalmoxis este cu mult anterior anilor în care a trăit Pitagora. Că a fost un om sau că a fost o fiinţă divină a ţării geţilor, să lăsăm asta" (IV, 95-96; traducere de Legrand). Cf. Traducerea românească: *„Apoi, câştigându-şi şi libertatea, ar fi dobândit avuţie multă şi, dobândind avere, s-a întors bogat printre ai lui. Cum tracii duceau o viaţă de sărăcie cruntă şi erau lipsiţi de învăţătură, Zalmoxis acesta… a pus să i se clădească o sală de primire unde-i găzduia şi-i ospăta pe cetăţenii de frunte; în timpul ospeţelor, îi învăţa că nici el, nici oaspeţii lui şi nici urmaşii acestora în veac nu vor muri, ci se vor muta numai într-un loc unde, trŭind de-a pururea, vor avea parte de toate bunătăţile, în tot timpul cât îşi ospăta oaspeţii şi le cuvânta astfel, pusese să i se facă o locuinţa sub pământ. Când locuinţa îi fu gata, se făcu nevăzut din mijlocul tracilor, unde stătu ascuns vreme de trei ani. Tracii fură cuprinşi de părere de rău după el şi-l jeliră ca pe un mort. În al patrulea an se ivi însă iarăşi în faţa tracilor şi aşa îi făcu Zalmoxis să creadă în toate spusele lui. Iată ce povestesc (elevii) c-ar fi făcut el. Cât despre mine, nici nu pun la îndoială, nici nu cred pe deplin cele ce se spun despre el şi locuinţa lui de sub pământ; de altfel, socot că acest Zalmoxis a trăit cu multă vreme mai înaintea lui Pythagoras. Fie că Zalmoxis n-a fost decât un om, fie c-o fi fost, într-adevăr, vreun zeu de prin părţile Geţiei, îl las cu bineu – nota trad.*

Acest text a produs, după cum era normal, o vie impresie în lumea antică, de la contemporanii lui Herodot până la ultimii neopitagoricieni şi neoplatonicieni. Legenda relatată este coerentă: grecii din Hellespont sau Herodot însuşi integraseră tot ce aflaseră despre Zalmoxis, despre doctrină şi cultul său într-un orizont spiritual de structură pitagoriciană… Or, aceasta înseamnă că cultul zeului geto-dac comporta credinţa în imortalitatea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic. Dincolo de raţionalismul şi evhemerismul lui Herodot, sau a informatorilor săi, se

ghiceşte caracterul misteric al cultului. În[879]tr-adevăr, scrie Herodot, geţii „se cred nemuritori” (IV, 93), „căci credinţa lor este că nu mor şi că cel care piere se duce la Zalmoxis” (IV, 94). Totuşi verbul átha*natizein (cf*. V, 4) nu înseamnă „a se crede nemuritor”, ci „se face nemuritor” 88. Această „imortalizare” se dobândeşte prin intermediul unei iniţieri, ceea ce apropie cultul instaurat de Zalmoxis de Misterele greceşti şi elenistice (cf. 205). Nu cunoaştem ceremoniile propriu-zise, dar informaţiile transmise de Herodot indică un scenariu mitico-ritual al „morţii” (ocultare) şi „reîntoarcerii pe pământ” (epifanie).

Istoricul grec relatează, de asemenea (IV, 94), ritualul specific legat de Zalmoxis: trimiterea la fiecare patru ani a unui sol însărcinat să-i comunice zeului „ceea ce doresc în fiecare împrejurare”. Câţiva bărbaţi ţineau cu vârful în sus trei suliţe şi cel desemnat prin tragere la sorţi era aruncat în aer; căzând, el era străpuns de vârfurile celor trei suliţe. Sacrificiul făcea posibilă comunicarea unui mesaj, altfel spus *reactualiza raporturile directe dintre geţi* şi *zeul lor*, aşa cum fuseseră ele la început, când Zalmoxis se afla printre ei. Sacrificiul şi trimiterea mesagerului constituiau întrucâtva o repetiţie simbolică (deoarece era ritualică) a întemeierii cultului: se reactualiza epifania lui Zalmoxis la capătul celor trei ani de ocultare, cu tot ceea ce implica ea, anume asigurarea nemuririi şi beatitudinii sufletului.

Anumiţi autori antici, precum şi mulţi savanţi moderni, l-au pus în relaţie pe Zalmoxis, pe de o parte, cu Dionysos şi Orfeu, şi, pe de altă parte, cu personaje mitice sau puternic mitologizate[880], a căror trăsătură caracteristică era fie o tehnică şamanică, fie mantica, fie coborârile în Infern, „*catabas*” ele. Dar ceea ce ne

879 Acesta este poate motivul pentru care Herodot ezită să dea amănunte (dacă — ceea ce nu e însă sigur — cei de la care aflase aceste lucruri i le spuseseră cu adevărat): discreţia sa à propos de Mistere este bine cunoscută. Dar Herodot recunoaşte că el nu crede în istoria cu Zalmoxis sclav al lui Pitagora, şi că, dimpotrivă, el e convins dc anterioritatea daimon-\i\ui get, şi acest detaliu este important.

880 Abaris, Aristeas din Proconnesos, Hermotimos din Clazomene, Epimenide din Creta, Pitagora etc.; cf. pp. 189 sq.

relatează Herodot nu se înserează în sistemul de mitologii, credinţe şi tehnici şamaniste sau şamanizante. Dimpotrivă, am văzut, elementele cele mai caracteristice ale cultului său (*andreon* şi banchete ceremoniale, ocultări în „locuinţa subpământeană" şi epifania după patru ani „imortalizarea" sufletului şi învăţătura privind existenţa beatifică în lumea cealaltă) îl apropie pe Zalmoxis de Mistere[881].

La începutul erei creştine, Strabon (*Geografia*, VII, 3,5) prezintă o nouă versiune a mitului lui Zalmoxis, bazându-se mai ales pe documentaţia culeasă de Posidonius (către 135-50 î.Hr.). Zalmoxis a fost sclavul lui Pitagora; însă ceea ce ar fi învăţat de la maestrul său nu este doctrina imortalităţii, ci „unele lucruri privind astrele", adică ştiinţa de a prezice evenimentele viitoare după semnele cereşti. Strabon adaugă la aceasta o călătorie în Egipt, ţara magiei prin excelenţă. Graţie ştiinţei sale astronomice şi prestigiilor sale magice şi profetice, Zalmoxis reuşeşte să fie asociat la conducerea ţării de către rege. Mare preot şi profet al „zeului cel mai adorat din ţara lor'4, Zalmoxis s-a retras într-o peşteră pe culmea muntelui sacru Kogainon, unde nu-i primea decât pe rege şi pe slujitorii lui, şi, mai târziu, aceştia i „s-au adresat ca unui zeu". Strabon adaugă: „când Burebista domnea peste geţi, cinstirea aceasta o avea Deceneu, şi, într-un mod sau în altul, regula pitagoriciană a abţinerii de a se hrăni cu fiinţe care au viaţă se păstra încă, aşa cum fusese propovăduită de către Zalmoxis" 91.

În noua etapă a religiei geto-dacilor, aceea despre care ne prezintă informaţii Posidonius şi Strabon, caracterul lui Zalmoxis se arată sensibil modificat. Există, mai întâi, identificarea *zeului* Zamolxis cu *marele-preot*, care a sfârşit prin a fi divinizat cu acelaşi nume. În plus, nu se află nicio aluzie la un cult de structură misterică, aşa cum ni-l prezentase Herodot. Pe scurt, cultul lui Zalmoxis este dominat de un mare-preot care trăieşte solitar pe vârful muntelui, fiind totodată asociatul şi sfetnicul regelui;

881 în acest sens, poate fi comparai cu Dionysos al Misterelor dionysiace; cf. § 206.

acest cult este pitagorician pentru că exclude mâncărurile cu carne. Nu ştim în ce măsură structura iniţiatică şi eshatologică a „misterului” lui Zalmoxis mai supravieţuia în epoca lui Strabon. Dar autorii antici vorbesc despre anumiţi eremiţi şi oameni religioşi şi probabil că aceşti „specialişti ai sacrului” prelungeau tradiţia „misterică” a cultului lui Zalmoxis[882].

CAPITOLUL XXII

ORFEU, PITAGORA ŞI NOUA ESHATOLOGIE

180. Miturile lui Orfeu: cithared şi întemeietor de iniţieri”

Pare imposibil să se poată scrie despre Orfeu şi orfism fără a irita o mulţime de savanţi: fie pe scepticii şi „raţionaliştii” care minimalizează importanţa orfismului la istoria spiritualităţii greceşti, fie pe admiratorii şi „entuziaştii” care îl socotesc o mişcare de un răsunet considerabil[883].

---

882 Cf. De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 67 sq. (trad. românească, p. 74 — nota trad.). Un alt amănunt pare, de asemenea, important pentni Strabon: faptul că Zalmoxis — ca şi, mai recent, Deceneu — realizase o carieră atât de prodigioasă graţie mai ales cunoştinţelor sale astronomice şi mantice. în secolul al Vl-lea d.Hr., dar sprijinindu-se pe izvoare mai vechi, Iordanes descria în termeni extravaganţi interesul preoţilor daci pentni astronomie şi ştiinţele naturale (Getica, XI, 69-71). Insistenţa pe cunoaşterea corpurilor cereşti poate oglindi informaţii exacte. într-adevăr, templele de la Sarmizcgetusa şi de la Costeşti, al căror simbolism urano-solar este evident, par să fi avut o funcţie calendaristică. A se vedea Hadrian Daicoviciu, „II Tempio — Calendario dacico di Sarmizegetusa"; id., Dacii, pp. 194 sq., 210 sq.

883 Chiar în chipul de valorizare a surselor se deosebesc aceste două categorii: scepticii subliniază sărăcia documentelor şi data lor târzie; ceilalţi consideră că nu trebuie să confundăm data redactării unui document cu vechimea conţinutului său; că, prin urmare, utilizând cu spiritul critic de rigoare toate mărturiile valabile, suntem în stare să sesizăm mesajul esenţial al orfismului. Această tensiune dintre două metodologii corespunde unei opoziţii filosofice mai profunde, atestată

Analiza izvoarelor ne permite să deosebim două grupuri de realităţi religioase: 1) miturile şi tradiţiile fabuloase în legătură cu Orfeu; 2) ideile, credinţele şi obiceiurile considerate „orfice”. Citharedul este menţionat pentru prima oară în secolul al VI-lea de poetul Ibykos din Rhegium, care vorbeşte despre „Orfeu cel renumit”. Pentru Pândar el este „cântăreţul din forminx, tatăl melodioaselor cântece” (*Pyth.*, IV, 177). Eschil îl evocă pe „cel care farmecă natura întreagă cu farmecele sale” (*Agamemnon*, 1830). El este numit în mod expres şi figurat pe o metopă din secolul al VI-lea aparţinând tezaurului sicyonienilor din Delfi; e înfăţişat la bordul unei corăbii, cu lira în mâini. Din secolul al V-lea iconografia lui Orfeu se îmbogăţeşte continuu: îl vedem cântând din liră şi înconjurat de păsări, fiare sau de credincioşi traci. Îl vedem sfâşiat în bucăţi de menade, sau în Hades, împreună cu alte divinităţi. Tot din secolul al V-lea datează primele aluzii la coborârea sa în Infern pentru a o scoate pe Euridice CAlceste, 357 sq.). El dă greş pentru că întoarce prea devreme capul[884] ori pentru că puterile Infernului se opun întreprinderii sale[885]. Legenda îl arată trăind în Tracia, „cu o generaţie înaintea lui Homer”, dar pe ceramica din secolul al V-lea el este reprezentat tot în veşminte greceşti, îmblânzind cu muzica sa fiarele şi barbarii[886]. Orfeu şi-a aflat moartea în Tracia. Potrivit dramei pierdute a lui Eschil, *Bassarizii*, Orfeu urca în fiecare dimineaţă pe muntele Pangaios, ca să se închine soarelui, identificat cu Apollon; iritat, Dionysos a trimis împotriva lui menadele; citharedul a fost sfâşiat şi

---

în Grecia încă din secolul al VI-lea şi sesizabilă chiar şi în zilele noastre. „Orfeu" şi „orfismul" constituie, prin excelenţă, unul din subiectele care declanşează aproape automat pasiunile polemice.

884 Sursele sunt analizate de W. K. C. Guthrie, Orpheus and Greek Religion. pp. 29 sq. şi Ivan M. Linforth, The Arts of Orpheus.

885 „El nu îndrăznea să moară din dragoste, ca Alcesta, ci voia să pătrundă de viu în Hades. De aceea ei (zeii) l-au pedepsit, făcându-1 să-şi piardă viaţa de mâna femeilor" (Platon, Sympos.. 179 d).

886 Cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus. pp. 40 sq., p. 66 şi fig. 9, cf. pl. 6.

mădularele sale împrăştiate[887]. Capul lui, azvârlit în Hebron, a plutit cântând până în Lesbos. Cules cu evlavie, el a slujit apoi de oracol.

Vom avea prilejul să găsim alte aluzii la Orfeu în literatura secolelor VI şi V î.Hr. Să observăm pentru moment că prestigiul lui Orfeu şi episoadele cele mai de seamă ale biografiei sale reamintesc în mod ciudat de practicile şamanice. Ca şi şamanii, el e vindecător şi cântăreţ; el farmecă şi stăpâneşte fiarele sălbatice; el coboară în Infern ca să o scoată pe Euridice; capul său e păstrat şi serveşte de oracol, tot aşa cum în secolul al XIX-lea încă este cazul cu craniile şamanilor yukagiri[888]. Toate aceste elemente sunt arhaice şi contrastează cu spiritualitatea grecească din secolele VI-V; nu le cunoaştem însă protoistoria lor în Grecia antică, adică eventuala lor funcţie mitico-religioasă înainte de a fi fost integrate în legenda orfică. În plus, Orfeu era în relaţie cu o serie de personaje fabuloase – precum Abaris, Aristeas –, caracterizate, de asemenea, prin experienţe extatice de tip şamanic sau paraşamanic.

Toate acestea ar fi de ajuns ca să-l situeze pe cântăreţul legendar „înainte de Homer”, aşa cum ne spunea tradiţia şi cum repeta propaganda orfică. Puţin contează dacă această mitologie arhaizantă a fost, în parte, produsul unei revendicări suscitate poate de anumite resentimente. (E posibil, într-adevăr, să discernem în spatele mitologiei dorinţa de a-l proiecta pe Orfeu în vremi le miraculoase ale „originilor” şi de a-l proclama, prin urmare, „strămoşul lui Homer”, mai vechi şi mai venerabil, aşadar, decât reprezentantul, simbolul însuşi al religiei oficiale.) Important este faptul că s-au ales cu grijă elementele cele mai arhaice la care puteau avea acces grecii în secolul al VI-lea[889]. Insistenţa cu care erau

887 O. Kern, Orphicorum fragmenta, n. 113, p. 33. Muzele îi culeg mădularele si le îngroapă la Lcibethria, pe muntele Olymp.

888 M. Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase (ediţia a 2-a, 1968), pp. 307-308.

889 într-o vreme când populaţiile „barbare" ale Traciei, chiar şi sciţii

evocate locul şederii sale, cariera şi moartea sa tragică în Tracia[890] corespund cu structura „primordială” a personajului. E, de asemenea, semnificativ că printre rarele coborâri în Infern, atestate în tradiţia grecească, a lui Orfeu a devenit cea mai populară[891]. *Catabasa* este legată de rituri iniţiatice. Or, cântăreţul era foarte cunoscut ca „întemeietor de iniţieri” şi de „mistere”. După Euripide, el „a arătat făcliile misterelor de nerostit” (*Rhesos*, 943). Autorul lucrării *împotriva lui Aristogiton A* (11) afirma că Orfeu „ne-a arătat cele mai sfinte iniţieri”, referindu-se, probabil, la Misterele din Eleusis.

În fine, raporturile sale cu Dionysos şi Apollon confirmă reputaţia sa de „întemeietor de mistere”, căci e vorba de singurii zei greci al căror cult implica iniţieri şi „extaz” (bineînţeles, extazuri de tipuri diferite, ba chiar antagonice). Încă din Antichitate, aceste raporturi au dat naştere la controverse. Când Dionysos o scoate din Infern pe mama lui, Semele, Diodor (IV, 25,4) remarcă analogia cu coborârea lui Orfeu în căutarea lui Euridice. Sfâşierea acestuia din urmă de către menade poate fi de asemenea interpretată ca un ritual dionysiac, *sparagmos*-wv zeului întrupat într-un animal (cf. 124). Dar Orfeu este vestit mai ales ca un fidel, prin excelenţă, al lui Apollon. După o legendă, el era chiar fiul zeului şi al nimfei Calliope. El îşi datorează moartea devoţiunii sale pentru Apollon. Instrumentul muzical al lui Orfeu era lira apolloniană[892]. În sfârşit, ca „întemeietor de iniţieri”, Orfeu acorda o mare importanţă purificărilor, şi *katharsis*-ul era o tehnică

---

care nomadizau în nordul Mării Negre, erau mai

890 Cf. lista localizărilor cultului lui Orfeu în Tracia la R. Pettazzoni, La religion dans la Grèce antique, p. 114, n. 16.

891 Katabasis eis Hadou (O. Kern, Orph.,Jr., fragm. 293 sq., pp. 304 sq.). Catabasa din Odiseea (XI, în special v. 566-631) presupune probabil o interpolare „orfică").

892 W.K.C. Guthrie aminteşte un pasaj din Alcesta, v. 578, în care Apollon ne e prezentat înconjurat de râşi şi lei, şi însoţit de căprioara „care dansa la sunetele citharei sale"; The Greeks and their Gods, p. 315.

specific apollonianăˢ⁹³.

Sunt de reţinut mai multe trăsături: 1) deşi numele şi anumite aluzii din mit sunt atestate abia din secolul al VI-lea, Orfeu *este* un personaj religios de tip arhaic. Se poate uşor imagina că el „a trăit înainte de Homer", înţelegând această expresie fie cronologic, fie geografic (adică într-o regiune „barbară", încă neatinsă de valorile spirituale specific homerice). 2) „Originea" şi preistoria să ne scapă, dar Orfeu nu aparţine, fără îndoială, tradiţiei homerice, nici moştenirii mediteraneene. Relaţiile lui cu tracii sunt destul de enigmatice, deoarece, pe de o parte, el se comportă printre barbari ca un grec şi, pe de altă parte, se bucură de atribute magico-religioase preelenice (stăpânirea asupra animalelor, *catabaso* de tip şamanic). Morfologic el se apropie de Zalmoxis (179), şi el „întemeietor de Mistere" (prin intermediul unei *catabase*) şi erou civilizator al geţilor, acei traci „care se cred nemuritori".3) Orfeu este prezentat ca întemeietorul iniţierilor prin excelenţă. Dacă este proclamat „strămoşul lui Homer", aceasta se face pentru a scoate mai bine în evidenţă importanţa mesajului său religios. Acesta se deosebeşte radical de religia olympiană. Nu cunoaştem esenţialul iniţierii socotită a fi fost „întemeiată" de Orfeu. Se cunosc doar preliminariile vegetarianism, asceză, purificare, învăţătură religioasă (*hieroi logoi*, cărţi). Se cunosc, totodată, presupoziţiile teologice: transmigraţia şi, prin urmare, imortalitatea sufletului.

Destinul post-mortem al sufletului constituia, s-a văzut (97), scopul iniţierilor eleusine, dar cultele lui Dionysos şi Apollon implicau şi ele soarta sufletului. E deci plauzibil ca în secolele VI şi V să se fi văzut în figură mitică a lui Orfeu, un „întemeietor de Mistere", care, deşi insiprându-se din iniţierile tradiţionale, propunea o disciplină iniţiatică mai adecvată, deoarece ţinea seama de

---

893 Apollon reduce la tăcere oracolele preferate de Orfeu la Lesbos (Filostrat, Vita Apoll., 4,14). Gest de gelozie a zeului sau incompatibilitate între două tehnici oraculare: cea „şamanică" şi cea pithiană?

transmigraţia şi imortalitatea sufletului.

De la început, figura lui Orfeu se iveşte sub semnele conjugate ale lui Apollon şi Dionysos. „Orfismul” se va dezvolta în aceeaşi direcţie. Nu este singurul exemplu. Melampus, ghicitorul din Pylos, deşi „preferatul lui Apollon”, era totodată acela care „le-a explicat grecilor numele lui Dionysos, sacrificiul lui şi procesiunea cu *phalos*” (Herodot, II, 49). De altfel, am văzut (90), Apollon avea o anumită relaţie cu Hades. Pe de altă parte, el încheiase prin a face pace cu Dionysos, care intra în rândul olympienilor. Această apropiere dintre cei doi zei antagonici nu e fără semnificaţie. Îşi exprimă, poate, prin aceasta, spiritul grecesc, speranţa să de a găsi prin intermediul unei atari coexistenţe dintre cei doi zei, soluţia la crizele declanşate de ruinarea valorilor religioase homerice?

181. Teogonie şi antropologie orfică: transmigraţia şi imortalitatea sufletului în secolul al VI-lea î.Hr., gândirea religioasă şi filosofică era dominată de problema Unului şi a Multiplului. Spiritele religioase ale timpului se întrebau: „Care este relaţia dintre fiecare individ luat în parte şi divinitatea de care individul se simte legat? Cum putem realiza unitatea potenţială implicită în om ca şi în divinitatea sa?” 12. În timpul acelor *orgia* dionysiace se efectua o anumită unire a divinului cu umanul, dar ea era temporară şi dobândită printr-o diminuare a conştiinţei. „Orficii”, deşi acceptând lecţia bacchică – adică participarea omului la divin –, au tras concluzia logică: *imortalitatea*, şi prin urmare, *divinitatea sufletului*. Făcând aceasta, ei au înlocuit *orgia* prin *katharsis*, tehnică a purificării învăţată de la Apollon.

Citharedul a devenit simbolul şi patronul unei întregi mişcări, atât „iniţiatice”, cât şi „populare”, cunoscută sub numele de „orfism”. Ceea ce ajunge să distingă această mişcare religioasă este, mai întâi, importanţa acordată textelor scrise, „cărţilor”. Platon se referă la un număr de cărţi atribuite lui Orfeu şi Musaios (care trecea drept fiul

sau discipolul său), tratând despre purificări şi viaţa de după moarte. El citează, de asemenea, anumiţi hexametri, de natură teogonică, ca fiind „ai lui Orfeu”. Euripide, de asemenea, vorbeşte despre „scrieri” orfice, şi Aristotel, care nu credea în istoricitatea lui Orfeu, era familiarizat cu teoriile asupra sufletului cuprinse în „aşa-numitele versuri orfice”[894]. Pare plauzibil ca Platon să fi cunoscut unele din aceste texte (le putea cumpăra de la librari).

O a doua caracteristică este diversitatea considerabilă a aşa-zişilor „orfici”. Alături de autorii de teogonii, sau de asceţi şi vizionări, se întâlneau ceea ce mai târziu, în epoca clasică, Teofrast numea *orpheotelestes* („iniţiatori orfici”). Asta fără a mai pune la socoteală pe taumaturgii purificatori obişnuiţi şi pe ghicitorii de rând, pe care Platon îi descrie într-un celebru pasaj[895]. Fenomenul este destul de cunoscut în istoria religiilor; orice mişcare ascetică, gnostică şi soteriologică provoacă numeroase pseudomorfoze şi iniţieri uneori puerile. Să ne amintim de falşii asceţi care mişună în India de la *Upanişade* încoace, sau de imitatorii groteşti ai yoginilor şi ai tantricilor. Pastişele abundă, mai ales când se insistă pe caracterul revelat şi iniţiatic al unei gnose soteriologice. Să ne gândim, de pildă, la nenumăratele „iniţieri” şi „societăţi secrete” care s-au ivit în Europa Occidentală după apariţia francmasoneriei sau în legătură cu „misterul rosacrucienilor”. Ar fi naiv, prin urmare, să ne

---

894 Platon, Rep., 364 c, Crat., 402 b, Phileb., 66 c; Euripide, Hipp. 954; Aristotel, De an.. 410 b 28; Suidas dă o lungă listă de opere atribuite lui Orfeu (O. Kem, Orph.fr., n. 223); cf. analiza critică la L. Maulinier, Orphée et l'orphisme a l'époque clasique, pp. 74 sq.

895 „.. .Sacrificatori cerşetori, ghicitori, care asediază uşile celor bogaţi, îi conving că au dobândit de la zei, prin sacrificii şi farmece, puterea de a le şterge nedreptăţile pe care le-au comis, ei sau strămoşii lor (...]. Pentru a justifica riturile, ei se referă la o mulţime de cărţi scrise de Musaios şi de Orfeu, fiii Lunii şi ai Muzelor. Bazaţi pe aceasta, ei îi conving nu numai pe particulari, ci chiar şi guvernele statelor că există pentru vii şi pentru morţi abluţiuni şi purificări [... |; şi aceste iniţieri, căci aşa le numesc ei, ne eliberează de suferinţele din Infern" (Rep., 364 tv-365 a).

lăsăm impresionaţi de *orfeotelestes* şi de taumaturgi şi să ne îndoim de realitatea ideilor şi ritualurilor orfice. Pe de o parte, extaticii, ghicitorii şi vindecătorii de acest gen sunt atestaţi din cele mai vechi timpuri: ei constituie una din caracteristicile „religiilor populare”. Pe de altă parte, faptul că începând din secolul al VI-lea mulţi dintre aceşti taumaturgi, ghicitori şi purificatori se reclamă de la Orfeu dovedeşte că existau anumite gnose şi tehnici soteriologice care păreau superioare, mai eficace ori mai prestigioase, şi că exista o tendinţă de a le imita sau, cel puţin, de a împrumuta ceva din strălucirea legată de numele fabulosului personaj.

Câteva aluzii ale lui Platon ne permit să întrezărim contextul concepţiei orfice despre imortalitate. Drept pedeapsă pentru o nelegiuire primordială, sufletul este închis în corp (*soma*) ca într-un mormânt (*sema*)[896]. Prin urmare, existenţa întrupată seamănă mai degrabă cu o moarte, şi moartea constituie începutul vieţii adevărate. Totuşi, această „viaţă adevărată” nu se dobândeşte în mod automat; sufletul este judecat potrivit greşelilor sau meritelor sale, şi după un timp anumit el se reîncarnează. La fel ca în India după *Upanişade*, este vorba de credinţa în indestructibilitatea sufletului, condamnat să tot transmigreze până la eliberarea finală. Încă pentru Empedocle, care urma „calea orfică”, sufletul era întemniţat în trup, exilat departe de Cei Fericiţi, îmbrăcat în „haina străină a cărnii” (fr. B. 115 şi 126). Pentru Empedocle, imortalitatea implica, totodată, metempsihoză; aceasta era, de altfel, pricina vegetarianismului său (animalul pe care îl omori poate să aibă în el sufletul uneia din rudele tale apropiate).

Dar practicile vegetariene aveau o justificare religioasă mai complexă şi mai profundă. Refuzând să mănânce carne, orficii (şi pitagoricienii) se abţineau de la sacrificiile sângeroase, obligatorii în cultul oficial. Un

---

896 Cratylos, 400 c; cf. Phaidon, 62 b, despre „temniţa" sau „închisoarea" sufletului. Aceste pasaje au dat naştere la interminabile discuţii.

asemenea refuz traducea, desigur, hotărârea de a se deosebi de ceilalţi din cetate şi, în cele din urmă, de „a renunţa la lume”; dar el proclama, totodată, respingerea, în întregime, a sistemului religios grecesc, sistem întemeiat pe primul sacrificiu instaurat de Prometeu (86). Rezervând oamenilor consumarea cărnii şi destinând zeilor ofrandele de oase, Prometeu a stârnit mânia lui Zeus; el a declanşat, în plus, procesul care a pus capăt epocii „paradisiace”, când oamenii trăiau în comuniune cu zeii[897]. Întoarcerea la vegetarianism indica atât decizia de a ispăşi eroarea ancestrală, cât şi speranţa de a recâştiga, cel puţin parţial, beatitudinea primordială.

Ceea ce se numea „viaţă orfică”” (*Legile*, VI, 782 e) comportă purificare, ascetism şi multe reguli specifice; dar salvarea se obţinea mai ales printr-o „iniţiere”, adică prin revelaţii de ordin cosmologic şi teozofic. Colaţionând mărturiile şi aluziile autorilor antici (Eschil, Empedocle, Pândar, Platon, Aristofan etc.), precum şi documentele ulterioare, s-a ajuns să se reconstituie liniile mări a ceea ce se poate numi, în lipsă de altceva, „doctrina orfică”. Putem distinge o teogonie prelungită într-o cosmogonie şi o antropologie destul de aparte. În esenţă, mitul antropogonic e cel ce a întemeiat eshatologia orfică, în contrast atât cu cea a lui Homer, cât şi cu cea de la Eleusis.

Teogonia numită a „Imnurilor”[898] nu reţine decât unele detalii din genealogia transmisă de Hesiod. Timpul (Cronos) concepe în *Aither* oul primordial din care se naşte primul dintre zei, Eros, numit şi Phanes. Eros, principiul naşterii, creează pe toţi ceilalţi zei şi Lumea. Dar Zeus îl înghite pe Phanes şi întreaga creaţie, şi naşte o nouă lume.

---

897 Hesiod, Munci. 90 sq., 110 sq. Despre valorile mistice şi eshatologice ale vegetarianismului, a se vedea textele citate şi comentate de W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 197 sq.; şi mai ales interpretarea lui D. Sabbatucci, Saggio sul misticismo greco, pp. 69 sq. Cf., de asemenea, M. Dctienne, „La cuisine de Pythagore", pp. 148 sq.

898 Damascius citate, încă în secolul al V-lea d.Hr., o lucrare intitulată Rapsodiile lui Orfeu. Unele fragmente sunt în mod cert antice (secolul VI î.Hr.); cf. W. K. C. Guthrie, Orpheus, pp. 77 sq., 137-142.

Tema mitică a înghiţirii unei divinităţi de către Zeus era cunoscută. Hesiod povesteşte că olympianul o înghiţise pe soţia sa Metis înainte de naşterea prin miracol a Atenei (84). Dar în teogonia orfică semnificaţia este mai nuanţată; recunoaştem în ea efortul de a face dintr-un zeu cosmocrator *creatorul* lumii pe care o guvernează. În plus, episodul reflectă speculaţia filosofică privind producerea unui Univers multiplu plecând de la unitate[899]. În ciuda remanierilor, mitul are încă o structură arhaică. S-au subliniat, pe bună dreptate, asemănările cu cosmogoniile egiptene şi feniciene.

Alte tradiţii postulează ca principiu primordial Nyx (Noaptea) care a zămislit pe Uranos şi Gaia; sau Okeanos, din care a ieşit Timpul (Cronos) care, apoi, a zămislit *Aither*-wv şi Haosul; sau Unul, care a născut înfruntarea, prin care Glia s-a despărţit de Ape şi Cer. De curând, papirusul de la Derveni[900] a revelat o nouă teogonie orfică, centrată în jurul lui Zeus. Un vers atribuit lui Orfeu proclamă că „Zeus este începutul, mijlocul şi sfârşitul tuturor lucrurilor" (col. 13,12). Orfeu a numit *Moira* (soarta) *gândirea* lui Zeus. „Când oamenii spun: «Moira a ţesut», ei înţeleg prin aceasta că gândirea lui Zeus a hotărât ceea ce a fost şi ceea ce va fi, precum şi ceea ce va înceta să fie" (col. 15,5-7). Okeanos nu este decât o ipostază a lui Zeus, după cum Ge (Demeter), Mama, Rhea şi Hera nu sunt decât diferitele nume ale aceleiaşi zeiţe (col. 18,17-11). Cosmogonia are o structură sexuală şi monistă totodată: Zeus a făcut dragoste „în aer" (sau „pe sus") şi a creat astfel lumea. Dar textul nu menţionează cine a fost partenera[901]. Autorul proclamă unitatea existenţei, afirmând că *logosul* lumii este analog cu *logosul* lui Zeus (col. 15,1-3). Urmează că substantivul „lumea"

---

899 W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods, p. 319.

900 Descoperit în 1962 lângă oraşul Derveni, în Tesalonic, şi datând din secolul al IV-lea î.Hr. E vorba de comentariul unui text orfic, ceea ce confirmă vechimea şi înalta calitate filosofică a acestor scrieri.

901 Acest tip dc cosmogonie aminteşte de teologia memfită (§ 26), de sistemul lui Pherekyde şi de autocrearea lui Prăjăpati (§ 76).

înseamnă totodată „Zeus” (cf. Heraclit, fr. Bl, B32). Textul păstrat pe papirusul Derveni este important din mai multe privinţe; pe de o parte, el confirmă existenţa, din adâncă vechime, a unor adevărate asociaţii orfice; pe de altă parte, el ilustrează tendinţa monistă, ba chiar „monoteistă”, a unei anumite teogonii orfice.

În ceea ce priveşte mitul originii omului pornind de la cenuşa Titanilor, el nu este limpede atestat decât la autorii târzii (secolele I-II d. Hr.)21. Dar, aşa cum am încercat să arătăm *à propos* de tema mitico-rituală Dionysos-Zagreus (125), aluzii se găsesc în textele cele mai vechi, în pofida scepticismului anumitor savanţi, putem să vedem referiri la natura titanică a omului în expresia lui Pândar: „ispăşirea unui doliu antic41 (fr. 133 Schr.) şi într-un pasaj din *Legile* (701 e) despre aceia care „îţi dezvăluie vechea natură de Titani”. După o informaţie a lui Olimpiodor, se poate bănui că Xenocrate, discipolul lui Platon, lega noţiunea trupului ca „închisoare” cu Dionysos şi Titanii[902].

Oricare ar fi interpretarea ce se dă acestor câteva aluzii obscure, e sigur faptul că mitul Titanilor era considerat „orfic”, în Antichitate. Potrivit acestui mit, omul participa şi la condiţia titanică şi la cea divină, pentru că cenuşa Titanilor conţinea în acelaşi timp trupul lui Dionysos-copil. Totuşi, prin purificări (*katharmoi*) şi rituri iniţiatice (*teletai*), şi, ducând „viaţa orfică”, se ajungea să se elimine elementul titanic şi iniţiatul ajungea un *bakhos*; altfel spus, era separată şi asumată condiţia divină, dionysiacă.

Nu e nevoie să subliniem noutatea şi originalitatea acestei concepţii. Reamintim precedentul mesopotamian: crearea omului de către Marduk din ţărână (adică din trupul monstrului primordial Tiamat) şi din sângele arhidemonului Kingu (cf. 21). Dar antropogonia orfică, oricât de sumbră şi de tragică ar părea, comportă, în mod paradoxal, un element de speranţă, absent nu numai în *Weltanschaunng*-ul mesopotamian, ci şi în concepţia homerică. Căci, în ciuda originii sale titanice, omul

902 Olympicxlor, in Phaed., 84,22.

participă, prin modul de a fi care îi e propriu, la divinitate. El este chiar capabil să se elibereze de elementul „demonic” manifest în orice existenţă profană (ignoranţă, alimentaţie cu carne etc.). Se poate discerne, pe de o parte, un dualism (spirit – corp) foarte apropiat de dualismul platonician; iar pe de altă parte, un ansamblu de mituri, credinţe, comportamente şi iniţieri care asigură separarea „orficului” de semenii săi, şi, în cele din urmă, separarea sufletului de Cosmos. Aceasta reaminteşte numeroase soteriologii şi tehnici indiene (195) şi anticipează diversele sisteme gnostice (229 sq.).

182. Noua eshatologie

Cât despre eshatologia „orfică”, liniile sale mari pot fi reconstituite pornind de la anumite referiri ale lui Platon, Empedocle şi Pândar. După moarte, sufletul se îndreaptă spre Hades. După *Phaidon* (108 a) şi *Gorgias* (524 a), drumul „nu este nici unic, nici simplu, are multe ocolişuri şi piedici”. În *Republică* (614 c-d) se precizează că celui bun îi este permis să apuce pe drumul din dreapta, în timp ce păcătoşii sunt împinşi către drumul din stânga. Indicaţii asemănătoare se găsesc în versurile înscrise pe foiţele de aur găsite în mormintele din Italia Meridională şi Creta, şi urcând până în secolul al V-lea. „Salut ţie cel care călătoreşti pe drumul din dreaptă spre câmpiile sfinte şi codrii Persephonei”. Textul conţine indicaţii precise: „La stânga de lăcaşul lui Hades, vei găsi un izvor alături de care se înalţă un chiparos alb; nu te apropia prea tare de acest izvor. Ci vei găsi un altul: apa proaspătă ţâşneşte din Lacul Memoriei (*Mnemosyne*) şi paznicii stau acolo de pază. Spune-le: «Sunt fiul Gliei şi al Cerului înstelat, voi ştiţi acest lucru; dar sunt însetat şi pe punctul de a muri. Daţi-mi degrabă apă proaspătă din Lacul Memoriei». Şi paznicii îţi vor da să bei din izvorul sfânt şi după aceasta vei fi mai mare, printre eroi” 23.

În mitul despre Er, Platon spune că toate sufletele sortite reîncarnării sunt obligate să bea din izvorul Lethe

ca să uite întâmplările lor din cealaltă lume. Dar se considera că sufletele „orficilor” nu se mai întrupează; acesta e motivul pentru care ele trebuiau să evite apa Lethei. „Am ţâşnit din ciclul crudelor dureri şi osteneli şi m-am îndreptat cu pas ferm către coroana râvnită. M-am refugiat la sânul Doamnei, regina Infernului”. Zeiţa răspunde: „O, prea norocosule, o fericitule! Din om ce erai ai devenit zeu” (traducere după A. Boulanger)[903].

Ciclul „crudelor osteneli” comportă un anumit număr de reîncarnări. După moarte, sufletul este judecat, trimis pentru un timp într-un loc de pedeapsă sau de beatitudine, şi se reîntoarce pe pământ după 1 000 de ani. Un muritor obişnuit trebuie să parcurgă de zece ori ciclul înainte de a se elibera. „Orficii” au descris amplu chinurile vinovaţilor, „relele infinite rezervate celor condamnaţi.”[904] Kern a afirmat chiar că orficii au fost primii care au descoperit Infernul[905], într-adevăr, *catabasa* Cântăreţului în căutarea

---

903 începutul textului e semnificativ. Iniţiatul se adresează zeilor Infernului: „Eu vin dintr-o comunitate de puri, o, pură stăpână a Infernului, Eucles, Euboleus şi voi ceilalţi zei nemuritori. Mă pot lăuda că aparţin fericitei voastre seminţii. Dar soarta m-a doborât şi ceilalţi zei nemuritori..." (vezi însă lectura lui G. Zuntz, op. cit., p. 318). O altă tăbliţă dezvăluie aceste detalii importante: „Am suferit pedeapsa meritată de faptele-mi nedrepte... Acum vin nigându-mă la atotstrălucitoarea Persephone, pentru ca, în marea ei bunăvoinţă, să mă îndrepte spre lăcaşul celor sfinţi". Zeiţa îl primeşte cu mărinimie: „Mântuire ţie, care ai pătimit o suferinţă, pe care niciodată înainte n-o ai cunoscut... Mântuire, mântuire, mântuire ţie, ia drumul din dreapta către câmpiile sfinte şi codrii sacri ai Persephonei" (traducere după A. Boulanger, op. cit., p. 40).

904 „Aruncaţi în mlaştină, ei se vor vedea meniţi unui chin pe măsura murdăririi lor morale (Republica, 363 d; Phaidon, 690), asemenea porcilor, cărora le place să se tăvălească în băltoacă; sau se vor istovi în sforţări zadarnice ca să umple un butoi găurit sau să ducă apă într-un ciur (Gorgias, 493 b; Rep., 363 e), imagine, după Platon, a nebunilor care se lasă fără istov pasiunilor mereu neîmplinite, în realitate poate pedeapsa celor care, nesupunându-se abluţiunilor cathartice, trebuie, în Hades, să aducă mereu, în zadar, apă pentru baia purificatoare" (F. Cumont, Lux Perpetua, p. 245).

905 Pauly-Wissowa, Realencyclopädie, s.v. „Mysterien", col. 1 287. Cumont este înclinat să identifice în orfism originea „acestei întregi

Euridicei prilejuia tot felul de descrieri privind lumea infernală. Întâlnim din nou elementul „şamanic”, trăsătură dominantă în mitul lui Orfeu: se ştie că şamanii sunt aceia care, în toată Asia Centrală şi Septentrională, povestind cu infinit de multe amănunte coborârile lor extatice în Infern, au elaborat şi popularizat o vastă şi spectaculoasă geografie a Infernului[906].

Peisajul şi itinerarul schiţate pe lamele – izvorul şi chiparosul, drumul din dreapta – ca şi „setea ucigătoare” au paralele în numeroase mitologii şi geografii funerare. Anumite influenţe orientale nu trebuie excluse. Dar e vorba, mai probabil, de o moştenire comună imemorială, rezultat al speculaţiilor milenare asupra extazurilor, viziunilor şi răpirilor, aventurilor onirice şi călătoriilor imaginare; moştenire, diferit valorizată, desigur, de diversele tradiţii. Arborele lângă un izvor sau lângă o fântână este o imagine exemplară a „Paradisului”; în Mesopotamia, replica acestei imagini este grădina cu un arbore sacru şi un izvor păzite de Regele-Grădinar, reprezentându-l pe Dumnezeu (22). Importanţa religioasă a lamelelor constă, deci, în faptul că ele prezintă o altă concepţie despre postexistenţa sufletului decât aceea atestată în tradiţia homerică. Probabil că e vorba de credinţe şi mitologii arhaice mediteraneene şi orientale, păstrate până atunci în medii „populare” sau de periferie, şi care se bucurau de câtăva vreme de un anumit prestigiu printre „orfici”, pitagoricieni şi toţi cei care erau obsedaţi de enigmă eshatologică.

Mai semnificativă este, totuşi, noua interpretare a „setei sufletului”. Libaţii funerare pentru a potoli setea morţilor sunt atestate în numeroase culturi[907]. Credinţa că „Apa Vieţii” asigură învierea eroilor este răspândită, de asemenea, în mituri şi folclor. La greci, moartea este asimilată cu uitarea; morţii sunt aceia care şi-au pierdut

literaturi halucinante" care, trecând prin miturile lui Plutarh şi Apocalipsul lui Petru, duc», până la Dante: op. cit., p. 246.

906 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 395 sq.

907 A se vedea M. Eliade, „Locum refrigerii...".

memoria. Există, doar, anumiţi privilegiaţi, precum Tiresias sau Amphiaraos, care îşi păstrează memoria după moarte. Ca să-l facă pe fiul său, Ethalide, nemuritor, Hermes îi acordă o „memorie inalterabilă”[908]. Dar mitologia Memoriei şi a Uitării se modifică atunci când se precizează o doctrină a transmigraţiei. Funcţiunea izvorului Lethe este răsturnată: apele sale nu mai primesc sufletul care s-a despărţit de puţină vreme de trup, spre a-l face să uite de existenţa terestră. Dimpotrivă, Lethe şterge amintirea lumii celeste în sufletul care se va întoarce pe pământ pentru o nouă reîntrupare. „Uitarea” nu mai simbolizează moartea, ci reîntoarcerea la viaţă. Sufletul care a avut imprudenţa să bea din Lethe („sorbitură de uitare şi de răutate”, cum îi spune Platon, *Phaidros*, 248 e) se reîncarnează şi este azvârlit din nou în ciclul devenirii. Pitagora, Empedocle şi alţii asemenea lor, care împărtăşeau doctrina metempsihozei, pretindeau că îşi reamintesc existenţele lor anterioare; altfel spus, ei reuşiseră să-şi păstreze memoria în tărâmul de dincolo[909].

Fragmentele înscrise pe foiţele de aur par să facă parte dintr-un text canonic, un fel de ghid pentru lumea de dincolo, comparabil cu „cartea morţilor” egipteană sau tibetană. Unii savanţi au contestat caracterul lor „orfic”, considerându-le ca fiind de origine pitagoreică. S-a susţinut chiar că majoritatea ideilor şi ritualurilor considerate „orfice” reprezintă în realitate o creaţie sau remaniere pitagoreică. Problema este prea complexă pentru ca să o putem elucida în câteva pagini. Precizăm

---

908 „Chiar când va traversa Acheronul, uitarea nu-i va invada sufletul; şi pentru că trăieşte când în lăcaşul umbrelor, când în acela al luminii soarelui, el păstrează mereu amintirea a ceea ce a văzut"; Apollonios din Rhodos, Argonauticele, 1.400.

909 Cf. M. Eliade, Aspects du mythe. pp. 150 sq. [trad. românească, pp. 112 sq. — nota trad.). Exersarea şi cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5; Iamblichos, Vita Pith., 78 sq.). Tema „uitării" şi reamintirii, ale cărei prime mărturii se leagă de anumite personaje legendare greceşti din secolul al Vl-lea, a jucat un rol considerabil în tehnicile contemplative şi în speculaţiile indiene; ea va fi relansată de gnosticism (§ 130).

totuşi că eventualul aport al lui Pitagora şi al pitagoricienilor, oricât de considerabil, nu modifică înţelegerea noastră cu privire la fenomenul „orfic”. Desigur, analogiile dintre legendele lui Orfeu şi Pitagora sunt evidente, după cum apropierea dintre faima amândurora este de netăgăduit. Ca şi legendarul „întemeietor de iniţieri”, Pitagora, personaj istoric şi totuşi „om divin”, prin excelenţă, se caracterizează printr-o grandioasă sinteză de elemente arhaice (unele dintre ele „şamanice”) şi de îndrăzneţe revalorizări de tehnici ascetice şi de contemplaţie. Într-adevăr, legendele lui Pitagora fac aluzie la raporturile sale cu zeii şi spiritele, la stăpânirea asupra animalelor, la prezenţa lui în mai multe locuri deodată. Burkert explică faimoasa „coapsă de aur” a lui Pitagora comparând-o cu o iniţiere de tip şamanic. (Se ştie, într-adevăr, că în timpul iniţierii lor, şamanii siberieni consideră că li se preschimbă mădularele şi că oasele primesc articulaţii de fier.) în fine, *catabasa* lui Pitagora constituie încă un element şamanic. Hieronimos din Rhodos povesteşte că Pitagora a coborât în Hades şi că a văzut acolo sufletele lui Homer şi Hesiod ispăşind toate câte ziseseră de rău despre zei[910]. Asemenea trăsături „şamaniste” nu aparţin exclusiv legendelor despre Orfeu şi Pitagora. Hiperboreanul Abaris, preot al lui Apollon, zbura pe o săgeată (91); Aristeas din Proconnesos era celebru prin extazul său confundabil cu o adevărată moarte, prin bilocaţia sa şi prin metamorfoza sa în corb; Hermotimus de Clazomene, care era considerat de unii autori antici drept o reîncarnare a lui Pitagora, era în stare să-şi părăsească corpul un timp îndelungat[911].

910 M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan. p. 47 [trad. românească, p. 54 — nota trad.]. Lista legendelor miraculoase privitoare la Pitagora, cu izvoarele şi bibliografia adusă la zi, în Walter Burkert, Weisheit und Wissenschaft, pp. 118 sq., 133 sq., 163 sq (= Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, pp. 120 sq., 141 sq., 166 sq.). Lipsesc totuşi în aceste legende referirile la călătoriile extatice de tip şamanist.

911 Vezi M. Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, p. 45, n. „-45. Cf. ibid., pp. 45-46, alte exemple asemănătoare [trad. românească, p. 52 — nota trad.].

Asemănărilor de biografii legendare li se adaugă analogiile dintre doctrinele şi practicile „orficilor” şi ale pitagoricienilor: credinţa în imortalitate şi în metempsihoză, pedeapsa în Hades şi întoarcerea finală a sufletului în cer, vegetarismul, importanţa acordată purificărilor, ascetismul. Dar toate aceste asemănări şi analogii nu demonstrează inexistenţa „orfismului” ca mişcare religioasă autonomă. Se prea poate ca un anumit număr de scrieri „orfice” să fi fost opera pitagoricienilor, dar ar fi naiv să ne imaginăm că miturile eshatologice, credinţele şi ritualurile „orfice” au fost inventate de Pitagora sau discipolii săi. Cele două mişcări religioase s-au dezvoltat paralel, expresii ale aceluiaşi *Zeitgeist*. Cu deosebirea că, sub îndrumarea fondatorului său, „secta” pitagoriciană nu numai că s-a organizat în societate închisă, de tip ezoteric, dar pitagoricienii au cultivat şi un sistem de educaţie completă[912]. În plus, ei n-au dispreţuit politica activă; o vreme pitagoricienii au deţinut chiar puterea în mai multe cetăţi din Italia meridională.

Dar marele merit al lui Pitagora este de a fi pus bazele unei „ştiinţe totale”, de structură holistică, în care cunoaşterea ştiinţifică era integrată într-un ansamblu de principii etice, metafizice şi religioase, însoţite de diverse „tehnici ale trupului”. Pe scurt, cunoaşterea avea o funcţie gnoseologică, existenţială şi soteriologică. Este „ştiinţa totală” de tip tradiţional[913], ce se poate recunoaşte în gândirea lui Platon, ca şi în aceea a umaniştilor Renaşterii

912 Completând regulile ascetice şi morale cu studiul muzicii, al matematicii şi astronomiei. Dar, se ştie, ţelul ultim al acestor discipline era de ordin mistic. într-adevăr, dacă „totul este număi" şi „totul este armonie între contrarii", tot ceea ce are viaţă (inclusiv Cosmosul, căci şi el „respiră") este înrudit.

913 Faptul că, după Aristotel, acest tip de „ştiinţă totală" îşi pierde prestigiul şi că cercetarea ştiinţifică se orientează către o metodologie care, în Europa, va da primele sale rezultate răsunătoare în secolele XVI şi XVII nu presupune deloc insuficienţa demersului holistic. E vorba pur şi simplu de o nouă perspectivă şi de un alt telos. Alchimia nu era o chimie embrionară, ci o disciplină solidară cu un alt sistem de semnificaţii şi vizând alt scop decât chimia.

italiene, la Paracelsus sau la alchimiştii din secolul al XVI-lea. O „ştiinţă totală”, aşa cum era ea realizată mai ales de alchimiile şi medicinele indiană şi chineză.

Unii autori sunt înclinaţi să considere mişcarea orfică asemănătoare cu un fel de „biserică” sau cu o sectă precum cea a pitagoricienilor. Este totuşi puţin probabil ca orfismul să se fi constituit într-o „biserică” sau într-o organizaţie secretă asemănătoare cu „religiile de Mistere”. Caracteristica lui – mişcare concomitent „populară” şi seducând elitele, comportând „iniţieri” şi dispunând de „cărţi” – îl apropie mai degrabă de tantrismul indian şi de neodaoism. Aceste mişcări religioase nu mai constituie „biserici”, dar comportă „şcoli”, reprezentând tradiţii paralele, ilustrate printr-o serie de maeştri, uneori legendări, şi posedând o vastă literatură[914].

Pe de altă parte, putem recunoaşte pe „orfici” drept succesorii grupurilor iniţiatice care, în epoca arhaică, îndeplineau diverse funcţii sub numele de cabiri, telchini, cureţi, corybanţi, dactyli, grupuri ai căror membri păstrau cu gelozie anumite „secrete ale meseriei” (ei erau metalurgi şi fierari, dar şi vindecători, ghicitori, maeştri de iniţiere etc.). Pur şi simplu, „secretelor meseriei” în legătură cu diversele tehnici de stăpânire a materiei le luaseră locul secretele privind destinul sufletului după moarte.

Deşi prestigiul orfismului decăzuse după războaiele medice, ideile sale centrale – dualismul, imortalitatea şi deci divinitatea omului, eshatologia –, mai ales prin intermediul interpretării date de Platon, n-au încetat să preocupe gândirea greacă. Curentul a supravieţuit, de asemenea, la nivel popular (acei „*orpheotelestes*”). Mai târziu, în epoca elenistică, se poate identifica influenţa anumitor concepţii orfice în „religiile de mistere”, precedând noua vogă, pe care orfismul o va cunoaşte în primele secole ale erei creştine, graţie mai ales

914 Şi, la fel ca în cazul tantrismului, anumite texte orfice de dată mai recentă sunt prezentate drept revelaţii ale unei doctrine antice — ceea ce, de altfel, cel puţin în unele cazuri, poate să fie exact.

neoplatonicienilor şi neopitagoricienilor. Amploarea şi răsunetul experienţei „orfice” ne sunt demonstrate tocmai de capacitatea acesteia de a se dezvolta şi reînnoi, de a interveni în chip creator în numeroase sincretisme religioase.

Cât priveşte figura lui Orfeu, ea a continuat să fie reinterpretată, independent de „orfism”, de către teologii evrei şi creştini, de către hermetiştii şi filosofii Renaşterii, de poeţi de la Poliziano până la Pope şi de la Novalis până la Rilke şi Pierre Emmanuel. Orfeu este una din rarele figuri mitice greceşti pe care Europa, fie ea creştină, iluministă, romantică sau modernă, nu a vrut să le uite (vezi partea a III-a).

183. Platon, Pitagora şi orfismul

După faimoasa formulă a lui A. N. Whitehead, istoria filosofiei occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de note infrapaginale la filosofia lui Platon. Importanţa lui Platon în istoria ideilor religioase este la fel de considerabilă: Antichitatea târzie, teologia creştină, începând mai ales din secolul al IV-lea, gnosa ismaeliană, Renaşterea italiană au fost profund, deşi diferit, marcate de viziunea religioasă platoniciană. Faptul este cu atât mai semnificativ cu cât prima, şi cea mai tenace, vocaţie a lui Platon n-a fost religioasă, ci politică, într-adevăr, Platon aspira să construiască cetatea ideală, organizată după legile justiţiei şi ale armoniei, cetate în care fiecare locuitor trebuia să îndeplinească o funcţie precisă şi specifică. Or, deja de câtva timp, Atena şi alte cetăţi greceşti erau măcinate de o serie de crize politice, religioase şi morale, care ameninţau bazele înseşi ale edificiului social. Socrate identificase izvorul principal al dezintegrării în relativismul sofiştilor şi în scepticismul generalizat. Negând existenţa unui principiu absolut şi imuabil, sofiştii contestau implicit posibilitatea cunoaşterii obiective. Pentru a pune capăt aberaţiei raţionamentului lor, Socrate se concentrase asupra maieuticii, metodă

ducând la cunoaşterea de sine şi la disciplină facultăţilor spiritului. Investigaţia lumii naturale nu îl interesa. Dar Platon s-a străduit să completeze învăţătura maestrului său şi, pentru a întemeia ştiinţific validitatea cunoaşterii, a studiat matematica. El a fost fascinat de concepţia pitagoreică a unităţii universale, de ordinea imuabilă a Cosmosului şi de armonia care determină atât cursul planetelor, cât şi scara muzicală[915].

Pentru problema noastră este indiferent faptul că Platon vorbeşte uneori despre lumea Ideilor ca despre modelul lumii noastre – sau că obiectele materiale „imită" Ideile, atât cât le este cu putinţă – şi uneori afirmă că lumea realităţilor sensibile „participă" la lumea Ideilor[916]. Dar, o dată postulat cum trebuie acest Univers al modelelor eterne, ar trebui să se explice când şi cum ajung oamenii să cunoască Ideile. Pentru a rezolva această problemă, Platon şi-a apropriat anumite doctrine „orfice" şi pitagoriciene privind soarta sufletului. Desigur, Socrate insistase asupra valorilor inestimabile ale sufletului, căci *numai* acesta era izvor de cunoaştere. Ridicându-se împotriva opiniei tradiţionale, sancţionate de Homer, anume că sufletul era „asemenea fumului", Socrate subliniase necesitatea de „a-ţi îngriji sufletul". Platon merge mult mai departe: pentru el, sufletul – şi *nu viaţa*!

— Era lucrul cel mai preţios, căci el aparţinea lumii ideale şi eterne. El împrumută deci din tradiţia „orfico" pitagoreică, acomodând-o propriului său sistem, doctrina transmigrării sufletului şi a rememorării (*anamnesis*).

Pentru Platon, a cunoaşte înseamnă, în cele din urmă, a-ţi reaminti (cf., mai ales, *Menon*, 81, e, d). Între două existenţe pământeşti sufletul contemplă Ideile: el se

---

915 Aristotel scrie cu maliţie că singura deosebire dintre Platon şi Pitagora este terminologia (Metafizica, 987 b, 10 sq.). Dar, după cum remarcă pe bună dreptate W. Burkert (Lore and Science, p. „), pentru Pitagora lucrurile sunt numere.

916 Cf. W. K. C. Guthrie, The Greeks and thier Gods. p. 345 (= Les Grecs et leurs dieux, p. 377); id., A History of Greek Phitosophy, vol. IV, pp. 329 sq.

împărtăşeşte din cunoaşterea pură şi perfectă. Dar, reîncarnându-se, sufletul se adapă din izvorul Lethe şi uită cunoaşterea dobândită prin contemplarea directă a Ideilor. Totuşi, această cunoaştere este latentă în omul întrupat, şi graţie demersului filosofic ea este susceptibilă de a fi reactualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se replieze asupra lui însuşi şi, printr-un fel de „întoarcere înapoi", să regăsească şi să recupereze cunoaşterea originară pe care o posedă în condiţia sa extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială şi perfectă, pierdută periodic prin reîncarnarea sufletului[917].

Filosofia era o „pregătire pentru moarte", în sensul că ea învăţa sufletul cum, o dată eliberat de corp, să se menţină mereu în lumea Ideilor şi, pornind de aici, să evite o nouă reîncarnare, în fond, cunoaşterea valabilă, şi singura politică în stare să salveze cetăţile greceşti de decădere, se întemeia pe o filosofie care postula un Univers ideal şi etern şi transmigrarea sufletului[918].

Speculaţiile eshatologice erau în mare vogă. Desigur, doctrinele imortalităţii sufletului, a trasmigraţiei şi a metempsihozei nu constituiau noutăţi. În secolul al VI-lea, Pherekyde din Syros susţinuse, primul, că sufletul este nemuritor şi că se întoarce mereu ca să se întrupeze pe pământ[919]. Este greu să identificăm sursa eventuală a acestei credinţe. În vremea lui Pherekyde, ea nu era clar formulată decât în India. Egiptenii considerau sufletul

---

917 M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 153-154 [trad. românească, pp. 114-115 - nota trad.]. Vezi ibid., 154 sq. |trad. românească, pp. 115 sq. — nota trad.J câteva observaţii despre analogiile dintre teoria ideilor şi anamnesis ia Platon şi comportamentul omului din societăţile arhaice (cf., de asemenea, Le mythe de l'éternel retour, pp. 48 sq.).

918 Amintim că metafizica indiană a dezvoltat în mod temeinic doctrina transmigrării (satţtsăra), dar fără să o raporteze la teoria cunoaşterii, ca să nu mai vorbim de politică (§ 80).

919 Cicero, Tuscul., I, 38 (= Diels, A 5). Vezi alte referinţe în M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient, p. 25, n. 1-2. După o altă tradiţie, Pherekyde folosise „cărţile secrete ale fenicienilor"; dar e vorba dc un clişeu fără valoare documentară (West, op. cit., p. 3), deşi influenţele orientale asupra gândirii lui Pherekyde par considerabile.

nemuritor şi susceptibil de a lua diferite forme animale, dar nu se află nicio urmă a unei teorii generale a transmigrării. Geţii, de asemenea, credeau în posibilitatea de „a se face nemuritori”, dar ei nu cunoşteau metempsihoză şi transmigrarea[920].

Oricum, eshatologia lui Pherekyde n-a avut ecou în lumea greacă. Abia „orfismul” şi, mai ales, Pitagora, discipolii şi contemporanul său Empedocle au popularizat şi, în acelaşi timp, sistematizat doctrina transmigraţiei şi a metempsihozei. Dar speculaţiile cosmologice ale lui Leucip şi Democrit, descoperirile astronomice, şi mai ales învăţătura lui Pitagora, schimbaseră radical concepţia despre supravieţuirea sufletului şi, prin urmare, despre structurile lumii de dincolo. Întrucât acum se ştia că Pământul este o sferă, nici Hadesul subteran al lui Homer, nici „Insulele Fericiţilor”, despre care se credea că se aflau în Extremul Occident, nu mai puteau fi localizate într-o mito-geografie terestră. O maximă pitagoriciană proclamă că „Insulele Fericiţilor” erau „Soarele şi Lună” 42. Treptat o nouă eshatologie şi o altă geografie funerară au sfârşit prin a se impune: lumea de dincolo e localizată acum în regiunea stelară; sufletul este declarat de origine celestă (după Leucip şi Democrit el este „de foc”, precum Soarele şi Luna) şi va sfârşi prin a se reîntoarce în cer.

La această eshatologie, Platon a adus o contribuţie hotărâtoare. El a elaborat o nouă şi mai coerentă „mitologie a sufletului”, inspirată din tradiţia „orfic0” pitagoreică, şi folosind anumite surse orientale, dar integrând toate aceste elemente într-o viziune personală. El neglijează mitologia „clasică”, întemeiată pe Homer şi Hesiod. Un lung proces de eroziune sfârşise prin a vida miturile şi zeii homerici de semnificaţia lor originară[921]. De

---

920 Herodot, IV, 93 sq. (cf. § 179).

921 Deja Xenofon (născut spre ~ 565) nu ezita să atace deschis panteonul homeric, mai ales antropomorfismul zeilor. El a susţinut existenţa unui „zeu mai presus de toţi zeii şi de toţi oamenii; nici forma, nici gândirea sa nu au nimic comun
(Olympică, 1,28 sq.).

altfel „mitologia sufletului” n-ar fi putut găsi niciun sprijin în tradiţia homerică. Pe de altă parte, în dialogurile sale de tinereţe, Platon însuşi opusese *mythos* lui *logos*; în cel mai bun caz, mitul este un amestec de ficţiune şi de adevăr. Totuşi, în capodopera sa *Symposion*, Platon nu ezită să dezbată îndelung două motive mitice, Erosul cosmogonic şi, mai ales, omul primitiv imaginat că o fiinţă bisexuată de formă sferică (Symp189 e şi 193 d). Dar este vorba de mituri de structură arhaică. Androginismul Primului Om este atestat în multe tradiţii străvechi (de exemplu, la indo-europeni)[922]. Mesajul mitului androginului este transparent: perfecţiunea umană este concepută ca o unitate fără nicio fisură. Totuşi, Platon i-a adăugat o nouă semnificaţie: forma sferică şi mişcările antropomorfului sunt asemenea astrelor, din care se trage această făptură primordială.

Ceea ce trebuia explicat mai ales era tocmai originea cerească a omului, căci ea era aceea care întemeia „mitologia sufletului”. În *Gorgias* (493) găsim pentru prima oară un mit eshatologie: trupul este mormântul sufletului. Socrate apără această eshatologie referindu-se la Euripide şi la tradiţiile „orfico” pitagoreice. Transmigrarea este aici doar subînţeleasă, dar această temă, capitală pentru eshatologia platoniciană, este analizată, am văzut chiar mai sus, în *Ménon* (81 a-e). În *Phaidon* (107 e), se precizează că sufletul revine pe pământ după o lungă vreme. *Republica* reia simbolismul arhaic „macrocosmos-microcosmos” şi îl dezvoltă într-un sens specific platonician, arătând omologia dintre Suflet, Stat şi Cosmos. Dar mai ales tema peşterii (*Rep.*, VII) arată puternică forţă de creaţie mitologică a lui Platon.

Viziunea eshatologică atinge punctul ei cel mai înalt în *Phaidros*: aici, pentru prima dată, soarta sufletului este solidarizată cu mişcările sferelor cerului (246 b sq.). Primul Principiu al Cosmosului este declarat identic cu

---

922 Această concepţie va fi reluată persistent de la neoplatonicieni şi gnosticii creştini până la romantismul german. Cf. M. Eliade. Méphistophélès et l'androgyne, pp. 121 sq.

Primul Principiu al sufletului. E semnificativ faptul că acelaşi dialog activează două simboluri exotice: imaginea mitică a sufletului comparat cu un vizitiu conducându-şi carul şi aceea a „aripilor sufletului”. Prima se întâlneşte în *Katha-Upanişad* (I, 3, 3-6), dar cu deosebirea că la Platon dificultatea de a ţine frâiele se datorează antagonismului dintre cei doi cai. Cât despre „aripile sufletului”, ele „încep să crească” atunci când omul „contemplă frumuseţea acestei lumi (şi) începe să cugete la Frumosul în sine” (249 e). Creşterea aripilor drept urmare a iniţierii este atestată în China, la daoişti şi în tradiţiile secrete ale vracilor australieni[923]. Imaginea este legată de conceperea sufletului că substanţă spirituală zburătoare, asemenea păsării sau fluturelui. „Zborul” simbolizează înţelegerea, cuprinderea lucrurilor secrete sau adevărurilor metafizice[924]. Folosirea acestui simbolism imemorial nu trebuie să ne surprindă. Platon „redescoperă” şi dezvoltă ceea ce s-ar putea numi ontologia arhaică: *teoria ideilor prelungeşte doctrina modelelor exemplare*, *specifică spiritualităţii tradiţionale*.

Mitul cosmogonic din *Timaios* elaborează anumite indicii din *Protagoras* şi *Symposion*, dar e vorba de o nouă creaţie. Este semnificativ că pitagoricianul Timaios e cel ce afirmă în această supremă viziune cosmogonică a lui Platon că Demiurgul a creat acelaşi număr de suflete câte stele există (*Tim.*, 41 d sq.). Discipolii lui Platon dezvoltă, apoi, doctrina „nemuririi astrale”. Or, prin intermediul acestei grandioase sinteze platoniciene, elementele „orfice” şi pitagoreice pe care ea le integrase vor cunoaşte cea mai largă răspândire. Această doctrină, în care distingem, de asemenea, aportul babilonean (caracterul

---

923 Daoiştii cred că atunci când un om dobândeşte Dao încep să-i crească pene pe corp. Despre vracii australieni, vezi M. Eliade, Les religions australiennes, pp. 136 sq. Aceste imagini vor fi reluate şi dezvoltate de către neoplatonicieni, de Părinţii Bisericii şi de gnostici.

924 „Inteligenţa (manãs) este mai iute decât păsările", spune Rig Veda (VI, 9, 5). „Cel ce înţelege are aripi" (Pancavimça-Brãhmana, VI, 1,13).

divin al stelelor), va deveni dominantă începând cu epoca elenistică[925].

Reforma politică visată de Platon nu va depăşi niciodată stadiul de proiect. La o generaţie după moartea sa, cetăţile-stat greceşti se prăbuşesc în faţa înaintării vertiginoase a lui Alexandru cel Mare. Este unul din rarele momente din istoria universală în care sfârşitul unei lumi se confundă aproape cu începutul unui nou tip de civilizaţie; aceea care se va dezvolta în timpul epocii elenistice. Este semnificativ că Orfeu, Pitagora şi Platon figurează printre sursele de inspiraţie ale noii religiozităţi.

184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică

Când, la 13 iunie – 323, Alexandru murea la Babilon, la mai puţin de 33 de ani, regatul său se întindea din Egipt până în Pundjab. În cursul celor doisprezece ani şi opt luni de domnie el supusese cetăţile-state din Grecia, Asia Mică şi Fenicia, cucerise imperiul Ahemenizilor şi îl învinsese pe Porus. Şi totuşi, în ciuda geniului său şi ureolei sale semidivine – căci el era considerat drept fiul lui Zeus-Ammon –, Alexandru a cunoscut la Beas limitele puterii sale. Armata se răsculase, refuzând să treacă fluviul şi să continue înaintarea în India; şi „stăpânul lumii” a fost obligat să se încline. A fost cea mai mare înfrângere şi cădere a fabulosului său proiect: cucerirea Asiei până la „Oceanul din afară”. Totuşi, când Alexandru a dat ordinul de retragere, viitorul imediat al Indiei, ca şi viitorul lumii istorice în general, era deja trasat: Asia era acum „deschisă” influenţelor mediteraneene; de acum înainte, legăturile între Orient şi Occident nu vor fi niciodată total întrerupte.

De la biografia lui J. G. Droysen (1833), şi mai ales de la cartea lui W.W. Tarn (1926), mulţi istorici au interpretat

925 Cf. W. Burkert, Lore and Science, p. 360. Credinţa că sufletul se află în legătură cu cerul şi cu stelele, şi chiar că el vine din cer si se reîntoarce acolo, este împărtăşită de filosofii ionieni cel puţin de la Heraclit si Anaxagora înainte; W. Burkert, p. 326.

din viziuni diferite, ba chiar contradictorii, obiectivul urmat de Alexandru în cucerirea Asiei[926]. Ar fi naiv să încercăm, în câteva pagini, analiza unei controverse care durează de un secol şi jumătate. Dar, oricare ar fi perspectivă din care sunt judecate campaniile lui Alexandru, există acordul în ceea ce priveşte faptul că urmările lor au fost profunde şi irevocabile. După Alexandru, profilul istoric al lumii se va afla radical schimbat: structurile politice şi religioase anterioare – cetăţile-state şi instituţiile lor de cult, *polis*-ul ca „Centru al Lumii" şi rezervor de modele exemplare, o antropologie elaborată pornind de la certitudinea unei deosebiri ireductibile între greci şi „barbari" – toate aceste structuri se prăbuşesc. În locul lor se impun progresiv noţiunea de *oikumene* şi tendinţele „cosmopolite" şi „universaliste". În pofida rezistenţelor, descoperirea unităţii fundamentale a speţei umane era inevitabilă.

Aristotel, preceptorul lui Alexandru, susţinea că sclavii sunt sclavi prin însăşi natura lor şi că „barbarii" sunt *naturaliter* sclavi[927]. Dar, la Suşa, Alexandru s-a însurat cu două prinţese ahemeneide şi a căsătorit, după ritual persan, nouăzeci de tovarăşi intimi cu fete din familii nobile iraniene. Simultan, s-a celebrat căsătoria a zece mii de soldaţi macedoneni, tot după acelaşi ritual. Ca urmare, perşii au primit primele locuri în armată şi au fost integraţi chiar în falangă. Macedonenii erau departe de a împărtăşi concepţia politică a celui care îi conducea. Deoarece erau victorioşi şi cuceritori, ei nu vedeau în „barbari" decât nişte popoare învinse. Când macedonenii s-au răzvrătit la Opis – cum unul dintre ei spusese: „Ai făcut din perşi rudele tale" – Alexandru a strigat: „V-am făcut pe *toţi*

9264 X E dc ajuns, de exemplu, să comparăm monografiile lui A. R. Bum. R. D. Milns, F. Schachermeyr, F. Altheim, Peter Grcen şi R. L. Fox.

927 Aristotel, fr. 658 Rose. Cf. Platon, Rep., 470 C-471. Dimpotrivă, Isocrate, rivalul lui Aristotel, susţinea că termenul „hellen" îl denumeşte pe cel care posedă o anume educaţie şi nu pe descendentul unei ramuri etnice specifice (Panegiric. 50).

_ W. W. Tarn, Alexander the Great. p. 117.

rudele mele!” Răzvrătirea s-a încheiat cu un ospăţ de împăcare la care, potrivit tradiţiei, au fost invitaţi 3 000 de oameni. La sfârşit, Alexandru a rostit o rugăciune pentru pace şi a urat ca toate popoarele Imperiului său să fie părtaşe în administrarea comunităţii. El a urat, apoi, ca toate popoarele lumii să trăiască laolaltă, în armonie şi în unire de inimă şi spirit (*homonoia*). „Spusese anterior că toţi oamenii sunt fiii aceluiaşi tată şi că rugăciunea sa era expresia credinţei lui că primise o misiune de la Dumnezeu ca să devină Reconciliatorul Lumii” 50.

Alexandru nu s-a proclamat niciodată fiu al lui Zeus; totuşi, el acceptă acest titlu din partea celorlalţi. Pentru ca să asigure unirea dintre greci şi perşi, el a introdus ceremonialul iranian al „prosternării” (*proskynesis*) faţă de rege. (El adoptase deja costumul şi eticheta suveranilor ahemenizi.) Pentru iranieni, *proskynesis* se deosebea după rangul social al celui care o practică. Un basorelief din Persepolis îl reprezintă pe Darius I aşezat pe tron şi un nobil pers sărutându-i mâna. Dar Herodot afirmă că supuşii din rang inferior se prosternau în faţa suveranului până la pământ. Surprins de rezistenţa camarazilor săi, Alexandru a renunţat la *proskynesis*; de fapt, el a renunţat în acelaşi timp la ideea de a deveni zeul imperiului său[928]. Probabil că această idee îi fusese inspirată de exemplul faraonilor, dar trebuie ţinut seama şi de anumite tendinţe pe cale de a se preciza în Grecia. Pentru a nu aminti decât un exemplu: Aristotel scria – gândindu-se desigur la Alexandru – că, atunci când va veni, Stăpânul Suprem va fi ca un zeu printre oameni (*Politica*, DI, 13; 1284 a). Oricum, succesorii lui Alexandru în Asia şi Egipt vor accepta fără ezitare să fie zeificaţi.

După douăzeci de ani de războaie între diadohi, ceea ce a rămas din Imperiu a fost împărţit între trei dinastii

---

928 W. W. Tam, ibid., p. 80. Filosoful Calisthene, care îl sfătuise pe Alexandru să rezerve acest obicei exclusiv asiaticilor, a fost implicat, mai târziu,într-un complot şi executat. Despre „proiectul — proskynesis", vezi recent Peter Green, Alexander of Macedon, pp. 372 sq.

macedonene: Asia a revenit Seleucizilor, Egiptul Lagizilor (Ptolemeilor) şi Macedonia Antigonizilor. Dar din – 212 Roma a început să intervină în afacerile regatelor elenistice şi a sfârşit prin a absorbi lumea mediteraneană în întregime. Când, în – 30, Octavius a cucerit Egiptul, noua *oikumene* se întindea din Egipt şi din Macedonia până în Anatolia şi Mesopotamia. *Imperium Romanum* marca, totodată, sfârşitul civilizaţiei elenistice.

Unificarea lumii istorice pornită de Alexandru se va efectua în prima etapă prin emigrarea masivă a elenilor către regiunile orientale şi prin difuziunea limbii greceşti şi a culturii elenistice. Greaca comună (*koine*) era vorbită şi scrisă din India şi Iran până în Siria, în Palestina, în Italia şi în Egipt. În oraşele străvechi sau recent întemeiate, grecii ridicau temple şi teatre şi îşi instalau *gymnasia*. Treptat, educaţia de tip grecesc a fost adoptată de bogaţii şi privilegiaţii din toate ţările asiatice. De la un capăt la altul al lumii elenistice au fost exaltate valoarea şi importanţa „învăţăturii" şi „înţelepciunii". Instrucţia – întemeiată întotdeauna pe o filosofie – beneficia de un prestigiu aproape religios. Niciodată în istorie, instrucţia nu mai fusese atât de căutată, atât ca mijloc de promovare socială, cât şi ca instrument de desăvârşire spirituală52.

Filosofiile la modă, în primul rând stoicismul, întemeiat de către un semit din Cipru, Zenon din Kition[929], dar şi doctrina lui Epicur şi a cinicilor, s-au impus în toate oraşele *oikumene*/. Ceea ce s-a numit „iluminismul elenistic" încuraja atât individualismul, cât şi cosmopolitismul. Decăderea *polisului* îl eliberase pe individ de imemorialele sale legături de ordin civic şi religios; dimpotrivă, această eliberare îi revela solitudinea şi alienarea sa într-un Cosmos terifiant prin misterul şi imensitatea lui. Stoicii se străduiau să susţină individul, arătându-i omologia dintre cetate şi Univers. Deja Diogene, contemporanul lui Alexandru, proclamase că era

929 Sosit la Atena, către - 315, el a deschis şcoală în - 300 la „porticul pictat" (stoa poikile). Epicur, născut la Samos, din tată atenian, preda la Atena din - 306.

un *cosmopolites*, un cetăţean al lumii[930] (altfel spus, Diogene nu se recunoştea cetăţean al vreunei cetăţi, al vreunei ţări). Stoicii au popularizat ideea că toţi oamenii sunt *cosmopolitul* – cetăţeni ai aceleiaşi cetăţi, Cosmosul – oricare le-ar fi originea socială şi poziţia geografică[931]. În statul său ideal, Zenon prezenta o speranţă strălucitoare, care de atunci nu l-a mai părăsit pe om; el visa la o lume care nu va mai fi divizată în state separate, ci care va forma o unică cetate uriaşă, sub o singură Lege Divină, în care toţi cetăţenii se vor uni nu după legi umane, ci prin liberă consimţire sau, cum se exprimă Zenon, din Dragoste[932].

Epicur propaga şi el cosmopolitismul, dar obiectivul lui principal era bunăstarea individului. El admitea existenţa zeilor. Totuşi, aceşti zei nu aveau nimic de-a face nici cu Cosmosul, nici cu oamenii. Lumea este o maşină, care a început să existe într-un chip pur mecanic, fără demiurg şi fără un plan. Prin urmare, omul era liber să-şi aleagă modul de existenţă care i se potrivea mai bine. Filosofia lui Epicur îşi propunea să demonstreze că seninătatea şi fericirea dobândite prin *ataraxia* caracterizează cea mai bună existenţă posibilă.

Întemeietorul stoicismului îşi articulează sistemul în opoziţie cu doctrina lui Epicur. După Zenon şi discipolii săi, lumea s-a dezvoltat pornind de la o epifanie primordială a lui Dumnezeu, germenele de foc care a dat naştere „raţiunii seminale41 (*Logos Spermatikos*), adică Legii Universale. În mod asemănător, inteligenţa omenească răsare dintr-o scânteie divină. În acest panteism monist, postulând o unică Raţiune, Cosmosul este o fiinţă plină de înţelepciune (*Stoicorum veterum fragmenta*, I, n. 171 sq. II, n. „1-” 4 sq.). Or, înţeleptul descoperă în adâncul sufletului său că posedă acelaşi *logos* care animă şi

930 Diogene Laertios, Vieţile filosofilor, 6; 22. Dar, preocupaţi exclusiv de bunăstarea individului, cinicii se dezinteresau de viaţa comunităţii.

931 M. Hadas, „From Naţionalism to Cosmopolitanism", pp. 107 sq.; id., Hellenistic Culture, pp. 16 sq.

932 W. W. Tam, Hellenistic Civilisation, p. 79.

cârmuieşte Cosmosul (concepţie care aduce aminte de cele mai vechi *Upanişade*; cf. 81). Cosmosul este deci inteligibil şi ospitalier, pentru că este pătruns de Raţiune. Practicând înţelepciunea, omul realizează identitatea cu divinul şi îşi asumă liber propriul său destin.

Este adevărat că lumea şi existenţa umană se desfăşoară după un plan strict predeterminat; dar, prin simplul fapt că cultivă virtutea şi îşi îndeplineşte datoria, că îndeplineşte în fond voinţa divină, înţeleptul dă dovadă de libertate şi transcende determinismul. Libertatea (*autarkes*) echivalează cu descoperirea invulnerabilităţii sufletului. Faţă de lume şi de semenul său, sufletul omului este invulnerabil; omul îşi poate face rău numai sieşi. Această glorificare a sufletului proclamă, în acelaşi timp, egalitatea fundamentală a oamenilor. Dar pentru a dobândi libertatea trebuie să te eliberezi de emoţii şi să renunţi la tot – „trup, avere, glorie, cărţi, putere" –, căci omul este „sclavul a tot ce doreşte", omul este „sclavul *altora*" (Epictet, IV, 4,33). Ecuaţia: posesie şi dorinţă sclavie reaminteşte de doctrinele indiene, în special Yoga şi buddhismul (143 sq., 156 sq.). Tot astfel exclamaţia lui Epictet, adresându-se lui Dumnezeu, „împărtăşesc aceeaşi Inteligenţă. Sunt egalul tău!" (II, 16,42) evocă nenumărate paralele indiene. Analogiile dintre metafizicile şi soteriologiile Indiei şi cele ale lumii mediteraneene se vor multiplica în primele secole dinainte şi ale erei noastre. Vom reveni asupra semnificaţiei acestui fenomen spiritual.

Ca şi noile filosofii, inovaţiile proprii religiilor elenistice vizau salvarea individului. Organizaţiile închise, implicând iniţiere şi revelaţie eshatologică, îşi măresc numărul. Tradiţia iniţiatică a Misterelor de la Eleusis (cf. Cap. XII) va fi reluată şi amplificată de diferitele religii misteriosofice, centrate în jurul divinităţilor care au cunoscut şi învins moartea (205). Atari divinităţi erau mai aproape de om; ele se interesau de progresul lui spiritual şi îi asigurau salvarea. Alături de zeii şi zeiţele misterelor elenistice – Dionysos, Isis, Osiris, Cybele, Attis, Mithra –, alte divinităţi devin populare, şi din aceleaşi motive:

Helios, Herakles, Asklepios ocrotesc şi ajută *individul*[933]. Chiar regii divinizaţi par mai prezenţi decât zeii tradiţionali: regele este mântuitor (*soter*), el întrupează „legea vie” (*nomos empsychos*).

Sincretismul greco-oriental care caracterizează noile „religii de Mistere” ilustrează în acelaşi timp puternica reacţie spirituală a Orientului învins de Alexandru. Orientul este exaltat ca patrie a primilor şi celor mai de seamă „înţelepţi”; regiunea în care maeştrii de înţelepciune au păstrat cel mai bine doctrinele ezoterice şi metodele de mântuire. Legenda convorbirilor lui Alexandru cu brahmanii şi asceţii indieni, legendă care va deveni deosebit de populară în epoca creştină, reflectă admiraţia aproape religioasă faţă de „înţelepciunea” indiană. Din Orient vor începe să se răspândească anumite apocalipsuri (legate de concepţii specifice ale istoriei), precum şi noi formule de magie şi angelologie, şi numeroase „revelaţii” dobândite în urma unor călătorii extatice în Cer şi în Lumea de dincolo (cf. 202).

Vom analiza mai departe importanţa creaţiilor religioase din epoca elenistică (205). Adăugăm, pentru moment, că, în perspectiva istoriei religiilor, unificarea lumii istorice începută de Alexandru şi desăvârşită de Imperiul roman este comparabilă cu unitatea lumii neolitice efectuată prin difuziunea agriculturii. La nivelul societăţilor rurale, tradiţia moştenită a neoliticului constituia o unitate care s-a menţinut timp de milenii, în ciuda influenţelor primite de centrele urbane. Comparate cu această uniformitate fundamentală, evidentă la populaţiile agrare din Europa şi Asia, societăţile urbane din primul mileniu î.Hr. Prezentau o diversitate religioasă considerabilă. (N-avem decât să comparăm structurile religioase ale câtorva cetăţi orientale, greceşti şi romane.) Dar, în timpul epocii elenistice, religiozitatea *oikumenei* va sfârşi prin a împrumuta un limbaj comun.

---

933 Vezi Cari Schneider, Kulturgeschichte des Hellenismus, II, pp. 800 sq.; 838 sq., 869 sq.

CAPITOLUL XXIII

ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĀKĀŠYAPA LA NĀGĀRJUNA

185. Buddhismul până la prima schismă

Buddha nu putea să aibă succesor. El revelase Legea (*dharma*) şi întemeiase comunitatea (*samgha*): trebuia acum să se codifice Legea, adică să se culeagă predicile Preafericitului şi să se fixeze canonul. Marii discipoli, Šāriputra şi Maudgalyãyana, muriseră[934]. Cât despre Ananda, care a fost timp de 25 de ani servitorul credincios al Maestrului, el nu era *arhat*: nu avusese timpul de a-şi însuşi tehnicile de meditaţie. Iniţiativa de a ţine un conciliu de 500 de arhaţi i-a aparţinut lui Mahākāšyapa, şi el profund preţuit de Buddha, dar având un caracter rigid şi intolerant, opus binevoitorului Ananda.

După tradiţia comună, Conciliul a avut loc într-o vastă peşteră pe lângă Rājagrha, în timpul anotimpului ploios de după moartea Maestrului, şi a ţinut şapte luni. Majoritatea izvoarelor citează o gravă tensiune dintre Mahākāšyapa şi Ananda. Nefiind arhat, acesta din urmă îşi vede refuzat dreptul de a participa la Conciliu. Ananda se retrage în solitudine şi ajunge foarte repede la sfinţenie. El este atunci admis sau, după alte versiuni, pătrunde în mod miraculos în peşteră, demonstrându-şi astfel virtuţile yogice. Prezenţa sa era, de altfel, indispensabilă, căci Ananda era singurul care auzise şi învăţase pe de rost predicile Preafericitului. Răspunzând întrebărilor lui Mahākāšyapa, Ananda a recitat predicile. Răspunsurile constituie ansamblul textelor *sūtra*. Textele care formează „coşul” (*piţaka*) Disciplinei, *vinaya*, au fost comunicate de un alt discipol, Upāli.

---

934 Šāriputra, mort numai cu şase luni înaintea Fericitului, exersase o marc influenţă asupra tuturor călugărilor (= bhikkhu): el îi depăşea în „înţelepciune" şi erudiţie. Anumite şcoli îl considerau cel mai de seamă sfânt după Buddha.

La puţin timp după asta, Mahākāšyapa l-ar fi acuzat pe Ananda de mai multe erori (cinci sau zece) comise în timp ce îl slujea pe Preafericitul. Cele mai grave erau acelea de a fi susţinut admiterea călugăriţelor şi de a fi scăpat prilejul de a-i cere Fericitului să-şi continue viaţa până la sfârşitul actualei perioade cosmice (cf. 150). Ananda a trebuit să-şi mărturisească greşelile în public, dar el triumfă în cele din urmă şi devine personajul principal al *samgha*. El ar fi trăit restul vieţii (40, sau cel puţin 24 de ani după *parinirvûna*) urmând exemplul maestrului său, adică călătorind şi predicând Calea.

Se cunoaşte insuficient istoria buddhismului după Conciliul de la Rājagrha. Diferitele liste de patriarhi care ar fi condus *samgha* în secolul care a urmat nu aduc informaţii valoroase. Ceea ce pare sigur este expansiunea buddhismului către vest şi penetraţia sa în Dekkan. E, de asemenea, probabil că divergenţele doctrinare şi diferenţele în interpretarea Disciplinei se înmulţesc. La o sută sau o sută zece ani după *parmirvăna*, o criză destul de serioasă face necesar un nou conciliu. Yašas, un discipol al lui Ananda, a fost indignat de purtarea călugărilor de la Vaišāli, mai ales de faptul că acceptau aur şi argint. El a reuşit să provoace reunirea a 700 de arhaţi chiar la Vaišāli. Conciliul a condamnat practicile incriminate şi vinovaţii au fost obligaţi să admită verdictul[935].

Dar disensiunile au continuat, agravându-se, şi pare sigur că diversele „secte” existau deja spre mijlocul secolului al VI î.Hr. La puţini ani după Conciliul de la Vaišāli, un călugăr, Mahădeva, a proclamat la Pataliputra cinci teze destul de insolite privind condiţia de arhat. El afirmă că: 1) un arhat poate fi sedus în vis (adică fiicele lui Mara pot să-i provoace o emisie spermatică): 2) că el mai este supus ignoranţei; 3) şi greşelilor; 4) că poate progresa pe Cale cu ajutorul altuia; 5) că poate dobândi

935 Acest al doilea conciliu este ultimul eveniment istoric relatat în cărţile de Disciplină (Vinayapiţaka). De aici înainte, urmarea istoriei buddhismului va fi relatată, de altfel, fragmentar şi inconsistent, în lucrări mai târzii.

concentrarea pronunţând anumite cuvinte. O atare diminuare a condiţiei de arhat oglindeşte reacţia împotriva autopreţuirii exagerate a celor care se considerau „eliberaţi în viaţă”. Foarte curând, comunităţile s-au divizat în partizane şi adversare ale lui Mahădeva. Conciliul, reunit la Pataliputra, n-a putut evita sciziunea ordinului *samgha* în partizanii celor „cinci puncte” – care, pretinzând că sunt mai numeroşi, au primit numele de Mahăsâipghika – şi oponenţii lor, care, susţinând că reprezentau părerea vârstnicilor (*sthavira*), s-au numit Sthavira.

186. Între Alexandru cel Mare şi Ašoka

Această primă schismă a fost hotărâtoare şi exemplară, întrucât i-au urmat alte disidenţe. Unitatea ordinului *samgha* a fost iremediabil ruinată, fără ca acest lucru să stopeze difuziunea buddhismului. În sfertul de secol care a urmat schismei au avut loc două evenimente de o importanţă fără egal pentru viitorul Indiei. Primul a fost invazia lui Alexandru cel Mare, care a avut consecinţe decisive pentru India, de aci înainte deschisă influenţelor elenistice. Totuşi, indiferentă faţă de istorie, lipsită de conştiinţă istoriografică, India nu a păstrat nicio amintire despre Alexandru sau despre prodigioasa lui aventură. Abia prin legendele fabuloase care au circulat mai târziu (aşa-numitul „Roman al lui Alexandru”) *folclorul indian* a luat cunoştinţă de cea mai extraordinară aventură din istoria antică. Dar rezultatele acestei prime adevărate întâlniri cu Occidentul n-au întârziat să se facă simţite în cultura şi politica indiană. Arta statuară greco-buddhistă de la Gandhara nu e decât un exemplu, dar el este important, deoarece impune prima reprezentare antropomorfică a lui Buddha.

Al doilea eveniment însemnat a fost întemeierea dinastiei Maurya de către Candragupta (? 320-296), prinţ care, în tinereţea sa, îl cunoscuse pe Alexandru. După ce a recucerit mai multe regiuni din nord-vest, el i-a învins pe

cei din neamul Nanda şi a devenit rege în Magadha. Candragupta a pus temeliile primului „imperiu” indian, pe care nepotul său, Ašoka, era sortit să-l extindă şi să-l consolideze.

La începutul secolului al Iü-lea, Vătsïputra, un brahman convertit de către adepţii Sthavira, apăra doctrina continuităţii persoanei (*pudgala*) de-a lungul transmigrărilor (cf. 157). El a reuşit să întemeieze o sectă care a devenit destul de puternică. La puţin timp după aceea, sub domnia lui Ašoka, adepţii Sthavira au cunoscut o nouă divizare *à propos* de teoria susţinută de unii că „totul există” (*sarvam ăşti*), cele trecute, prezente şi viitoare. Ašoka a convocat un conciliu, dar fără rezultat. Înnoitorii au primit numele de Sarvāstivādin. Deoarece suveranul le era ostil, ei s-au refugiat în Kaşmir, introducând astfel buddhismul în această regiune himalaiană.

Marele eveniment al istoriei buddhismului a fost convertirea lui Ašoka (a domnit de la – 274 la – 236, sau, după altă numărătoare, de la – 268 la – 234). Potrivit propriei sale mărturisiri (publicată în al Xlü-lea edict), Ašoka a fost profund tulburat de victoria sa împotriva celor din seminţia Kalinga, care a costat duşmanul 100 000 de morţi şi 150 000 de prizonieri. Dar cu treisprezece ani mai înainte, Ašoka se făcuse vinovat de o crimă şi mai odioasă. Când moartea tatălui său, regele Bindusăra, a părut iminentă, Ašoka şi-a asasinat fratele şi a luat puterea. Totuşi, acest fratricid şi cuceritor cumplit „avea să devină cel mai virtuos dintre suveranii Indiei şi una din cele mai mari figuri ale istoriei” (Filliozat). La trei ani după victoria sa împotriva seminţiei Kalinga, el s-a convertit la buddhism. Şi-a proclamat public convertirea şi în cursul anilor a întreprins pelerinaje la locurile sfinte. Dar, în ciuda profundei lui devoţiuni pentru Buddha, Ašoka dă dovadă de o mare toleranţă. El este generos faţă de alte religii ale Imperiului şi *dharma* pe care o practică este atât buddhistă, cât şi brahmanică. Al doisprezecelea edict pe piatră precizează că „Regele, prietenul zeilor, cu privirea

binevoitoare, onorează toate sectele, pe *samana* şi pe laici, atât prin acte de generozitate, cât şi prin onoruri diverse. Dar, prietenul zeilor, nici onorurilor nici generozităţii nu le acordă preţul pe care îl arată desăvârşirii în adâncirea tuturor învăţăturilor" (traducere de J. Bloch). În ultimă instanţă, este vorba de vechea idee de ordine cosmică, al cărei reprezentant exemplar era suveranul cosmocrator[936].

Totuşi, Ašoka, ultimul dintre glorioşii Maurya, care a domnit aproape peste toată India, a fost şi un ardent propagator al Legii, căci el o considera cea mai potrivită naturii umane. El a răspândit peste tot buddhismul, trimiţând misionari până în Bactriana, în Sogdiana şi în Ceylan. Potrivit tradiţiei, Ceylanul a fost convertit de către fiul lui Ašoka sau de fratele său mai mic. Evenimentul a avut urmări considerabile, căci această insulă a rămas buddhistă până în zilele noastre. Avântul dat de Ašoka misionarismului a continuat în secolele următoare, în ciuda persecuţiilor începute de succesorii dinastiei Maurya şi de invaziile populaţiilor scitice. Din Kaşmir buddhismul s-a răspândit în Iranul Oriental şi prin Asia Centrală a ajuns până în China (secolul I d. Hr.) şi în Japonia (secolul al VI-lea). Din Bengal şi Ceylan el a pătruns, în primele secole ale erei noastre, în Indochina şi Insulinda.

„Toţi oamenii sunt copiii mei. Aşa cum le doresc copiilor mei să aibă tot binele şi fericirea în lumea de aici şi în cea de dincolo, tot aşa îi doresc oricărui om de pe pământ", proclamase Ašoka. Visul său de a crea un Imperiu – adică o *Lume* – unificată prin religie s-a stins o dată cu el. După moartea lui, Imperiul Maurya a decăzut rapid. Dar credinţa mesianică a lui Ašoka şi energia să în propagarea Legii au fëcut cu putinţă transformarea buddhismului într-o religie universală, singura religie universală a mântuirii pe care Asia a acceptat-o.

187. Tensiuni doctrinare şi sinteze noi

936 Este, indirect, încă o dovadă că buddhismul accepta numeroase idei fundamentale ale gândirii tradiţionale indiene.

Prin politica sa mesianică, Ašoka a asigurat triumful universal al buddhismului. Dar avântul şi creativitatea gândirii buddhiste îşi trag rădăcinile din altă parte. Există, înainte de toate, tensiunea dintre „speculativi" şi „yogini", care a încurajat, şi la unii şi la alţii, o notabilă muncă de exegeză şi de adâncire doctrinară. Există, apoi, discordanţele, ba chiar contradicţiile, de ordin teoretic, din textele canonice, care îi sileau pe discipoli să se întoarcă continuu la izvor, adică la principiile fundamentale ale învăţăturii lui Buddha. Acest efort hermeneutic s-a tradus într-o considerabilă îmbogăţire a gândirii buddhiste. „Schismele" şi „sectele" constituie, în realitate, dovada că învăţătura Maestrului nu putea fi epuizată de o „ortodoxie", nici rigid încadrată într-o scolastică[937].

În fine, trebuie reamintit că, la fel ca oricare altă mişcare religioasă indiană, buddhismul era „sincretist", în sensul că asimila şi integra continuu valori nonbuddhiste. Exemplul fusese dat de Buddha însuşi, care acceptase o mare parte din moştenirea religioasă indiană; nu numai doctrina lui *karman* şi *samsära*, tehnicile yogice şi analizele de tip *Brāhmana* şi Sāipkhya, dar şi imaginile, simbolurile şi temele mitologice panindiene, chiar dacă reinterpretate din perspectivă proprie. Astfel, probabil că cosmologia tradiţională, cu nenumăratele ceruri şi infernuri, şi cu locuitorii lor, era deja acceptată în timpul lui Buddha. Cultul relicvelor s-a impus imediat după *parinirvăna*; existau desigur antecedentele prin venerarea unor yogini de seamă. În jurul monumentelor *stūpa* se articulează un simbolism cosmologic care nu este lipsit de originalitate, dar care, în linii mari, preexistă buddhismului. Faptul că atâtea monumente arhitectonice şi artistice au dispărut, adăugat aceluia că o mare parte din literatura buddhistă antică s-a pierdut, relativizează cronologia. Este însă neîndoios că multe simboluri, idei şi ritualuri preced, uneori cu mai multe secole, primele

937 Este adevărat că fiecare şcoală şi sectă se considera obligată să elaboreze propria ei scolastică. Dar acest proces de sistematizare era declanşat şi alimentat de creaţii filosofice autentice.

mărturii documentare care le atestează.

Astfel, creativităţii filosofice, ilustrată prin „şcoli” noi, îi corespunde un proces mai lent, dar la fel de creator, de „sincretism” şi de integrare, care se realizează mai ales în masa laicilor[938]. *Stūpa*, în care se socotea că se păstrează relicvele lui Buddha şi ale sfinţilor, derivă probabil din tumulii în care se îngropa cenuşa morţilor după ardere. În mijlocul unei terase se ridica domul, înconjurat de un coridor circular, care slujea ocolirilor ritualice. *Caitya* era un sanctuar având un anumit număr de stâlpi şi format dintr-un vestibul şi un deambulatoriu. Într-o cămăruţă claustrată se aflau textele scrise pe tăbliţe din diverse materiale. Cu vremea, *caitya* se confundă cu templul şi sfârşeşte prin a dispare. Cultul consta din prosternări şi saluturi rituale, înconjurări ale templului, ofrande de flori, tămâie şi umbrele etc. Paradoxul – a venera o fiinţă care nu mai avea niciun raport cu lumea aceasta – este doar aparent. Căci a te apropia de rămăşiţele „corpului fizic” al lui Buddha reactualizat în *stūpa*, sau în „corpul său arhitectural” simbolizat în structura templului, echivalează cu asimilarea Doctrinei, adică absorbirea „corpului său teoretic”, *dharma*. Cultul târziu al statuilor lui Buddha, sau al pelerinajelor în diverse locuri sanctificate de prezenţa sa (Bodh-Găyă, Sărnath etc.), se justifică prin aceeaşi dialectică: diferitele obiecte sau activităţi aparţinând *samsûrei* sunt susceptibile de a ajuta mântuirea credinciosului graţie grandioasei şi ireversibilei acţiuni soteriologice a Celui Trezit[939].

Timp de secole şi probabil imediat după moartea sa, Preafericitul a fost reprezentat – şi venerat – în formă aniconică: urma piciorului său, Arborele, Roata. Aceste simboluri actualizau prezenţa Legii, evocând activitatea

---

938 Dar nu trebuie să-1 considerăm un fenomen „popular", căci el e mai ales inspirat din reprezentanţii culturii indiene tradiţionale.

939 Tradiţia cca mai veche admite că, înainte de parinirvărja, Buddha a fost de acord cu toate darurile şi omagiile pe care credincioşii urmau să i le aducă, în cursul secolelor; cf. Abhidharmakoša. IV, pp. 236-246.

misionară a lui Buddha, Arborele Trezirii, „punerea în mişcare a roţii Legii”. Când, la începutul erei creştine, s-au făcut primele statui ale lui Buddha (arta statuară greco-mdiană de la Gandhara), figură umană nu a făcut să pălească simbolismul fundamental. După cum a arătat Paul Mus, imaginea lui Buddha moşteneşte valorile religioase ale altarului vedic. Pe de altă parte, nimbul care iradiază în jurul capurilor de Buddha (şi a lui Hristos în arta creştină din aceeaşi perioadă, secolele I-V) derivă dintr-un prototip al epocii ahemenide, anume haloul de raze din jurul lui Ahură Mâzda. (De altfel, acest prototip prelungeşte vechile concepţii mesopotamiene; cf. 20.) în cazul iconografiei buddhiste, simbolismul subliniază identitatea naturii lui Buddha cu lumina. Or, după cum am văzut (81), de la *Rig Veda* lumina era considerată drept expresia imagistică cea mai potrivită pentru „spirit”.

Viaţa călugărilor a suferit anumite schimbări după construirea de mănăstiri (*vihăra*). Singura schimbare care ne interesează este înmulţirea lucrărilor de doctrină şi erudiţie. În pofida numărului enorm de cărţi pierdute (din care cauză ignorăm aproape totul despre multe şcoli şi mişcări), literatura buddhistă în limbile păli şi sanscrită[940] impresionează prin proporţiile sale. Textele care constituie „Doctrina Supremă”, al treilea „coş”, *Abhidharmapitaka*, au fost elaborate între 300 î.Hr. Şi 100 d. Hr. E o literatură care contrastează cu stilul *sūtre-vor*. Raţionaliste, didactice, seci, impersonale. Mesajul lui Buddha este reinterpretat şi prezentat în forma unui sistem filosofic. Dar autorii se străduiesc să explice contradicţiile care abundă în *sūtra*.

Evident, fiecare sectă posedă un *Abhidarmakoša* propriu şi deosebirile între versiunile „Doctrinei Supreme” au stârnit noi controverse. Inovaţiile sunt uneori importante. Să citǎm doar un exemplu: la început. Nirvāna era singurul „nealcătuit”, dar acum, cu câteva excepţii, şcolile ridică la rangul de „necompus” spaţiul, Cele Patru Adevăruri, Calea (*marga*), *pratītyasamutpăda*, sau chiar

940 O parte s-a păstrat numai în traduceri tibetane şi chineze.

unele „reculegeri” yogine. În ce priveşte pe *arhat*, după unele şcoli el poate să decadă, în timp ce după altele însuşi corpul său este absolut pur; unii afirmă că se poate deveni arhat încă din pântecele matern sau în stare de vis, dar atari doctrine sunt sever criticate de alţi maeştri.

Şi mai importantă, prin urmările sale, a fost reinterprctanea buddhologiei. Pentru shtaviravadini, Sakyamuni era un om care *s-a făcut Buddha*, şi, prin urmare, a devenit „zeu”. Dar pentru alţi învăţaţi, istoricitatea lui Buddha-Sakyamuni era umilitoare: pe de o parte, cum putea un mare zeu să *devină* zeu?; pe de altă parte, trebuia să se accepte un Mântuitor pierdut în Nirvāna sa. Atunci, o şcoală, Lokottara, a proclamat că Sakyamuni, devenit Buddha cu mai multe perioade cosmice înainte, nu-şi părăsise Cerul. Cel pe care oamenii l-au văzut născându-se la Kapilavastu, predicând şi murind, nu era decât o fantasmă (*nirmitta*) creată de adevăratul Sakyamuni. Această buddhologie docetistă va fi reluată şi amplificată de şcoala Mahāyāna.

Theravadinii din Ceylan n-au fost scutiţi de disidenţe schismatice. Dar mai ales pe continent fragmentarea şi multiplicarea şcolilor au continuat cu o tot mai mare intensitate. Ca şi adversarii lor, shtavirii şi Mahāsāipghika, au cunoscut divizări; la început în trei grupuri, apoi într-un anumit număr de secte cărora ar fi de prisos să le citǎm numele. Dar ceea ce este important este faptul că Mahāsāmghika au declanşat, au făcut posibilă o înnoire radicală a buddhismului, cunoscută sub numele de Mahāyāna, literal, „Marele Vehicul”.

188. „Calea Bodhisattvilor”

Primele manifestări ale şcolii Mahāyāna sunt atestate către sfârşitul secolului I î.Hr. E vorba de *Prajñāpāramitā-sūtra* („cuvinte despre desăvârşirea înţelepciunii”), lucrări de dimensiuni diferite, destul de greu de înţeles, şi care introduc un nou stil în gândirea şi literatura buddhistă. Termenii de Mahāyāna şi Hinayāna (literal, „Micul Vehicul”, desemnând buddhismul vechi, Theravada) sunt,

se pare, târzii. Credincioşii noii căi au numit-o „Calea Bodhisattvilor”. Noile texte se deosebesc, prin marea lor toleranţă în ceea ce priveşte disciplina şi prin buddhologia lor, de o structură mai mistică. Cercetătorii sunt de acord în a recunoaşte influenţa devoţiei laice. Idealul nu mai este arhatul solitar în căutarea Nirvānei proprii, ci *Bodhisattva*, un personaj laic, model de bunăvoinţă şi compasiune, care îşi amână nedefinit propria sa eliberare pentru a înlesni mântuirea altora. Acest erou religios, care seamănă cu Râma şi Krşna, nu cere credincioşilor calea rigidă a călugăriei, ci devoţia personală de tip *bhakti*. E cazul să amintim totuşi că buddhismul vechi nu ignoră acest tip de devoţie. Potrivit cu *Majjhimanikăya* (1,142), Buddha însuşi ar fi declarat că oricine îi îndreaptă „un sentiment de credinţă sau afecţiune va intra în paradis”[941]. Dar acum, e de ajuns *să iei hotărârea de a deveni Buddha „pentru binele altora*”, căci Mahāyāna a schimbat radical idealul adeptului: nu se mai aspiră la Nirvāna, ci la condiţia de Buddha.

Toate şcolile buddhiste recunosc importanţa *Bodhisattvilor*. Dar adepţii Mahāyāna au proclamat superioritatea lui *Bodhisattva* asupra lui arhat; acesta din urmă nu s-a eliberat complet de tirania „ego” ului: el caută Nirvāna doar pentru el însuşi. Cum spun criticii lor, arhaţii au dezvoltat înţelepciunea, dar nu îndestul Compasiunea. În vreme ce, după cum o repetă textele din *Prajñăpāramitã*, *Bodhisattvii* „nu vor să atingă Nirvāna proprie. Dimpotrivă, ei au străbătut lumea acut dureroasă a existenţei şi, totuşi, doritori să câştige Lumânarea Supremă, ei nu tremură în faţa naşterii şi a morţii. Ei s-au pus în mişcare pentru binele lumii, pentru fericirea lumii, din milă pentru lume. Ei au luat această hotărâre: noi vrem să devenim un adăpost, un refugiu pentru lume, locaş de odihnă al lumii, alinarea finală a lumii, ostroavele lumii, luminile lumii, călăuzele lumii, instrumentele de salvare a

941 Exemplele s-ar putea multiplica; cf. Dhiganikăya, II, 40; Dhammapada, 288 („Cel ce caută refugiu în Buddha... va intra în adunarea zeilor").

Lumii”[942].

Această doctrină a mântuirii este cu atât mai curajoasă cu cât Mahāyāna a elaborat o nouă, încă mai radicală, filosofie, aceea a „vacuităţii universale” (*šūnyatâ*). Într-adevăr, se spune că două lucruri sunt necesare unui *Bodhisattva* şi practicării înţelepciunii sale: „A nu părăsi niciodată fiinţele şi a înţelege într-adevăr că toate lucrurile sunt vide”[943]. Pare paradoxal că exact în momentul triumfului compasiunii *pentru toate făpturile* – nu numai oamenii, ci şi fantomele, animalele şi plantele – lumea întreagă să fie „golită” de realitate. Buddhismul vechi insistase pe irealitatea sufletului însuşi (*nairătmya*). Mahāyāna, deşi glorificând viaţa lui *Bodhisattva*, proclamă irealitatea, inexistenţa în sine a „lucrurilor”, a *dharmelor* (*dharina šūnyatā*). Şi totuşi acesta nu este un paradox. Doctrina vacuităţii universale, golind Universul de „realitate”, înlesneşte detaşarea de lume şi duce la stingerea „ego” ului – primul ţel al lui Buddha Sakyamuni şi al buddhismului vechi.

Vom reîntâlni această problemă, prezentând filosofia *šūnyată*. Pentru moment, să examinăm creaţiile religioase specific mahāyānice. Căci, ceea ce caracterizează Marele Vehicul este, pe de o parte, avântul nelimitat al devoţiei laice şi al mitologiilor soteriologice pe care ea le implică şi, pe de alta, prodigioasa metafizică, vizionară şi totodată de o extremă rigoare, a maeştrilor săi. Aceste două tendinţe nu sunt nicidecum în conflict[944]; dimpotrivă, ele se completează şi se influenţează una pe cealaltă.

Există numeroşi *Bodhisattva*, căci dintotdeauna au existat Salvatori care, devenind Buddha, au făcut legământul de a dobândi Iluminarea în folosul tuturor fiinţelor. Cei mai importanţi sunt: Maitreya, Avalokitešvara şi Mañjušrï. Bodhisattva Maitreya de la *maitrī* „bunătate”)

---

942 Ashţasăkasrikû, XV, 293, traducere de E. Conze, U Bouddhisme, p. 126.

943 Vajrachedikâ, 3, citat dc E. Conze, ibid., p. 128.

944 Cum e uneori cazul în Hinayána, când bhikkhu par stânjeniţi de unele extravaganţe ale devoţiunii populare.

este viitorul Buddha, succesorul lui Sakyamuni. Avalokitešvara[945] este cel mai cunoscut. El este, desigur, o creaţie mai recentă, specifică devoţiunii (şi nu doar celei buddhiste) din primele secole ale erei noastre. Avalokitešvara se prezintă ca o sinteză a trei mari zei ai hinduismului. El este Stăpânul Universului: soarele şi luna s-au născut din ochii lui, din picioarele lui pământul, din gura sa s-a zămislit vântul; el „ţine lumea în mâini”; „fiecare por al pielii cuprinde un sistem al lumii” – formule pe care le găsim cu privire la Vişnu şi Šiva. Avalokitešvara ocroteşte împotriva oricărei primejdii şi îndeplineşte orice rugăciune, chiar aceea ca o femeie stearpă să zămislească. Mañjušrï („norocul cel graţios”), solidar cu Buddha Akşobhyă, personifică înţelepciunea şi proteguieşte erudiţia. El se va bucura de o poziţie importantă în buddhismul chinez.

Bodhisattva Avalokitešvara este legat mistic de Buddha Amităbha, dar acesta din urmă nu a devenit popular în India decât foarte târziu; până atunci prestigiul său depindea de raporturile cu Avalokitešvara. Dimpotrivă, după secolul al VIII-lea, Amităbha va avea o soartă extraordinară în Tibet, în China şi în Japonia. E raţional să-l prezentăm de pe acum în contextul devoţiei mahăyāniste, pentru că mitologia şi cultul său marchează o surprinzătoare inovaţie. Pe când era un simplu călugăr, Amităbha a făcut legământ să devină Buddha şi să dobândească un „pământ miraculos”, ai cărui locuitori, graţie meritelor lor, se vor bucura de o fericire fără egal până la intrarea lor în Nirvāna. Acest Pământ, Sukhăvatï („fericitul”) e aşezat la o ameţitoare depărtare în vest: el se scaldă în lumină şi seamănă cu un Paradis, graţie nestematelor, florilor şi păsărilor sale. Locuitorii sunt, în fapt, nemuritori; ei au parte în plus de învăţătura directă a lui Amităbha.

Atari paradisuri mai erau cunoscute în India.

945 Nu există consens în ceea ce priveşte interpretarea numelui: „Domnul (Iávara) care priveşte din înalt" (E. Bumouf) sau „cel care priveşte plin de milă în jos" (E. Conze) pare cea mai adecvată.

Trăsătura distinctivă a lui Sukhăvatl constă în *extrema uşurinţă cu care credincioşii pătrund în el.* Într-adevăr, e de ajuns să fi auzit cineva numele lui Amitābha şi să se fi gândit la el: în clipa morţii, zeul va coborî şi îl va conduce în Paradisul din Sukhăvatl. Este triumful absolut al devoţiunii. Totuşi, justificarea doctrinară poate fi găsită în cel mai antic buddhism. În versiunea chineză a lucrării *Milinda-pañha* se spune că „oamenii care în viaţa lor au făcut rău până la vârsta de o sută de ani, dacă se gândesc la Buddha în clipa morţii, vor renaşte în cel mai de sus cer”[946]. Desigur, Paradisul Sukhăvatl nu este Nirvāna; dar cei care ajung în el, graţie unui *singur gând* sau unui *singur cuvânt*, sunt destinaţi să dobândească în viitor, fără niciun efort, eliberarea finală. Dacă ne amintim extrema rigoare a Căii, aşa cum o propovăduiau Buddha şi vechiul buddhism, ne dăm seama de îndrăzneala acestei noi teologii. Dar, evident, este vorba de o teologie mistică şi devoţională, care nu şovăie să aplice, în practica de toate zilele, descoperirile metafizice ale marilor maeştri ai Māhāyanei.

Deoarece există o infinitate de Buddha, există o infinitate de „Pământuri ale lui Buddha”, sau „Câmpii ale lui Buddha” (*buddha-kşetra*). Sukhăvatl nu este decât unul dintre aceste nenumărate Pământuri ale lui Buddha. Ele sunt universuri transcendentale, create prin meritele sau gândurile mântuitorilor. *Avatamsaka* le descrie ca fiind „la fel de nenumărate ca şi atomii de praf*, ieşind dintr-o „gândire nutrită în spiritul lui *Bodhisattva*, de compasiune”. Toate aceste Pământuri ale lui Buddha „se nasc din imaginaţie şi posedă infinite forme”[947]. Caracterul imaginar al acestor universuri este subliniat continuu de texte. „Câmpurile lui Buddha” sunt construcţii mentale ivite în gândirea oamenilor, în vederea convertirii lor. Şi de data aceasta, geniul indian n-a ezitat să valorizeze

946 Traducere de Paul Demiéville, Version chinoise du Milinda-pañha, p. 166. Versiunea püli este remaniată, sub influenţa monahismului singalez şi prezintă interpolări.

947 Avatamsaka-sūtra, citat de E. Conze, op. cit., p. 154.

imaginaţia creatoare, folosind-o ca mijloc de mântuire.

189. Nāgārjuna şi doctrina vacuităţii universale

Aceste teologii mitologice sunt însoţite de anumite teorii noi, ivite şi ele din aceeaşi grijă de a anihila pulsiunile egocentrice. Prima este doctrina *transferului de merit* (*parināma*). Ea pare să eontravină legii lui *karman*, totuşi ea prelungeşte convingerea buddhismului străvechi că exemplul unui *bhikkhu* care se străduieşte să devină arhat îi ajută şi inspiră pe laici. Dar aşa cum e ea interpretată de Mahăyāna, doctrina *transferului de merit* este o creaţie specifică epocii. Adepţii sunt chemaţi să-şi transfere sau să-şi dedice meritele lor iluminării tuturor fiinţelor. După cum scrie Šāntideva (secolul al VII-lea) într-o lucrare devenită celebră, *Bodhicaryāvatăra*: „Prin meritul care emană din toate faptele mele de bine vreau să alin suferinţa tuturor făpturilor, să fiu medicul, vindecătorul, sora bolnavului atâta vreme cât există boala... Viaţa mea, cu toate renaşterile, toate posesiunile, toate meritele pe care le-am câştigat sau le voi dobândi, toate acestea le las fără speranţa câştigului pentru mine însumi, pentru că mânt*uirea tut*uror fiinţelor să devină posibilă" 15.

O altă idee nouă relevă că „natura lui Buddha" e prezentă în fiecare fiinţă omenească, şi chiar în fiecare bob de nisip. Aceasta înseamnă că ceea ce ne sileşte să devenim un Buddha este însăşi „buddheitatea" noastră. Este o idee strâns legată de descoperirea upanişadică (identitatea ă/mă/i-Brahman) şi de axioma hinduistă că omul nu poate adora divinitatea decât devenind el însuşi divinitate. Teoria va cunoaşte o importantă dezvoltare în Mahāyăna, mai ales în celebra doctrină a „embrionului de Tathăgata" (*tathăgatagarbha*). Ea este solidară şi cu o altă interpretare de început a naturii tuturor Buddha: doctrina celor trei corpuri (*trikāya*) ale lui Buddha. Primul corp, acela al Legii (*dharmakăya*), este transcendental, absolut, infinit, etern; el este într-adevăr corpul spiritual al

dharmei, adică *Legea propovăduită de Buddha* şi, totodată, *realitatea absolută*, *fiinţă pură*. (Te gândeşti la corpul lui Prăjăpati, făurit – în unele cazuri – din silabe sfinţite şi formule magice; cf. 77.) Al doilea corp, *sambhogakăya* sau „corpul de bucurie" este epifania glorioasă a lui Buddha, accesibilă numai *Bodhisattvilor*. În sfârşit, „corpul creaţiei magice" (*nirmânakăya*) este fantasma pe care oamenii o cunosc pe pământ, şi care le seamănă, căci acest corp este material şi efemer; dar el îndeplineşte un rol hotărâtor, căci numai prin intermediul acestui corp-fantasmă oamenii sunt capabili să primească Legea şi să obţină salvarea.

După cum am observat, aceste elaborări doctrinare şi construcţii mitologice care caracterizează Māhāyana au drept ţel înlesnirea mântuirii laicilor. Acceptând şi integrând un anumit număr de elemente hinduiste, fie „populare" (culte, *bhakti* etc.), fie savante, Mahāyāna înnoia şi îmbogăţea moştenirea buddhistă, fără ca prin aceasta să o trădeze. Într-adevăr, doctrina vacuităţii universale (*šãnyavâda*), elaborată de geniul lui Năgārjuna (secolul al II-lea d. Hr.), era cunoscută şi sub numele de „cea de mijloc", replică a „căii de mijloc" propovăduite de Sakyamuni. Ca pentru a echilibra tendinţa spre „facilitate", evidentă în devoţiunea mahāyānistă, doctrina vacuităţii (*šūnyavăda*) se distinge prin profunzimea şi dificultăţile ei filosofice.

Adversarii indieni ai lui Nāgārjuna şi anumiţi savanţi occidentali au declarat că *šūnyavăda* este o filosofie nihilistă, pentru că pare să nege doctrinele fundamentale ale buddhismului. În realitate, ea este o ontologie, dublată de o soteriologie, care încearcă să se elibereze de structurile iluzorii legate de limbaj: *šūnyavăda* utilizează deci o dialectică paradoxală, ducând la *coincidentia oppositorum*, ceea ce aduce aminte oarecum de Nicolaus Cusanus, de un anume Hegel şi de Wittgenstein. Nāgārjuna critică şi respinge orice sistem filosofic, demonstrând imposibilitatea de a exprima *Adevărul Ultim* (*paramărthata*) prin intermediul limbajului. Întâi de toate, el aminteşte că există două feluri de „adevăruri":

adevărurile convenţionale, sau „închise în lume” (*lokasamvrtisatya*), care îşi au utilitatea lor practică şi Adevărul Ultim, singurul care poate duce la eliberare. *Abhidharma*, care pretinde că ne transmite „înalta cunoaştere”, operează în realitate cu cunoştinţe convenţionale. Ceea ce e şi mai grav, *Abhidharma* întunecă drumul spre eliberare cu nenumăratele ei definiţii şi categorii ale existenţei (ca, de exemplu, *skandha*, *dhätus* etc.), care nu sunt de fapt decât produse ale imaginaţiei. Nāgārjuna îşi propune să elibereze şi să conducă în mod corect energiile mentale captive în reţeaua discursului.

Demonstrându-se vacuitatea, adică nonrealitatea, a tot ceea ce pare să existe sau poate fi simţit, gândit sau imaginat, urmează mai multe consecinţe. Prima: toate formulele celebre ale buddhismului antic, ca şi redefinirile lor sistematizate de autorii *Ahhidharma*, se dovedesc false. Aşa, de pildă, cele trei stadii ale producerii lucrurilor – „origine”, „durată”, „încetare” – nu există; după cum nu există *skandha*, nici elementele ireductibile (*dhâtus*), nici dorinţa, nici cel ce doreşte, nici situaţia celui ce doreşte. Ele nu există, pentru că sunt lipsite de natură proprie. *Karman* însuşi este o construcţie mentală, căci nu există „act”, la drept vorbind, nici „actor”. Nāgārjuna neagă, de asemenea, deosebirea dintre „lumea lucrurilor compuse” (*samskrta*) şi cea a „necondiţionatului” (*asamskrta*). „Din punctul de vedere al Adevărului Ultim, noţiunea de impermanenţă (*anitya*) nu poate fi considerată mai adevărată decât aceea a permanenţei”. (*Mūlamadhyamaka-kārikă*, XXIII, 13, 14.) Cât priveşte celebra lege a „coproducerii intenţionate” (*pratĭtyasamudpāda*), ea este utilă numai din punct de vedere practic. În realitate, „coproducţia condiţionată noi o numim *šūnya*, «vid»” (*ibid.*, XXIV, 18). Tot astfel, Cele Patru Adevăruri Nobile proclamate de Buddha nu au natură proprie: e vorba de adevăruri convenţionale, care pot fi operaţionale doar în planul limbajului.

A doua consecinţă este şi mai radicală: Nāgārjuna neagă distincţia între „ceea ce este legat” şi „ceea ce e

eliberat", prin urmare între *samsãra* şi Nirvāna. „Nu există nimic care să deosebească *samsãra* de Nirvāna" (*ibid.*, XXV, 19)[948]. Acest lucru nu vrea să însemne că lumea (*samsãra*) şi eliberarea (Nirvāna) sunt „acelaşi lucru", ci că ele sunt nediferenţiate. Nirvāna, este un „produs al spiritului". Altfel spus, din punct de vedere al Adevărului Ultim, Tathāgatha însuşi nu se bucură de un regim ontologic autonom şi valid.

În sfârşit, a treia consecinţă a vacuităţii universale întemeiază una din cele mai originale ontologii din câte se cunosc în istoria spiritului. Totul e „vid", lipsit de „natură proprie"; totuşi nu trebuie să deducem prin aceasta că există o „esenţă absolută" la care se referă *sûnya* (sau Nirvāna). Când se declară că „vidul", *šūnya*, este inexprimabil, de neconceput şi indescriptibil, aceasta nu presupune că există „o realitate transcendentală" caracterizată prin aceste atribute. Adevărul Ultim nu dezvăluie un „Absolut" de tip vedantin; el este modalitatea de a exista, descoperită de adept când acesta dobândeşte o desăvârşită indiferenţă faţă de „lucruri" şi de *dispariţia lor*. „Realizarea", prin gândire, a vacuităţii universale echivalează, în fond, cu eliberarea. Dar cel care atinge Nirvāna, nu poate „şti" acest lucru, căci vidul transcende atât fiinţa, cât şi nefiinţa. Înţelepciunea (*prajñă*) revelează Adevărul Ultim, folosind „adevărul închis în lume": acesta din urmă nu este respins, ci transformat în „adevăr care nu există prin el însuşi4" 7.

Nāgārjuna refuză să considere *šūnyatavada* drept o „filosofie": ea este o practică, în acelaşi timp, dialectică şi contemplativă, care, ajutându-l pe adept să scape de orice construcţie teoretică a lumii şi a *salvării*, îi permite să atingă seninătatea imperturbabilă şi libertatea. Nāgārjuna respinge, în chip peremptoriu, ideea că argumentele sale, sau orice altă afirmaţie ontologică, sunt valide datorită unui temei ontologic, existând dincolo de, şi în afara limbajului. Nu se poate spune despre *šūnya* că există, nici

948 Cap. XXV din Mûlamadhyamaka-kúrikă este în întregime consacrat analizei Nirvãnei. Vezi Frederick J. Streiig, Emptiness, pp. 74 sq.

că nu există, nici că există şi totodată nu există etc. Criticilor care spun: dacă totul e vid, atunci negaţia efectuată de Nāgārjuna este şi ea o propoziţie vidă, el le răspunde că afirmaţiile adversarilor săi, precum şi negaţiile sale nu au existenţă autonomă: ele există doar la nivelul adevărului convenţional (*Mūlamadh*, XIV, 29).

Buddhismul, ca şi gândirea filosofică indiană, în general, s-au transformat profund după Năgăijuna, deşi această schimbare nu a fost evidentă imediat. Năgăijuna a îmbrâncit spre limita extremă tendinţa înnăscută a spiritului indian către *coincidentia oppositorum*. El a izbutit totuşi să demonstreze că experienţa lui *Budhisaâtva* îşi păstrează întreaga măreţie, în ciuda faptului că „totul este vid”. Şi idealul lui *Bodhisattva* a continuat să inspire caritate şi altruism, cu toate că, după cum afirmă *Avatarţisaka1**, „rămânând în Nirvāna el manifestă Saipsăra. El ştie că fiinţele nu există, dar se străduie să le convertească. El este definitiv alinat (*šãnâa*), dar pare că e supus pasiunilor (*kleša*). El sălăşluieşte în Trupul Legii (*dharmakăya*), dar se manifestă pretutindeni, în nenumărate corpuri de fiinţe. El e întotdeauna cufundat în extaze (*dhyăna*) profunde, dar se bucură de obiectele dorinţei…”

190. Jainismul după Mahãvira: erudiţie, cosmologie, soteriologie

Succesorul direct al lui Mahăvïra a fost *sthavira* (Bătrânul) Suddarman, care trece drept cel ce a transmis cuvintele Maestrului, discipolului său, Jambū. Ei sunt deci ultimii omniscienţi, căci numai ei posedau integral textele sacre. Se cunoaşte numele mai multor *sthavira* care au urmat lui Jambū. Cel mai important este Bhadrabăhu, contemporan al regelui Candragupta în secolul al ni-lea î.Hr. Bhadrabăhu e acela care a fixat canonul jaina, şi a redactat chiar mai multe lucrări. Dar el a fost în acelaşi timp şi martorul, şi poate una din cauzele crizei care a dus la divizarea Bisericii jaina.

Potrivit tradiţiei, Bhadrabăhu, prevăzând o foamete de doisprezece ani, a emigrat în Deccan cu o parte a comunităţii. El l-a însărcinat pe discipolul său Sthûlabhadra să îngrijească de cei care rămâneau. Câţiva ani mai târziu, a fost convocat un conciliu la Pătaliputra, având drept obiectiv adunarea tuturor Textelor Sacre, transmise până atunci oral. Bhadrabăhu se afla în drum spre Nepal. I s-au trimis atunci crainici pentru ca să recite înaintea lor unele texte vechi pe care numai el le cunoştea. Dar trimişii l-au ascultat prost şi n-au reuşit să reţină decât fragmentar aceste tratate în care se păstra doctrina originară. Numai Sthūlabhadra a reuşit să memoreze zece lucrări dintr-un total de paisprezece. Acest episod, probabil legendar, va justifica mai târziu deosebirile dintre cele două canoane.

Când emigraţii, rămaşi credincioşi regulii nudităţii, au revenit la Magadha, ei au rămas izbiţi de laxitatea purtării călugărilor rămaşi acasă. Tensiunea s-a prelungit timp de mai multe generaţii, agravată de controverse privind unele detalii de ritual şi de divergenţe doctrinare, în cele din urmă, în 77 î.Hr., ruptură a devenit inevitabilă şi comunitatea s-a divizat în Svetámbara, cei „îmbrăcaţi în alb”, şi Digambara, „cei înveşmântaţi cu aer”. Aceştia din urmă negau eliberarea celor care nu respectau nuditatea desăvârşită (aşadar, le-o negau şi femeilor), în plus, ei respingeau anumite elemente ale biografiei lui Mahāvīra (de exemplu, că ar fi fost căsătorit), şi deoarece considerau pierdute textele vechi, călugării „înveşmântaţi cu aer” puneau la îndoială autenticitatea canonului stabilit de credincioşii Svetāmbara. Un al doilea conciliu a avut loc la Valabhï, în a doua jumătate a secolului al V-lea; el a fost organizat de către Svetāmbara, pentru a stabili redactarea definitivă a textelor sacre.

Nu vom discuta aici diversele categorii de lucrări care constituie vasta literatură canonică jaina. Cât priveşte textele posteanonice, numărul lor este considerabil[949].

949 Alături dc tratate de filosofie se găsesc epopei (adaptate după epopeile hinduse sau după Purând), biografii legendare ale

Spre deosebire de buddhism, jainismul şi-a păstrat structurile sale dintâi. În bogata literatură filosofică şi rituală se găsesc puţine idei creatoare şi noi. Tratatele cele mai faimoase, cum sunt *Pravacanasãra* de Kundakunda (secolul I d. Hr.) şi *Tattvărtha* de Umăsvăti (nedatat, dar posterior lucrării lui Kundakunda), nu fac, esenţialmente, decât să sistematizeze de o manieră scolastică concepţiile formulate încă de Mahāvīra sau de succesorii săi imediaţi[950].

Doctrina este totodată o soteriologie. Ea este concentrată pe cele „trei nestemate" ale jainismului: Dreapta Vedere, Dreapta Cunoaştere şi Dreapta Purtare. Aceasta din urmă se realizează doar prin disciplină monahală. Se disting pentru feluri de „Dreaptă Vedere", dintre care prima este pur şi simplu vizuală şi ultima constituie o percepţie transcendentală nelimitată. Nu vom intra în analiza celor cinci feluri de „cunoaştere dreaptă". E de ajuns să amintim două teze specifice logicii jaina: „doctrina punctelor de vedere" (*naya-văda*) şi „doctrina posibilului" (*syăd-văda*). Prima susţine că în legătură cu orice lucru se pot emite mai multe afirmaţii complementare. Adevărată dintr-un anume punct de vedere, o aserţiune nu mai este adevărată dacă se examinează dintr-o altă perspectivă, dar ea rămâne compatibilă cu ansamblul enunţurilor. Doctrina lui „poate" (*syăd*) implică relativitatea sau ambiguitatea realului. Mai e desemnată şi sub numele de „regula celor şapte diviziuni", pentru că comportă şapte forme de afirmaţii: 1) aceasta poate fi aşa; 2) aceasta nu poate fi aşa; 3) aceasta poate să fie sau să nu fie aşa etc. Doctrina a fost condamnată de celelalte şcoli filosofice indiene[951]. Totuşi,

---

Tirthamkarilor, şi chiar povestiri, romane şi drame, ca să nu mai vorbim de literatură didactică şi ştiinţifică. Cu excepţia literaturii narative (care, de altfel, nu este nici ea scutită de un fastidios didacticism), enorma producţie jaina e marcată

950 Acest tip de „conservatorism" este specific Indiei tradiţionale şi, prin el însuşi, nu constituie deloc o trăsătură negativă. Dar scrierile jaina se singularizează prin textura lor greoaie şi aridă.

951 Probabil că Buddha se referea la syŭd-vŭda, atunci când ataca pe

aceste două metode logice constituie una din creaţiile cele mai originale ale gândirii jaina.

Analizele materiei, sufletului, timpului şi spaţiului (aceste două ultime categorii erau considerate drept „substanţe”), ale „materiei karmice” etc. Au fost elaborate şi sistematizate, înmulţind clasificările şi enumerările. O trăsătură caracteristică, împrumutată, poate, de Mahāvīra lui Makkhali Gosăla, este credinţa că faptele marchează sufletul cu o culoare (*lešya*) şi că aceste culori impregnează şi corpurile. Astfel, meritul sau scăderea sufletului sunt semnalate prin cele şase culori ale corpului: negru, albastru-închis şi grâul caracterizează pe locuitorii regiunilor Infernului, în timp ce galbenul, trandafiriul şi albul desemnează fiinţele care trăiesc pe pământ, albul pur şi intens aparţinând doar acelora care urcă spre piscul Universului. Este vorba, desigur, de o concepţie arhaică, strâns legată de anumite practici yogice. Într-adevăr, în clasificarea fiinţelor potrivit calificării lor spirituale, al optulea stadiu, când se efectuează „prima meditaţie a sufletului în esenţa sa pură” este numit şi „prima meditaţie albă”. Echivalenţa culoare-stadiu spiritual o regăsim şi în alte tradiţii indiene şi extraindiene.

Ca şi Natura (*prakfti*) în Sărpkhya-Yoga, materia se organizează spontan şi inconştient pentru a sluji sufletul. Deşi etern şi fără început, Universul există pentru că sufletul să se poată elibera de structurile sale. Dar, se va vedea, eliberarea nu presupune evaziunea totală şi definitivă din Cosmos. Originalitatea cosmologiei jaina ţine chiar de arhaismul său. Ea a conservat şi revalorizat concepţiile tradiţionale indiene neglijate de cosmologiile hinduistă şi buddhistă. Cosmosul (*loka*) este înfăţişat sub forma unui om în picioare, cu braţele îndoite şi pumnii pe coapse. Acest macrantrop este alcătuit dintr-o lume inferioară (membrele inferioare), dintr-o lume mediană (regiunea brâului) şi o lume superioară (pieptul şi capul). Un tub vertical traversează, ca un *axis mundi*, cele trei

---

unii credincioşi care se eschivau de la orice întrebare ce li se punea (Dlgha., I, 39-42).

regiuni cosmice. Lumea de jos cuprinde şapte „pământuri” (*bhūmi*) suprapuse, fiecare având o culoare deosebită, de la negrul cel mai opac până la lumina dată de strălucirea a şaisprezece feluri de pietre preţioase. Zonele superioare ale primului „pământ” sunt locuite de optsprezece categorii de divinităţi. Celelalte şase „pământuri” cuprind adevăratele infernuri, 8 400 000 la număr, populate de diverse clase de condamnaţi, de culoare gri, albastru-închis şi negru. Trupurile lor diforme, chinurile pe care le suferă în infernurile de flăcări sau îngheţate reamintesc de clişeele tradiţionale. Cei vinovaţi de crime fără îndreptare sunt închişi pentru veşnicie în cel mai îngrozitor abis al Infernului, *nigroda*, situat sub picioarele macrantropului.

Această imagine a unui univers antropomorf, în care diversele zone – identificate cu organele omului cosmic – sunt locuite de fiinţe de culori diferite, este arhaică. Nicăieri altundeva în India ea nu s-a păstrat mai bine şi n-a fost mai bine racordată cu experienţele „luminilor mistice” ca în jainism. Lumea mediană corespunde în mare celei descrise în cosmologiile hinduistă şi buddhistă[952]. Lumea superioară, situată deasupra muntelui Meru, se împarte în cinci zone suprapuse, corespunzând coastelor macrantropului, gâtului său, bărbiei, celor cinci orificii facile şi coamei. Fiecare zonă comportă, la rândul său, mai multe „paradisuri”, populate de diverse tipuri de zei. Cât priveşte a cincea zonă, culmea Universului şi coama macrantropului, ea este rezervată sufletelor celor eliberaţi. Ceea ce înseamnă că *eliberatul nu transcende Cosmosul* (cum e cazul în „Nirvāna” buddhistă), ci doar multele sale etaje. Sufletul eliberat se bucură de o beatitudine indicibilă

952 Ea are forma unui disc, având în mijloc muntele Meni, a cărui temelie se înfundă în regiunile Infernului. în junii acestui munte cosmic se înşiniie cincisprezece continente concentrice (numite „insule", dvlpa), despărţite prin oceane circulare. Continentul central, JambudvTpa, este divizat în şapte zone transversale prin lanţuri de munţi. Oamenii trăiesc numai în zona meridională, Bharata varia (India). Celelalte insule-continente constituie „pământuri de bucurie" (bhogabhumi), căci locuitorii lor nu trebuie să lucreze ca să trăiască. Aici este şi lăcaşul divinităţilor stelare.

şi eternă în *siddhakshetra*, „câmpul desăvârşiţilor”, în compania semenilor, dar în interiorul Universului macrantropic.

Încă în vremea lui Bhadrabăhu, jainismul a pătruns în Bengal şi în Orissa. Mai târziu, adepţii Digambara s-au stabilit în Deccan, şi cei vetămbara s-au îndreptat către vest, instalându-se mai ales în Gujerat. Tradiţiile celor două Biserici îşi fac un titlu de glorie în a cita printre convertiţi sau simpatizanţi un mare număr de regi şi de prinţi. Ca şi alte religii indiene, jainismul a suferit de persecuţiile musulmanilor (jefuiri, distrugeri de temple, interzicerea nudităţii). În plus, el a devenit ţinta contraofensivei hinduiste, şi din secolul al XD-lea declinul său a fost ireversibil. Spre deosebire de buddhism, jainismul n-a devenit niciodată în India o religie populară şi dominantă, şi nu a reuşit să pătrundă dincolo de frontierele subcontinentului. Dar, în timp ce buddhismul a dispărut cu desăvârşire în ţara sa de origine, comunitatea jaina numără încă şi azi 1 500 000 de credincioşi, şi datorită situaţiei sociale şi distincţiei culturale influenţa lor este considerabilă.

CAPITOLUL XXIV

SINTEZA HINDUISTĂ: *MAHĂBHĂRATA* ŞI *BHAGAVAD-GĬTĂ*

191. Lupta de optsprezece zile

Cu cele 90 000 de versuri ale ei, *Mahăbhărata* este cea mai lungă epopee din literatura universală. Aşa cum ne-a fost transmis, textul comportă remanieri şi interpolări numeroase, acestea din urmă mai cu seamă în porţiunile „enciclopedice” (cânturile XII şi XIII). Ar fi zadarnic, totuşi, să credem că s-ar putea reconstitui „forma primă” a poemului. În ce priveşte data textului, „noţiunea e lipsită de sens pentru epopee” (L. Renou). Se presupune că poemul epic era deja încheiat între secolele VII şi VI î.Hr.

Şi a luat forma sa actuală între secolul IV î.Hr. Şi secolul IV d. Hr. (Winternitz).

Tema principală este conflictul între două seminţii de Bharatizi: descendenţii lui Kuru (cei 100 de Kaurava) şi cei ai lui Pāndu (cei cinci Pāndava). Duryodhana, cel mai mare dintre Kaurava, fiul regelui orb Dhrtarāstra, este devorat de o mânie demonică împotriva verilor săi; în fond, el este încărnarea demonului Kali, adică demonul celei mai malefice vârste a lumii. Cei cinci Pāndava – anume Yudisthira, Arjuna, Bhīma, Nakula şi Sahadeva – sunt fiii lui Pāndu, fratele mai mic al lui Dhrtarāstra. De fapt, ei sunt fiii zeilor Dharma, Vāyu, Indra şi ai celor doi Ašvini; vom putea aprecia mai târziu semnificaţia acestei rudenii divine. La moartea lui Pāndu, Dhrtarāstra devine rege, aşteptând ca Yudhisthira să atingă vârsta la care să-şi poată asuma puterea. Dar Duryodhana nu se resemnează. Printre cursele pe care le întinde verilor săi, cea mai primejdioasă este incendierea unei case de răşină, în care îi convinsese să locuiască. Pāndavii scapă printr-un tunel subteran şi, împreună cu mama lor, se refugiază pe ascuns în pădure. Au loc numeroase întâmplări. Deghizat în brahman, Arjuna reuşeşte să dobândească mâna prinţesei Draupadī, o întrupare a zeiţei Srî, şi o duce la sihăstria lor din pădure. Nezărind-o pe Draupadī şi crezând că Arjuna aduce numai hrana adunată din cerşit, mama lor strigă: „Bucuraţi-vă toţi de ea!” Şi aşa, tânăra fecioară ajunge soţia comună a celor cinci fraţi.

Aflând că Pāndavii nu au pierit în incendiu, Dhrtārastra, regele orb, hotărăşte să le lase moştenire jumătate din regat. Ei îşi clădesc o capitală, Indrapastha, în care vine şi vărul lor, Krşna, şeful clanului Yādavilor. Duryodhana îl provoacă pe Yudisthira la o partidă de zaruri. Un zar fiind măsluit, Yudhisthira îşi pierde treptat bunurile, regatul, fraţii, soţia. Regele anulează jocul şi restituie Pāndavilor avutul şi bunurile. Dar, scurtă vreme după aceea, el autorizează o a doua partidă de zaruri; se stabileşte că învinşii vor trăi doisprezece ani în pădure, şi al treisprezecelea în deplin anonimat. Yudhisthira joacă,

pierde din nou şi se exilează împreună cu fraţii săi şi cu Draupadī. Cântul al treilea, *Vanaparvan* („cartea pădurii”), cu cele 17 500 de distihuri ale sale, este cel mai lung, precum şi cel mai bogat în episoade literare: sihastrii povestesc Pāndavilor legendele dramatice ale lui Nala şi Damayantï, Sāvitrī, Râma şi Sītā. Cântul următor evocă întâmplările anului al treisprezecelea, în care exilaţii reuşesc să trăiască fără să fie recunoscuţi. În cântul al cincilea („cartea pregătirilor”), războiul pare inevitabil.

Pānçlavii îl trimit pe Kjrşna că sol: ei cer să li se restituie regatul său cel puţin cinci oraşe, dar Duryodhana refuză. Armate uriaşe se strâng şi dintr-o parte şi din cealaltă, şi războiul izbucneşte.

Cântul al şaselea cuprinde cel mai celebru episod al epopeii: e *Bhagavad-Gltă*, despre care vom vorbi mai departe. În cânturile următoare sunt narate pe îndelete momentele deosebite ale acestei bătălii care se poartă cu furie de ambele părţi, timp de optsprezece zile. Pământul e presărat cu morţi şi răniţi. Căpeteniile fiilor lui Kuru cad unii după alţii, Duryodhana fiind cel din urmă. Scapă doar trei Kaurava, printre care Ašvatthăman, în care începuse să sălăşluiască zeul Šiva. Cu o hoardă de demoni făuriţi de Šiva, Ašvatthăman intră noaptea în tabăra Pāndavilor adormiţi şi îi ucide pe toţi, cu excepţia celor cinci fraţi, care lipseau. Doborât de durerea atâtor ucideri, Yudhisthira vrea să renunţe la tron şi să ducă o viaţă de eremit, dar fraţii lui, ajutaţi de Kţ şna şi de mai mulţi înţelepţi, reuşesc să-l facă să revină asupra deciziei sale şi celebrează în mod somptuos sacrificiul calului (*ašvamedha*; cf. 73). După ce colaborase vreme de cincisprezece ani cu nepotul său, Dhţtarăstra, se retrage împreună cu câţiva însoţitori în pădure. La puţină vreme după aceasta îşi găsesc moartea într-un incendiu provocat de propriile lor focuri sacre. La treizeci şi şase de ani după marea bătălie, Krşna şi poporul său pier în chip straniu: ei se doboară unii pe alţii cu trestii preschimbate prin vrajă în ghioage. Capitala se prăbuşeşte şi dispare în valurile oceanului. Simţind că îmbătrâneşte, Yudhisthira cedează puterea

strănepotului său Parikşit (care s-a născut mort şi a fost înviat de Kţ-şna), şi împreună cu fraţii săi, Draupadī şi un câine se îndreaptă spre Himalaya. Unul după altul, tovarăşii săi pier pe drum. Numai Yudhisthira şi câinele (care este în realitate tatăl său, Dharma) rezistă până la capăt. Epopeea se termină cu descrierea unei scurte coborâri a lui Yudhisthira în infern, urmată de urcarea sa la Cer.

192. Războiul eshatologie şi Sfârşitul Lumii

Acest război monstruos a fost hotărât de Brahmă, pentru a uşura Pământul de o populaţie care nu contenea să se înmulţească. Brahmă a cerut unui mare număr de zei şi de demoni să se întrupeze în vederea declanşării unui îngrozitor război de exterminare. *Mahãbhãrata* descrie sfârşitul lumi (*pralaya*), urmat de apariţia unei noi lumi, sub domnia lui Yudhisthira sau a lui Parikşit[953]. Poemul prezintă o structură eshatologică: bătălie gigantică între forţele „binelui" şi ale „răului" (asemănătoare luptelor dintre *deva* şi *asura*) v distrugere de proporţii cosmice prin foc, prin apă; apariţia unei lumi noi şi pure simbolizată prin învierea miraculoasă a lui Parikşit. Într-un anume sens, se poate vorbi de o revalorizare grandioasă a vechiului scenariu mitico-ritual de Anul Nou. Totuşi, de data aceasta nu mai este vorba de sfârşitul unui „an", ci de încheierea unei epoci cosmice.

Teoria ciclică devine populară începând cu textele *Purăna*, ceea ce nu vrea să însemne însă că mitul eshatologie ar fi în mod necesar o creaţie a hinduismului. Concepţia este arhaică şi s-a bucurat de o răspândire considerabilă. În plus, mituri analoage sunt atestate în Iran şi Scandinavia. După tradiţia zoroastriană, la sfârşitul

953 Georges Dumézil vede în domnia Iui Yudhişţhira restaurarea lumii: cf. Mythe et épopée, I, pp. 152 sq. Alf Hiltebeitcl, urmând interpretarea indiană tradiţională, consideră că „era nouă" începe cu domnia lui Parikşit; cf. „The Mahãbhărata and Hindu Eschatology", p. 102.

istoriei Ohrmazd îl va prinde pe Ahriman, cei şase Ameša Spenţă vor prinde fiecare câte un arhidemon, şi aceste întruchipări ale Răului vor fi pentru veşnicie alungate în adâncimile întunecoase (cf. 216). După cum am văzut (177), o eshatologie asemănătoare se întâlneşte la vechii germani: în timpul luptei finale (*ragnarök*) *f* fiecare zeu va apuca o făptură demonică sau un monstru, cu deosebirea că zeii şi adversarii lor se vor omorî între ei până la unul, pământul va lua foc şi se va scufunda în cele din urmă în mare. Totuşi, pământul va răsări din nou din masa de apă şi o nouă umanitate se va bucura din nou de o existenţă fericită sub domnia tânărului zeu Baldr.

Stig Wikander şi Georges Dumézil au analizat în mod strălucit analogiile structurale dintre aceste trei războaie eshatologice. Se poate deci conchide că mitul sfârşitului lumii era cunoscut la indo-europeni. Deosebirile sunt, desigur, sensibile; dar ele pot fi explicate prin orientările diferite ale fiecăreia din cele trei religii indo-europene. Este adevărat că mitul eshatologie nu e atestat în epoca vedică. Ceea ce nu înseamnă totuşi că el nu exista[954]. După expresia lui G. Dumézil (*Mythe et épopée*, I, pp. 218 sq.), *Mahãbhãrata* este „transpunerea epică a unei crize eshatologice", a ceea ce mitologia hinduistă numeşte sfârşitul unui *yuga*. Or, *Mahãbhãrata* conţine anumite elemente vedice, ba chiar prevedice[955]. Putem deci socoti mitul sfârşitului unei epoci printre tradiţiile arhaice ārya, cu atât mai mult cu cât era cunoscut de iranieni.

---

954 „Gândirea cântăreţilor vedici este concentrată asupra prezentului, pe serviciile actuale ale zeilor, ale căror isprăvi trecute, mitice, le sunt dovada: viitorul prea îndepărtat nu îi interesează" (G. Dumézil, Mythe et épopée, vol. I, p. 221).

955 Stig Wikander a remarcat că taţii celor cinci Pãn(Java — Dharma, Vâyu, Indra şi Gemenii — corespund listei trifuncţionale a zeilor vedici: Mitra-Virona (= Dharma), Indra (= Văyu şi Indra) şi Aávinii. Această listă nu oglindeşte situaţia religioasă din vremea când a fost terminat poemul (epocă dominată de Vişnu şi Šiva), nici aceea a timpurilor vedice, când Soma şi Agni se bucurau de un rol important. Prin urmare, Mahăbhârata prezintă o stare de lucruri paravcdică şi prevedică; cf. G. Dumézil, Mythe el épopée, I, pp. 42 sq.

Dar trebuie imediat să adăugăm că poemul reprezintă o sinteză grandioasă, considerabil mai bogată decât tradiţia eshatologică indo-europeană pe care o prelungeşte. Zugrăvind nimicirea maselor umane nesfârşite şi catastrofele telurice care urmează, *Mahăbhărata* împrumută imagistica înflăcărată a *Purãnelor*. Mai importante sunt dezvăluirile şi inovaţiile teologice. Ideea „mesianică" a lui *avatãra* este expusă energic şi riguros. În celebra teofanie din *Bhagavad-Gitã* (XI, 12, sq.), Krşna i se relevă lui Arjuna, ca întrupare a lui Vişnu. După cum s-a remarcat[956], această teofanie este totodată o *pralaya*, care anticipează întrucâtva „sfârşitul lumii" descris în ultimele cânturi ale epopeii. Or, revelaţia lui (Krşna) Vişnu ca Domn peste *pralaya* este bogată în consecinţe teologice şi metafizice. Într-adevăr, în spatele evenimentelor dramatice care constituie ţesătura *Mahãbhãratei*, se lasă descifrată opoziţia şi complementaritatea dintre Vişnu (Krşna) şi Šiva. Funcţia „destructivă" a acestuia din urmă este contrabalansată de rolul „creator" al lui Vişnu (Krşna). Când unul din aceşti zei – sau un reprezentant al lor – e prezent într-o acţiune, celălalt lipseşte. Dar Vişnu (Krşna) este, şi el, autor de „nimiciri" şi „reînvieri"". În plus, epopeea şi *Pur anele* scot în evidenţă aspectul negativ al acestui zeu[957].

Aceasta înseamnă că Vişnu, ca Fiinţă Supremă, este realitatea ultimă: prin urmare, el cârmuieşte atât creaţia, cât şi distrugerea lumilor. El este dincolo de bine şi de rău, cum sunt, de altfel, toţi zeii. Căci „virtutea şi păcatul există, o Rege, numai printre oameni" (XII, 238, 28). În mediile de yogini şi contemplativi, ideea era cunoscută din vremea *Upanişadelor*. Dar *Mahăbhârata* – şi, mai cu seamă, în primul rând, *Bhagavad-Gītā* – o face accesibilă, şi deci populară, la toate nivelurile societăţii indiene. Deşi

---

956 Cf. M. Biardeau, „Études de mythologie hindoue", III, p. 54.

957 în Purăna, Vişnu e zugrăvit adesea ca sălbatic, periculos, iresponsabil, „nebun"; dimpotrivă, Šiva este prezentat de multe ori ca unul care izbuteşte să-1 domolească. Cf. textele citate de David Kinsley, „Through the looking glass", pp. 276 sq.

exaltând pe Vişnu ca Fiinţă Supremă, poemul subliniază complementaritatea Şiva şi Vişnu[958]. Din acest punct de vedere, *Mahãbhãrata* poate fi considerată drept piatra unghiulară a hinduismului. Într-adevăr, aceşti doi zei, laolaltă

—

cu Marea Zeiţă (Sakti, Kālī, Durgā), au dominat hinduismul din primele secole ale erei noastre până azi.

Complementaritatea Şiva-Vişnu corespunde întrucâtva complementarităţii funcţiilor antagonice specifice marilor zei (creativitate/distrugere etc.). A înţelege această structură a divinităţii echivalează cu o revelaţie şi constituie, totodată, modelul de urmat spre a obţine eliberarea. Într-adevăr, *Mahābhārata* descrie şi exaltă, pe de o parte, lupta dintre Bine şi Rău, *dharma* şi *adharma*, luptă care capătă greutatea unei norme universale, căci ea guvernează viaţa cosmică, societatea şi existenţa personală; dar, pe de altă parte, poemul aminteşte că realitatea ultimă – Brahman-df/mm al *Upanişadelor* – este dincolo de *dharma*! *arharma* şi de orice altă pereche de contrarii. Altfel spus, eliberarea presupune înţelegerea raporturilor dintre cele două „moduri”” ale realului: realitatea *imediată*, adică istoric condiţionată, şi realitatea *ultimă*. Monismul upanişadic negase validitatea realităţii imediate. *Mahābhārata*, mai ales în părţile sale didactice, propune o doctrină mai amplă: pe de o parte, se reafirmă în ea monismul upanişadic, colorat de experienţe teiste (vişnuiste); pe de altă parte, se acceptă orice soluţie soteriologică ce nu este explicit contrară tradiţiei scripturare.

193. Revelaţia lui Krşna

La prima vedere poate părea paradoxal că operă

958 Privitor Ia diferitele aspecte ale acestei complementarităţi, cf. J. Gonda, Vişnuism and Šivaism. pp. 87 sq.

literară care zugrăveşte un înfricoşător război de exterminare şi sfârşitul unui *yuga* constituie, în acelaşi timp, modelul exemplar al oricărei sinteze spirituale săvârşite de hinduism. Tendinţa concilierii contrariilor caracterizează gândirea indiană, din epoca *Brahmanelor*, dar importanţa rezultatelor ei se poate vedea mai ales în *Mahābhārata*. Esenţialmente, se poate spune că poemul[959] (1) propovăduieşte echivalenţa Vedāntei (*i.e.* A doctrinei *Upanişadelor*) cu Sāipkhya şi cu Yoga; (2) stabileşte egalitatea celor trei „căi" (*marga*), reprezentate de activitatea rituală, cunoaşterea metafizică şi practica Yoga; (3) se străduieşte să justifice un anumit mod de existenţă în timp, altfel spus îşi asumă şi valorizează istoricitatea condiţiei umane; (4) proclamă superioritatea unei a patra „căi" soteriologice: devoţia pentru Vişnu (Krşna).

Poemul prezintă Sāipkhya şi Yoga în fazele lor presistematice. Prima înseamnă „adevărata cunoaştere" (*tattva jñāna* sau „cunoaşterea Sinelui" (*ătmaboddha*); în această privinţă, Sămkhya prelungeşte speculaţia upanişadică. Yoga înseamnă orice activitate care duce Şinele la Brahman şi, în acelaşi timp, îi conferă numeroase „puteri". Cel mai ades, această activitate echivalează cu ascetismul. Termenul *yoga* înseamnă câteodată „metodă", uneori „forţă" sau „meditaţie"[960]. Cele două *darşana* sunt considerate echivalente. După *Bhagavad-Gită* „numai spiritele mărginite opun Sămkhya şi Yoga, nu şi înţelepţii (*panditāh*). Cine stăpâneşte una dintre ele dobândeşte roadele amândurora… Sāipkhya şi Yoga nu sunt decât una" (V, 4-5).

Tot în *Bhagavad-Gītă* este riguros demonstrată omologia între cele trei „căi" soteriologice. Acest episod celebru debutează prin „criză existenţială" a lui Arjuna şi se sfârşeşte printr-o revelaţie exemplară privind condiţia umană şi „căile" de eliberare. Văzându-l deprimat din

959 în special în porţiunile „pseudoepice" şi didactice (cărţile XII, XIII etc.).

960 Această varietate de sens corespunde unei reale diversităţi morfologice; cf. M. Eliade, Le Yoga. pp. 157 sq.

pricina bătăliei în care va fi obligat să-şi ucidă prietenii şi verii, Krşna îi dezvăluie lui Arjuna mijloacele de a-şi îndeplini datoriile de *kşatra* fără a se lăsa înlănţuit de *karma.* În mare, revelaţiile lui Krşna tratează: 1) structura Universului; 2) modalităţile Existentului; 3) căile de urmat spre a dobândi eliberarea finală. Dar Krşna are grijă să adauge că această „Yoga antică" (IV, 3), care este „misterul suprem", nu este o inovaţie; el îl predase lui Vivasvat, care l-a revelat apoi lui Mānu, şi Mānu l-a transmis lui Deşvāku (IV, 1). „Prin această tradiţie l-au cunoscut regii-*rşi*; dar cu timpul Yoga a dispărut din lumea aceasta" (IV, 2). Ori de câte ori ordinea (*dharma*) şchiopătează, Krşna se manifestă pe sine (IV, 7), adică dezvăluie, într-un chip potrivit „momentului istoric" dat, această înţelepciune exemplară. (Este doctrina lui *avatăra.*) Cu alte cuvinte, dacă *Bhagavad-Gītā* se prezintă istoric ca o nouă sinteză spirituală, ea nu apare „nouă" decât în ochii noştri de fiinţe condiţionate de Timp şi de Istorie[961].

S-ar putea spune că esenţa doctrinei revelate de Krşna e cuprinsă în această lapidară formulă: înţelege-Mă şi imită-Mă! Căci tot ceea ce el dezvăluie despre fiinţa sa proprie şi despre „comportamentul" său în Istorie trebuie să-i slujească drept model exemplar lui Arjuna: acesta găseşte sensul vieţii sale istorice şi totodată dobândeşte eliberarea înţelegând ce *este* Krşna şi ce *face* el. De altfel, Krşna însuşi insistă asupra valorii exemplare şi soteriologice a modelului divin: „tot ceea ce face

961 Acest lucru nu e lipsit de incidenţă pentru oricare interpretare occidentală a spiritualităţii indiene; căci dacă este justificată reconstituirea istoriei doctrinelor şi tehnicilor indiene, străduindu-se să precizece inovaţiile, dezvoltările şi modificările lor succesive, nu trebuie uitat că, din punctul de vedere al Indiei, contextul istoric al unei „revelaţii"" nu are decât o dimensiune limitată: „apariţia" sau „dispariţia" unei formule soteriologice pe planul Istoriei nu poate să ne spună nimic în ceea ce priveşte „originea"" sa. După tradiţia indiană, atât de puternic reafirmată de Krşna, diversele „momente istorice" — care sunt în acelaşi timp momente ale devenirii cosmice — nu creează doctrina, ci doar scot la lumina zilei formule apropriate mesajului intemporal. Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 161 sq.

Căpetenia, ceilalţi fac la fel: canonul pe care el îl ţine, lumea îl urmează" (III, 21). Şi adaugă, referindu-se la sine însuşi: „Pentru mine… nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi… şi totuşi continui să rămân în acţiune" (DI, 23). Krşna se grăbeşte să dezvăluie semnificaţia profundă a acestei activităţi: „Dacă nu aş fi întotdeauna neobosit, în acţiune, în toate părţile, oamenii mi-ar urma exemplul. Luminile ar înceta să existe dacă eu nu mi-aş îndeplini lucrarea; aş fi cauza confuziei universale şi aş duce la pieire fiinţele" (HI, 23-24; după traducerea lui E. Sénart).

Arjuna trebuie, prin urmare, să urmeze comportarea lui Krşna: adică, în primul rând, să continue să acţioneze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală". Dar, ca să poată să acţioneze „în maniera lui Krşna", el trebuie să înţeleagă atât esenţa divinităţii, cât şi modurile ei de manifestare. De aceea, Krşna se *revelează*: cunoscându-l pe Dumnezeu, omul cunoaşte în acelaşi timp modelul pe care trebuie să-l urmeze. Or, Krşna începe prin a revela că Fiinţa şi Nonfiinţă rezidă în el şi că întreaga Creaţie – de la zei până la minerale – descinde din el (VII, 4-6; IX, 4-5 etc.). El creează fără încetare lumea cu ajutorul *prakrti*-ci sale, dar această activitate continuă nu îl înlănţuie: *el nu este decât spectatorul propriei sale creaţii* (IX, 8-10). Or, exact această valorizare în aparenţă paradoxală a activităţii (lui *karman*) constituie învăţătura capitală revelată de Krşna: imitându-l pe Dumnezeu, care creează şi susţine lumea, *fără să participe la ea*, omul va învăţa să facă acelaşi lucru. „Nu e de ajuns să te abţii de la faptă pentru a te elibera de ea: numai prin inacţiune nu atingi desăvârşirea", căci „fiecare este condamnat la acţiune" (HI, 4-5). Chiar dacă omul se abţine de la faptă, în sensul strict al cuvântului, o întreagă activitate inconştientă, produsă de cele trei *guna* (III, 5) continuă să-l înlănţuie de lume şi să-l integreze în circuitul karmic.

Condamnat la acţiune – căci „acţiunea este superioară inacţiunii" (III, 8) –, omul trebuie să îndeplinească faptele prescrise, cu alte cuvinte, „datoriile", actele care îi incumbă în virtutea situaţiei sale particulare.

„Legea proprie (*svadharma*), chiar şi imperfectă, este mai bună decât Legea altuia, chiar desăvârşită” (*paradharma*: în, 35). Aceste activităţi specifice sunt condiţionate de cele trei *guna* (XVII, 8 sq. XVIII, 23 sq.). Krşna repetă în nenumărate ocazii că *gunele* vin de la el; dar ele nu îl condiţionează: „nu eu sunt în ele; ele sunt în mine” (VII, 12).

Lecţia care se degajă de aici e următoarea: deşi acceptă „situaţia istorică” creată de *gune* (şi trebuie să o accepte, căci *gunele* vin de la Krşna) şi deşi acţionează conform nevoilor acestei „situaţii” – omul trebuie să refuze să-şi *valorizeze* faptele sale şi să acorde o *valoare absolută* condiţiei proprii.

194. „A renunţa la roadele faptei tale”

În acest sens, se poate spune că *Bhagavad-Gītā* se străduieşte să „salveze” toate faptele omeneşti, să „dea temei” oricărei acţiuni profane: căci, prin chiar faptul că nu se mai bucură de „roadele” lor, *omul transformă actele sale în sacrificii*, adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menţinerea ordinii cosmice. Or, Krşna o reaminteşte, numai actele săvârşite ca sacrificiu nu înlănţuie (III, 9). Prăjăpati a creat sacrificiul pentru ca Cosmosul să se poată manifesta şi pentru ca oamenii să poată trăi şi să se înmulţească (IE, 10 sq.). Dar Krşna dezvăluie că şi omul poate colabora la perfecţiunea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (acelea care constituie cultul vedic), ci şi *prin toate faptele sale*, oricare ar fi natura lor. Când diferiţi asceţi şi yogini îşi „sacrifică” activităţile lor psiho-fiziologice, ei se detaşează de aceste activităţi, le dau o valoare *transpersonală* (IV, 25 sq.); şi făcând aceasta „toţi cunosc într-adevăr sacrificiul, şi prin sacrificiu îşi şterg păcatele” (IV, 30).

Această transmutaţie a activităţilor profane în ritualuri este posibilă prin Yoga. Krşna îi revelează lui Aijuna că „omul de acţiune”[962] se poate salva, altfel spus,

962 „Omul dc acţiune", adică acela care nu se poate retrage din viaţa

se poate sustrage urmărilor participării sale la lume, *continuând totuşi să acţioneze*. Singurul lucru ce trebuie respectat e următorul: *el trebuie să se desprindă de actele sale* şi *de rezultatele lor*, altfel spus, „să renunţe la roadele faptelor sale" (*phalatrşnăvairăgya*), să *acţioneze impersonal*, fără pasiune, fără dorinţă, ca şi cum ar acţiona prin procură, în locul altuia. Dacă îndeplineşte riguros regula aceasta, faptele sale nu vor mai însămânţa noi potenţialităţi karmice, nu îl vor mai aservi ciclului karmic. „Abandonând rodul acţiunii, mereu mulţumit, liber de orice legătură, oricât ar lucra, în realitate el nu săvârşeşte nimic…" (IV, 20).

Marea originalitate a *Bhagavad-Gītā* este de a fi insistat pe această „yoga a faptei", care se realizează numai „renunţând la fructele actelor tale". Aceasta este şi cauza principală a succesului său, fără precedent în India. Căci de acum înainte îi este permis oricărui om să spere mântuirea, graţie lui *phalatrşnăvairăgya*, chiar atunci când, din motive foarte diferite, el va fi obligat să continue să participe la viaţa socială, să aibă o familie, griji, să ocupe funcţii, să săvârşească chiar fapte „imorale" (precum Arjuna, care trebuie să-şi ucidă vrăjmaşii în război). A acţiona cu detaşare, fără a fi mânat de „dorinţa fructului", înseamnă a dobândi o stăpânire de sine şi o seninătate pe care numai Yoga le poate da. După cum spune Krşna: „Deşi înfăptuieşte neîncetat, el rămâne credincios doctrinei Yoga". Această interpretare a tehnicii Yoga este caracteristică pentru uriaşul efort de sinteză din *Bhagavad-Gītă*, care voia să împace toate vocaţiile: cea ascetică, cea mistică, ori cea consacrată activităţii în lume.

Pe lângă această Yoga accesibilă tuturor, şi care constă în renunţarea la „fructele faptei", *Bhagavad-Gītă* expune lapidar şi o tehnică yogică propriu-zisă, rezervată contemplativilor (VI, II sq.). Krşna decretează că: „Yoga este superioară ascezei (*tapas*), superioară chiar cunoaşterii (*jñăna*), superioară sacrificiului" (VI, 46). Dar

---

civilă pentru a se salva prin intermediul cunoaşterii, al ascezei sau al devoţiunii mistice.

meditaţia yogică nu îşi atinge ţelul final decât dacă discipolul se concentrează în Dumnezeu: „Cu sufletul senin şi nestăpânit de teamă… stăpânindu-şi mintea şi fără încetare gândindu-se la Mine, el trebuie să practice Yoga luându-Mă pe Mine drept scop suprem” (VI, 14). „Cel ce Mă vede pretutindeni şi toate le vede în Mine, pe acela nu-l voi părăsi niciodată şi niciodată el nu Mă va părăsi. Cel care, concentrându-se în unitate, mă adoră pe Mine, cel ce locuiesc în toate fiinţele, acel yogin în Mine locuieşte, oric*are ar* f*i* m*odu*l *său de* a *trăi” (V*I, 30-31; sublinierea noastră, n.a.).

Toate acestea reprezintă triumful practicilor Yoga şi ridicarea devoţiei mistice (*bhakti*) la rangul de „cale” supremă. În plus, în *Bhagavad-Gītā* apare conceptul de graţie, anunţând dezvoltarea luxuriantă pe care o va lua în literatura vişnuită medievală. Dar rolul hotărâtor pe care l-a avut în impulsionarea teismului nu epuizează importanţa *Bhagavad-Gītei*. Această operă fără egal, cheie de boltă a spiritualităţii indiene, e susceptibilă de a fi valorizată în contexte diferite. Prin faptul că pune accentul pe istoricitatea omului, soluţia oferită de *Gītā* este, desigur, cea mai cuprinzătoare şi, e important de adăugat, cea mai adecvată pentru India modernă de acum integrată în „circuitul Istoriei”. Căci, tradusă în termeni familiari occidentalilor, problemă tratată în *Gītā* este următoarea: cum să se rezolve situaţia paradoxală creată de dublul fapt că omul, pe de o parte, *se află* în Timp, *este menit* Istoriei şi că ştie, pe de altă parte, că va fi „condamnat” dacă se lasă irosit de temporalitate şi de propria sa istoricitate, şi că, prin urmare, va trebui, cu orice preţ, să găsească, *în lume*, o cale care să atingă un plan transistoric şi atemporal. *

Am văzut soluţia oferită de Kj şna: să-ţi faci datoria (*svadharma*) în lume, dar fără să te laşi ispitit de dorinţa fructelor faptei (*phalatrşnăvairăgya*). Deoarece întreg Universul este creaţia, ba chiar epifania lui Kfşna (Vişnu), a trăi în lume, a participa la structurile sale nu constituie o „faptă rea”. „Fapta rea” este de a crede că lumea, timpul şi

istoria dispun de o realitate proprie şi independentă, că nu există, adică, *nimic altceva* în afara lumii şi a temporalităţii. Ideea este, desigur, panindiană; dar cea mai coerentă expresie a ei a primit-o în *Bhagavad-Gită*.

195. „Separare" şi „totalizare"

Pentru a aprecia rolul considerabil al *Bhagavad-Gītei* în istoria religioasă a Indiei, trebuie să ne amintim soluţiile propuse de Sămkhya, de Yoga şi de buddhism. Potrivit acestor şcoli, eliberarea cerea, ca o condiţie *sine qua non*, desprinderea de lume, ba chiar negarea vieţii umane ca mod de a exista în Istorie[963]. Descoperirea „durerii universale" şi a ciclului infinit al reîncarnăriilor[964] orientase căutarea salvării spre o ţintă precisă: eliberarea *trebuia* să implice *refuzul* de a urma impulsurile vieţii şi normele sociale. Retragerea în singurătate şi practicile ascetice constituiau preliminarii indispensabile. Pe de altă parte, salvarea prin gnosă era comparată cu o „trezire", cu o „eliberare de legături", cu „smulgerea legăturii de pe ochi" etc. (cf. 136). Pe scurt, salvarea presupunea un act de ruptură: disocierea de lume, loc de suferinţă şi temniţă înţesată de sclavi.

Devalorizarea religioasă a lumii a fost facilitată de estomparea Zeului creator. Pentru Sămkhya-Yoga, Universul a început să existe graţie „instinctului teleologic" al Substanţei primordiale (*prakrti*). Pentru Buddha problema nici nu se pune; oricum, Buddha contestă existenţa lui Dumnezeu. Devalorizarea religioasă a lumii este însoţită de o exaltare a spiritului său a Sinelui (*ătman*, *puruşa*). Pentru Buddha însuşi, deşi el îl respinge

963 Desigur, etapa „clasică" a daršanelor Säipkhya şi Yoga este anterioară cu mai multe secole redactării Bhagavad-Gltei. Dar tendinţele lor caracteristice — anume metodele elaborate în vederea separării spiritului de experienţa psihomentală — sunt atestate încă din epoca Upanişadelor.

964 Amintim că fatalitatea transmigraţiei făcea zadarnică sinuciderea.

_ Vezi M. Eliade, La nostalgie des origines, pp. 332 sq.

pe *atman* ca monadă autonomă şi ireductibilă, eliberarea se obţine graţie unui efort de natură „spirituală”.

Radicalizarea treptată a dualismului Spirit-Materie aminteşte de dezvoltarea dualismului religios, care a dus la formula iraniană a celor două principii contrare, reprezentând Binele şi Răul. După cum am remarcat în mai multe rânduri, timp de multă vreme, opoziţia Bine/Rău nu era decât unul din multele exemple de diade şi polarităţi – cosmice, sociale, religioase – care asigurau alternanţa ritmică a vieţii şi a lumii. Pe scurt, ceea ce a fost apoi izolat în cele două principii antagonice, Bine şi Rău, era la început doar *una* dintre numeroasele formule prin intermediul cărora se exprimau aspectele antitetice, dar complementare, ale realităţii: ziuă/noapte; bărbat/femeie; viaţă/moarte; fecunditate/sterilitate; sănătate/boală etc.13. Altfel spus, Binele şi Răul făceau parte din acelaşi ritm cosmic, prin urmare, şi uman, pe care gândirea chineză l-a formulat în alternanţa celor două principii *yang* şi *yin* (130).

Devalorizarea Cosmosului şi a vieţii, schiţată în *Upanişade*, cunoaşte expresiile cele mai riguroase în ontologiile „dualiste” şi metodele de separare elaborate de Sāipkhya-Yoga şi buddhism. Putem compara procesul de fixare care caracterizează aceste etape ale gândirii religioase indiene cu radicalizarea dualismului iranian, de la Zarathustra până la maniheism. Zarathustra, la fel, considera lumea că un „amestec” între spiritual şi material. Credinciosul, săvârşind corect sacrificiul îşi separa esenţa sa celestă (*mēnōk*) de manifestarea materială (*gĕtĕ*)[965]. Dar pentru Zarathustra şi pentru mazdeism Universul era opera lui Ahură Mâzda. Lumea a fost coruptă abia după aceea de către Ahriman. Dimpotrivă, maniheismul şi numeroase secte gnostice atribuiau Creaţia puterilor demonice. Lumea, viaţa şi omul însuşi sunt produsul unui şir de activităţi dramatice, sinistre sau criminale. În cele din urmă, această creaţie

965 Cf. § 104. Urmăm interpretarea propusă de G. Gnoli; cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed", pp. 18 sq.

monstruoasă şi vană este supusă nimicirii. Eliberarea este rezultatul unui lung şi dificil efort de a separa spiritul de materie, lumina de întunericul care o ţine captivă.

Desigur, diferitele metode şi tehnici indiene, urmărind eliberarea spiritului printr-o serie de „separări" din ce în ce mai radicale, au continuat să aibă adepţi multă vreme după apariţia *Bhagavad-Gītei*. Căci refuzul vieţii şi mai ales al existenţei condiţionate de către structurile socio-politice şi de către istorie devenise, *după Upanişade*, o soluţie soteriologică prestigioasă. Totuşi, *Gītā* reuşise să integreze într-o curajoasă sinteză toate orientările religioase indiene, deci şi practicile ascetice ce presupuneau abandonarea comunităţii şi a obligaţiilor sociale. Dar, mai ales, *Gītā* efectuase resacralizarea Cosmosului, a vieţii universale şi chiar a *existenţei istorice* a omului. După cum am văzut, Vişnu-Kj*şna nu e numai Creatorul şi Stăpânul lumii, el resanctifică prin prezenţa sa întreaga Natură.

Pe de altă parte, tot Vişnu este acela care distruge periodic Universul la sfârşitul fiecărui ciclu cosmic. Altfel spus, *totul* este creat şi regizat de Dumnezeu. Prin urmare, „aspectele negative" ale vieţii cosmice, ale existenţei individuale şi ale Istoriei primesc o semnificaţie religioasă. Omul nu mai este ostatic într-un Cosmos-temniţă care s-a creat singur, pentru că lumea este lucrarea unui Dumnezeu personal şi atotputernic. Mai mult: a unui Dumnezeu care n-a abandonat lumea după ce a creat-o, ci care continuă să fie prezent în ea şi activ la toate nivelurile, de la structurile materiale ale Cosmosului până la conştiinţa omului. Calamităţile cosmice şi catastrofele istorice, ba chiar distrugerea periodică a Universului, sunt regizate de către Vişnu-Krşna; *ele sunt deci teofanii*, lucru care îl apropie pe Dumnezeu din *Bhagavad-Gītā* de Iahve, Creatorul Lumii şi Stăpânul Istoriei, aşa cum l-au înţeles profeţii (cf. 121). De altfel, nu este lipsit de interes să reamintim că, aşa cum revelaţia din *Gītā* a avut loc în timpul unui îngrozitor război de exterminare, tot aşa profeţii au propovăduit sub „teroarea istoriei", sub

ameninţarea dispariţiei iminente a poporului evreu.

Tendinţa de totalizare a realului, care caracterizează gândirea indiană, îşi află în *Bhagavad-Gītā* una din expresiile cele mai convingătoare. Săvârşită sub semnul unui Dumnezeu personal, această totalizare conferă o valoare religioasă chiar unor manifestări indeniabile de „rău" şi de „nenorocire", precum războiul, trădarea sau asasinatul[966]. Dar mai ales resacralizarea vieţii şi a existenţei umane e cea care a avut urmări considerabile în istoria religioasă a Indiei, în primele secole ale erei noastre, tantrismul, de asemenea, se va strădui să transmute funcţiile organice (hrană, sexualitate etc.) în sacramente. Totuşi, acest tip de sacralizare a trupului şi a vieţii se dobândea printr-o tehnică yogică extrem de complexă şi grea. Într-adevăr, iniţierea tantrică era rezervată unei elite. În vreme ce mesajul *Bhagavad-Gītei* se adresa tuturor categoriilor de oameni şi încuraja toate vocaţiile religioase. Era privilegiul devoţiunii aduse unui Dumnezeu personal şi impersonal, creator şi destructor, întrupat şi transcendent, în acelaşi timp.

Capitolul XXV

SUFERINŢELE IUDEILOR: DE LA *APOCALIPSĂ* LA EXALTAREA TOREI

196. Începuturile eshatologiei

Capitolele 40-55 din *Cartea lui Isaia* constituie o lucrare aparte, cunoscută sub numele de *Deutero-Isaia* („Al doilea Isaia"). Textul a fost redactat în ultimii ani ai Exilului babilonian, de către un autor necunoscut, probabil executat în urma unui proces (cf. *Isaia*, 52: 13-53: 12). Mesajul contrastează puternic cu celelalte profeţii, mai întâi prin optimismul său, dar şi printr-o îndrăzneaţă

966 Dintr-un anumit punct dc vedere s-ar putea spune că Bhagavad-Gltă reia concepţia aihaică a realităţii totale imaginată ca alternanţă de principii opuse, dar complementare.

interpretare a istoriei contemporane. Marele rege Cyrus, instrument al voinţei lui Iahve (41: 42), pregăteşte distrugerea Babilonului. Cei care au putut să creadă în superioritatea zeilor babilonieni vor fi repede reduşi la tăcere, căci aceştia sunt idoli, inerţi şi neputincioşi (40: 19 sq. 44: 12-20 etc.). Iahve singur este Dumnezeu: „Eu sunt cel dintâi şi cel din urmă; şi nu există alt Dumnezeu în afară de mine" (44: 6; cf. Şi 45: 18-22). „Eu sunt Dumnezeu şi nu este nimeni asemenea Mie" (46… 9).

E vorba de cea mai radicală afirmare a unui monoteism sistematic, deoarece însăşi existenţa celorlalţi zei este negată. „N-ai zdrobit Tu pe Rahab, n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu cel care a secat marea şi apele Adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai făcut cărare largă pentru cei răscumpăraţi ai Tăi? 4 (51: 9-10). Creaţia, precum şi Istoria, deci şi Exilul şi Slobozirea, sunt opera lui Iahve. Eliberarea celor deportaţi este văzută ca un Nou Exod. Dar, de astă dată, este vorba de o reîntoarcere triumfală: „Croi-voi o cale în deşert, izvoare în loc uscat" (43:19). „Munţii şi colinele vor izbucni în strigăte de veselie înaintea voastră… În locul spinilor va creşte chiparosul, în locul urzicilor va creşte mirt" (55: 12-13; cf. 40: 9-11; 54: 11-14). Noul Exod nu va fi făcut în grabă: „Căci voi nu veţi ieşi în grabă şi nu veţi pleca fugind. În fruntea voastră va merge Domnul şi în urma voastră tot el, Dumnezeul lui Israel" (52-12). Alte neamuri vor fi şi ele cuprinse în răscumpărarea care se pregăteşte: „întoarceţi-vă către Mine şi veţi fi mântuiţi, voi cei ce locuiţi la marginile pământului, căci eu sunt Dumnezeu, şi nu e altul" (45: 22; cf. 56: 1-7, despre prozeliţii lui Iahve). Totuşi, Israel se va bucura mereu de poziţie privilegiată, aceea de naţiune dominantă.

Căderea Ierusalimului, dispariţia regatului lui Iuda şi Exilul erau în fond judecata divină anunţată de către profeţi. Acum, când pedeapsa era împlinită, Iahve înnoia Legământul. De data aceasta, Legământul va fi veşnic (55: 3) şi răscumpărarea irevocabilă (45: 17,51: 6, 8). Căci „cu îndurare veşnică mă voi milostivi de tine, spune

Răscumpărătorul tău, Domnul”. (54: 8). Cei luaţi în robie, eliberaţi de către Iahve, se vor reîntoarce în Sion „cu cântări de biruinţă şi o bucurie veşnică va încununa capul lor. Bucuria şi veselia vor veni peste ei, iar întristarea şi suspinarea se vor depărta de ei” (51: 11).

Entuziasmul, exaltarea, viziunile beatifice ivite din certitudinea iminentei mântuiri nu au pereche în toată literatura anterioară. Osea, Ieremia, Iezechiel îşi proclamaseră credinţa în răscumpărarea lui Israel. Dar autorul lui *Deutero-Isaia* este primul profet care elaborează o eshatologie. El vesteşte, într-adevăr, zorii unei ere noi. Între cele două epoci – aceea care se sfârşeşte şi cea care trebuia să înceapă dintr-o clipă în alta – există o radicală deosebire. Ceilalţi profeţi nu propovăduiau sfârşitul unei epoci tragice şi apropierea alteia, fericită şi desăvârşită, ci sfârşitul purtării scandaloase a lui Israel, regenerarea să printr-o reîntoarcere sinceră către Dumnezeu. Dimpotrivă, *Al doilea Isaia* prezintă inaugurarea unei noi epoci ca pe o istorie dramatică, comportând o serie de acte prodigioase hotărâte de Dumnezeu: 1) dărâmarea Babilonului de către Iahve (43:14-15 etc.), prin unealta sa, Cyrus (41: 24 etc.), sau prin Israel (41: 14-16); 2) răscumpărarea lui Israel, adică slobozirea exilaţilor (49: 25-26), străbaterea pustiului (55: 12-13), sosirea la Ierusalim (40: 9-11) şi strângerea laolaltă a tuturor celor ce fuseseră împrăştiaţi prin lume (41: 8-9); 3) întoarcerea lui Iahve în Sion (40:9-11); 4) înnoirea ţării prin reconstrucţii (44: 26) şi înmulţirea populaţiei (44: 1-5), ba chiar prin schimbări de tip edenic (51: 3); 5) convertirea neamurilor către Iahve şi repudierea propriilor zei (51:4-5)[967]. Acest *scenărio* eshatologie va fi reluat şi dezvoltat de către profeţii următori (197). Dar niciunul nu va reuşi să egaleze forţa vizionară şi profunzimea spirituală a lui *Al doilea Isaia*.

Patru poeme, numite *Cântările Slujitorului* (42:1-4; 49:1-6; 50:49; 52:13-53:12), exprimă în mod original şi dramatic suferinţele poporului evreu. Interpretarea lor a

967 Cf. G. Fohrer, History of Israelite Religion, pp. 328 sq.

dat naştere la nenumărate controverse. Foarte probabil „Slujitorul lui Iahve41 (*ebhed yahveh*) întruchipează elita iudee deportată. Durerile sale sunt considerate o ispăşire a păcatelor întregului popor. „Slujitorul lui Iahve" acceptase toate înjosirile: „Spatele l-am dat spre bătăi... şi faţa mea nu am ferit-o de ruşinea scuipărilor" (50: 6). Durerea deportării este un sacrificiu prin care păcatele lui Israel se şterg: „El a luat asupră-şi suferinţele noastre şi cu durerile noastre a fost împovărat... El a fost străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile lui toţi ne-am vindecat" (53: 5).

Exegeza creştină a văzut în „Slujitorul lui Iahve" anticiparea lui Mesia. Numeroase pasaje justificau această interpretare. Căci „Iahve a făcut să cadă asupra lui fărădelegile noastre... Ca un miel dus spre junghiere... fără de glas... pentru păcatele noastre a fost adus spre moarte" (53: 6-8). Victimă voluntară, „Slujitorul" a fost numărat „printre păcătoşi în timp ce pentru fărădelegile multora suferea şi pentru cei păcătoşi şi-a dat viaţa" (53: 12). Dar, scăpat de „chinurile sufletului, el va vedea lumina şi se va sătura... şi cu cei puternici va împărţi prada" (53: 11-12). Mai mult încă: Iahve va face din „Sluga Sa" „lumina popoarelor, ca să ducă mântuirea Mea până la marginile pământului" (49: 6).

Aceste texte se înscriu printre culmile gândirii religioase ebraice. Proclamarea salvării universale prin suferinţele „Slujitorului lui Iahve" anunţă creştinismul.

197. Agheu, Zaharia, profeţi eshatologici

De la reîntoarcerea lor, în – 538, deportaţii au fost confruntaţi, pe lângă alte chestiuni urgente, cu aceea a reconstrucţiei Templului. Noul sanctuar nu mai aparţinea dinastiei regale, ci poporului, care se angajase să suporte cheltuielile. Piatra unghiulară a fost pusă în – 537; la puţină vreme după asta, lucrările au fost oprite. Abia în – 520, ca urmare a unei schimbări politice, construcţia a fost

reluată. Criza care zguduia Imperiul persan a trezit un nou val de exaltare eshatologică. Zorobabel, care fusese numit înalt comisar, şi marele preot Iosua, susţinuţi de profeţii Agheu şi Zaharia, îşi concentrară eforturile pentru reclădirea sanctuarului. În – 515 Templul a fost sfinţit, dar Zorobabel, socotit drept nesigur de regimul persan, fusese îndepărtat.

Pentru entuziaştii îmbătaţi de profeţiile recente, aceasta a însemnat începutul unui nou şir de dezamăgiri. Întrucât judecata divină se împlinise, se punea întrebarea când se va ivi epoca eshatologică anunţată de către *Deutero-Isaia*. Pentru Agheu, noua eră începuse atunci când Zorobabel pusese piatra unghiulară (2: 15-19). Şi el vestea pentru ziua în care se vor sfârşi lucrările un cutremur de pământ, căderea „regilor neamurilor", nimicirea armatelor lor şi instaurarea lui Zorobabel ca rege mesianic (2: 20-23)[968]. Totuşi, când Templul a fost în cele din urmă sfinţit, se punea întrebarea de ce *eschatonul* se lăsa aşteptat. Unul din răspunsurile cele mai plauzibile explica întârzierea prin decăderea comunităţii. Dar, aşa cum s-a întâmplat de multe ori în istorie, reculul transfigurării universale prezise de *Deutero-Isaia* a modificat concepţia despre mântuire şi, treptat, speranţa eshatologică s-a stins.

Vom cântări mai târziu consecinţele acestei descumpăniri pentru istoria ulterioară a Israelului. Cu toate astea, nu se poate subestima importanţa profetismului eshatologie. Agheu şi Zaharia insistă asupra deosebirii radicale dintre cele două vârste, cea veche şi cea nouă. Pentru Zaharia, prima era caracterizată prin voinţa lui Iahve de a distruge, cea de a doua prin dorinţa sa de a salva (1:1-6; 8:14-15). Mai întâi, va avea loc nimicirea popoarelor răspunzătoare de tragedia lui Israel (1: 15), urmată de un „belşug de bunuri" revărsat de Iahve asupra Ierusalimului (1:17; 2: 5-9 etc.). Dumnezeu îi va nimici pe păcătoşii lui Iuda (5: 1-4), va alunga nedreptăţile din ţară (5: 5-11) şi îi va aduna laolaltă pe exilaţi (6:1-8

968 Idei similare la Zaharia (8: 9-13 etc.).

etc.). În cele din urmă, o domnie mesianică va fi proclamată la Ierusalim şi popoarele vor veni „să-l caute pe Iahve Sabbaot la Ierusalim şi să se roage înaintea Domnului” (8: 20-22; cf. 2: 15).

Profeţii asemănătoare se întâlnesc în textul numit *Apocalipsa lui Israel* (*Isaia*, cap. 24-27)[969]. Aceleaşi teme vor fi reluate în secolul al IV-lea, de *Deutero-Zaharia* (9: 11-17; 10: 3-12) şi de către profetul Ioil[970]. Scenariul eshatologie conţine toate sau o parte din aceste motive: nimicirea neamurilor, eliberarea lui Israel, strângerea laolaltă la Ierusalim a celor ce fuseseră deportaţi, transfigurarea paradisiacă a ţării, instaurarea suveranităţii dumnezeieşti sau a unei domnii mesianice, convertirea finală a popoarelor. Putem distinge în aceste imagini edenice modificarea eshatologică a mesajului „profeţilor optimişti” de dinainte de Exil[971].

De la *Deutero-Isaia*, dimineaţa *eschatonului* era considerată că iminentă (cf. *Isaia*, 56: 1-2; 61: 2). Uneori, profetul îndrăzneşte să-i reamintească lui Iahve că întârzie să reclădească Ierusalimul (*Isaia*, 62:7). Totuşi, el ştie că vină le revine păcătoşilor, căci „nelegiuirile voastre au săpat un abis între voi şi Dumnezeul vostru” (59: 2)[972]. Pentru *Deutero-Isaia*, ca şi pentru profeţii de după Exil, inaugurarea noii ere va fi precedată de răsturnări istorice grandioase (căderea Babilonului, atacul neamurilor împotriva Ierusalimului, urmat de nimicirea lor).

Extinderea răscumpărării eshatologice şi la alte popoare este plină de consecinţe pentru dezvoltarea ulterioară a religiei lui Israel. În *Deutero-Isaia* (*Isaia*, 51:4-

969 Dumnezeu va judeca pe toţi duşmanii lui Israel, capitalele lor vor fi dărâmate, dar supravieţuitorii vor lua parte la banchetul mesianic alături de Iahve, pe Muntele Sion (24: 21-25: 12).

970 După războiul eshatologie împotriva neamurilor vinovate faţă de Iahve şi Israel, va începe o epocă paradisiacă, de bogăţie şi pace (Ioil, 4: 2-3, 12; 4: 18-21).

971 G. Fohrer, op. cit., p. 340.

972 Profetul Malahia (secolul al V-lea) refuză să precizeze data „zilei lui Iahve". Importantă este pregătirea interioară, căci „ziua sosirii sale" (3: 2) poate oricând să survină.

6), Iahve, adresându-se tuturor naţiunilor, vorbeşte de „mântuirea” sa, care „va veni ca lumina”. „În ziua aceea, omul îşi va îndrepta privirea către Ziditorul său şi ochii lui se vor întoarce către Sfântul lui Israel” (17: 7). Răscumpărarea universală este şi mai explicit proclamată de *Sofonie* (3:9): „Atunci voi da popoarelor buze curate, pentru ca toate să poată invoca numele lui Iahve şi să-i slujească lui laolaltă”. Deşi, cel mai adesea, salvarea este promisă tuturor, ea va fi accesibilă mai ales Ierusalimului, centrul naţional şi religios al lui Israel (*Isaia*, 2: 2-4; 25: 6 sq. 56: 7; *Ieremia*, 3: 17; Za/wr/a, 8: 20 sq.).

Alături de asemenea profeţii, interesând doar lumea istorică, se întâlnesc preziceri de tip mai arhaic (cf. 12), privind Cosmosul în totalitatea sa. Agheu (2: 6) anunţă că Iahve „va cutremura cerul şi pământul, marea şi uscatul”. Judecată de Apoi va fi însoţită de catastrofe cosmice care vor nimici lumea (*Isaia*, 34: 4; 51: 6). Dar Iahve va crea „ceruri noi şi un pământ nou şi nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute” (*Isaia*, 65: 17). Noua creaţie va fi indestructibilă (66: 22) şi Iahve va fi „o lumină veşnică” (60: 20). Chiar Ierusalimul va fi înnoit (*Zaharia*, *2*: 5-9) şi va primi „un nume nou, pe care îl va rosti gura lui Iahve” (*Isaia*, *62.2*). Ca în atâtea alte scenarii eshatologice, înnoirea Creaţiei va comporta anumite elemente „paradisiace”: bogăţii nenumărate, belşug fără egal, dispariţia bolilor, viaţă lungă, pace veşnică între oameni şi între animale, purificarea de orice necurăţii etc. Dar osia Universului restaurat în perfecţia sa originală va fi oraşul Ierusalim, adevărat „Centru al Lumii”.

198. Aşteptarea Regelui mesianic

Potrivit profeţiilor eshatologice, lumea reînnoită va fi cârmuită de Iahve[973] sau de un rege desemnat de către Dumnezeu şi care va domni în numele său. Acest rege, numit în general „Unsul” (*mãšiah*), era considerat ca fiind

973 Isaia, 24: 23; 33: 22; 43: 15; 44: 6;,.Domnul va împărăti peste ei în Muntele Sion" (Miheia, 4: 7; cf. 2: 13); Zaharia, 9: 1-8 etc.

coborâtor din seminţia lui David. Isaia vorbeşte despre un „Prunc”, un „fiu pentru tronul lui David” (9: 1-6), despre „o mlădiţă din tulpină lui Iesei” (11: 1), care va domni cu dreptate într-o lume paradisiacă, în care „lupul va locui laolaltă cu mielul, leopardul se va culca lângă căprioară, viţelul şi puiul de leu vor mânca împreună, şi un copil îi va paşte” (11:6). Zaharia împarte demnitatea mesianică între autoritatea temporală şi puterea spirituală, Zorobabel şi marele-preot Iosua (4: 1-6; 10: 6-14). Într-o altă profeţie el descrie intrarea în Ierusalim a Regelui mesianic „drept şi biruitor, smerit şi călare pe asin” (9: 9-10).

E important să precizăm că formula „Unsul lui Iahve” era la început aplicată regelui care cârmuia ţara. Personajul eshatologie a fost comparat cu un rege. Mai târziu s-a vorbit de ungerea preoţilor, a profeţilor şi a patriarhilor[974]. A fi „uns” de Iahve însemna un raport cât mai strâns cu Dumnezeu. Dar, în Vechiul Testament, „Mesia” eshatologie nu este o fiinţă supranaturală, coborâtă din cer spre a mântui lumea. *Răscumpărarea este exclusiv opera lui Iahve*. Mesia este un muritor, mlădiţă din tulpină davidică, ce se va aşeza pe tronul lui David şi va domni cu dreptate. Unii istorici au conchis că aşteptarea lui Mesia apare în cercurile animate de entuziasmul eshatologie, rămase totuşi credincioase monarhiei davidice. Dar aceste grupuri nu reprezentau decât o minoritate şi, de aceea, aşteptarea mesianică nu a exercitat o influenţă semnificativă[975]. Problema este însă mai complexă. Originalitatea gândirii religioase ebraice este în afară de orice îndoială, dar ideologia regală elaborată de ea comporta asemănări cu rolul „răscumpărător” al regelui din marile monarhii orientale[976].

S-a făcut comparaţia între profeţiile eshatologice şi

974 Vezi, S. Mowinckel, He That Cometh, pp. 56 sq.

975 Cf. G. Fohrer, op. cit., p. 350.

976 Cf., inter alia, G. Widengren, Sakrales Königtum, pp. 30 sq.; S. Mowinckel, He That Cometh, 280 sq. şi passim.\ H. Ringgren, „König und Messias" etc.

mesajul marilor profeţi de dinaintea Exilului: primii nu sperau o transformare radicală a omului şi o nouă calitate a existenţei, ci o eră nouă şi, pornind de aici, crearea unei lumi noi; omul ar fi indirect, şi oarecum automat, transformat prin acest miracol al lui Iahve. Profeţiile eshatologice ar arăta, deci, o oarecare neînţelegere a mesajului marilor profeţi şi o iluzie optimistă privind voinţa lui Dumnezeu de a mântui poporul lui Israel[977]. Trebuie remarcat totuşi că speranţa într-o înnoire cosmică, comportând restaurarea omului în integritatea sa primordială, este o concepţie centrală a religiozităţii arhaice, în special aceea a paleocultivatorilor (cf. 12 sq.). Orice eshatologie reia, prelungeşte şi revalorizează ideea că creaţia, lucrare divină, prin excelenţă, este singura în stare să înnoiască şi să sanctifice existenţa umană. Desigur, aşteptarea eshatologică de după Exil izvora dintr-o altă experienţă religioasă decât aceea a marilor profeţi, dar ea nu era mai puţin semnificativă. În cele din urmă, era vorba de a renunţa la speranţa unei perfecţiuni spirituale realizabile prin eforturi personale şi de a întări credinţa în atotputerea lui Dumnezeu şi în promisiunea salvării.

E adevărat că întârzierea *eschatonului* a sfârşit prin a întări autoritatea orientărilor opuse, de tip legalist şi ritualist. Dar speranţele eshatologice nu au dispărut niciodată definitiv (cf. 203).

199. Spre desăvârşirea legalismului în timpul celor două secole de pace sub suzeranitatea persană, reforma legalistă, începută înainte de Exil şi continuată în captivitate, a fost definitiv consolidată. La Babilon, circumcizia a fost revalorizată ca simbol prin excelenţă al apartenenţei la poporul lui Iahve. Respectarea Sabbatului a devenit dovada fidelităţii faţă de Legământ (*Isaia*, 56: 1-8; 58: 13-14). Codul de prescripţii rituale conţinut în *Levitic* (cap. 17-26) a primit forma definitivă în timpul Exilului. Numit „Legea Sfinţeniei” şi atribuit lui Moise,

977 Cf.G. Fohrer, p. 352.

acest cod reglementează sacrificiile de animale, relaţiile şi interdicţiile sexuale, calendarul sărbătorilor, detaliile de cult, insistând pe curăţii şi necurăţii rituale. Ca şi *Brahmana* (cf. 76), „Legea Sfinţeniei" ritualizează funcţiile vieţii şi comportamentele sociale. Scopul său este de a păstra curăţia lui Israel, spre a-l pregăti pentru o nouă cucerire a pământului făgăduit de Iahve. Supravieţuirea poporului nu va fi posibilă decât în măsura în care identitatea sa etnică şi spirituală va fi salvată în mijlocul unei lumi străine şi impure.

Reclădirea vieţii naţionale nu mai este aşteptată, cum era la marii profeţi, printr-o convertire interioară săvârşită prin spirit, ci printr-o organizare eficace a comunităţii sub autoritatea absolută a Legii (*Tōrāh*). Cultul se concentrează mai puţin pe exaltarea lui Dumnezeu, cât pe „sfinţenia" lui Israel, adică pe puritatea sa ritualică, ameninţată constant de păcate. Expierea păcatelor publice ia o importanţă considerabilă, confirmată de instituirea Marii Iertări (*Yom Kippurim*). „Sistemul de ispăşire este atât de bine alcătuit, încât nu lasă vreun loc speranţei într-o ordine nouă, mai bună. Nu există în povestirile sacerdotale vreo urmă de eshatologie sau de mesianism. Pentru credincioşii săi, Israel dispune de toate instituţiile necesare mântuirii sale, perpetuării sale de-a lungul veacurilor"[978]. Sacerdoţiul era singura autoritate capabilă să supravegheze aplicarea Legii. Hierocraţia, care a dominat viaţa religioasă în timpul perioadei persane, îşi edificase structurile încă din Exil.

Neemia, un evreu care a trăit la curtea regelui Artaxerxes I, a ajuns spre anii – 430 guvernatorul Iudeei şi a obţinut învoirea de a reclădi zidurile Ierusalimului. El a procedat, de asemenea, la reforme religioase (între altele, a cerut îndepărtarea preoţilor căsătoriţi cu neisraelite). Se cunoaşte destul de puţin istoria unui alt şef religios, Ezdra, care a continuat[979]probabil în primii ani ai secolului al V-

978 A. Caquot, „La judaïsmc depuis la captivité de Babylone", p. 143.

9791 ? Dar după Morton Smith (care acceptă concluziile lui Kellerman) Neemia ar fi fost acela care a continuat reforma începută

lea – misiunea lui Neemia. Şi el acordă o importanţă capitală „curăţiei rituale” a lui Israel şi a impus desfacerea căsătoriilor mixte. Nu este vorba, desigur, de o măsură rasială. Primejdia era de ordin religios, căci, prin intercăsătorii, integritatea iahvismului era ameninţată. Reforma lui Ezdra a dus totuşi la o segregare etnică şi rasială şi la consolidarea legalismului, care va domina de acum înainte religia lui Israel. Confonn tradiţiei (*Neemia*, 8), Ezdra a organizat o adunare „de bărbaţi, femei, şi toţi câţi erau în stane să înţeleagă”, în cursul căreia a citit „cartea Legii lui Moise”. E imposibil de precizat dacă era vorba de *Pentateuch* sau doar de o secţiune a lui. Dar, începând de la această citire solemnă, religia lui Israel posedă „în mod oficial” Scrierile Sfinte.

Foarte curând, Legea (*Tōrăh*) se confundă cu *Pentateuch*-ul. Transmiterea orală a tradiţiei este înlocuită de studierea şi explicarea textelor scrise. Ezdra a fost considerat primul „cărturar” sau „învăţat al Legii”. Cărturarul a devenit un adevărat model de conduită religioasă. (Vezi, mai departe, p. 385, elogiul cărturarului făcut de Ben Sirah Iisus, fiul lui Sirah.) Dar, treptat, o nouă idee se iveşte, aceea a Torei orale. Alături de Legea scrisă, Moise ar fi primit de la Dumnezeu instrucţiuni suplimentare, transmise de atunci încoace prin viu grai. Acest corpus de exegeză constituia *Mişna* („memorizare”). Era, în fond, o formă de legitimare a ceea ce se putea numi de acum „ezoterism”, adică transmitere iniţiatică de doctrine secrete[980]. Cu timpul, opera „învăţaţilor” a fost investită cu o autoritate asemănătoare aceleia a Torei (cf. 201).

Pentru lucrarea noastră, ar fi inutil să trecem în revistă toate operele elaborate, remaniate sau editate în

---

de Ezdra; cf. Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, pp. 120 sq. Vezi ibid., pp. 126 sq., analiza procesului întreprins de Neemia.

980 O exegeză asemănătoare justifica validitatea doctrinelor Mahâyăna şi a tehnicilor tantrice, precum şi „revelaţiile" hermetice, apocaliptice sau gnostice.

secolele care au urmat reformei lui Ezdra. În timpul acestei perioade a fost alcătuită *Cartea Cronicilor*, un anumit număr de *Psalmi* şi de scrieri profetice[981], şi au fost remaniate numeroase texte mai vechi. Tot în această perioadă s-a accentuat tensiunea dintre cele două tendinţe religioase contrarii care s-ar putea denumi, aproximativ, cu numele de „universalistă" şi „naţionalistă". Prima prelungea speranţa profeţilor eshatologi de a vedea într-o zi „popoarele" adorându-l pe Iahve drept singurul Dumnezeu. Dimpotrivă, „naţionaliştii" proclamau caracterul exclusiv al Revelaţiei şi îşi concentrau eforturile pentru apărarea integrităţii etnice a lui Israel, în fond, conflictul era mai complex şi mai nuanţat.

200. Personificarea înţelepciunii divine

Evenimentul cel mai important, şi care va avea urmări considerabile în istoria iudaismului, a fost confruntarea cu elenismul. Încă din perioada bronzului târziu, grecii avuseseră raporturi strânse cu Palestina. În primul mileniu afluxul lor a crescut continuu şi s-a prelungit chiar sub suzeranitatea persană[982]. Dar, influenţa culturii elenistice a luat proporţii considerabile mai ales după victoriile lui Alexandru. Limba, cultura şi instituţiile greceşti (şcoli, gimnazii etc.) s-au propagat peste tot, nu numai în diaspora, ci şi în Palestina, guvernată după moartea lui Alexandru 323) de către Ptolemei, suveranii Egiptului[983].

Ca şi la romani, istoria evreilor era încărcată, mai ales de la Profeţi încoace, de semnificaţii religioase. Altfel

981 Reamintim: Cartea lui Iov este datată de mai mulţi istorici ca ţinând de perioada postexilică.

982 Cf. Morton Smith, Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, pp. 58 sq., 228 sq.

983 E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer, pp. 59 sq.; V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, pp. 90 sq.; Martin Hengel, Judaism and Hellenism, I, pp. 65 sq.
_ M. Hcngel, Judaism and Hellenism, I, p. 154 şi II, p. 98, n. 298 (izvoarele antice şi bibliografia.

spus, evenimentele istorice, transformând şi modelând destinul politic al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui tot atâtea momente importante în istoria mântuirii. Pentru evrei, politica naţională era una cu activitatea religioasă: curăţenia rituală, deci mântuirea lui Israel, era soildară cu autonomia politică. Influenţa crescândă a elenismului se făcea simţită, în Palestina, în diversele orientări politice, religioase şi culturale. Aristocraţia şi anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei şi instituţii promovate de această *Aufklärung* a elenismului. Această politică „liberală" şi cosmopolită, care ameninţa însăşi identitatea naţională, era respinsă de către celelalte categorii sociale, în primul rând de mediile religioase conservatoare şi de populaţia rurală. Tensiunea dintre aceste două tendinţe opuse va duce la răscoala Maccabeilor (202).

Diversele orientări ideologice şi religioase care au sfâşiat poporul evreu de la cucerirea lui de către Alexandru 332) şi până la transformarea Palestinei în provincie romană 69) şi-au lăsat amprenta în numeroase lucrări compuse la Ierusalim sau în diaspora. Trebuie să precizăm totuşi că amploarea acelui *Zeitgeist* din epocă era atât de puternică încât se pot găsi idei elenistice până şi în textele care fuseseră redactate cu intenţia de a le critica sau respinge.

Personificarea înţelepciunii (*hohnã*) se numără printre creaţiile religioase cele mai originale din această perioadă. Primele nouă capitole din *Proverbe* (carte scrisă probabil la mijlocul secolului al III-lea î.Hr.) exaltă originea divină a înţelepciunii şi îi enumeră calităţile. „Iahve m-a creat la începutul lucrărilor lui, înainte de lucrările lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul. Nu era adâncul când am fost născută…" (8:22-24). Înţelepciunea a „descoperit prevederea", prin ea „domnesc regii… cârmuiesc căpeteniile şi mai-marii sunt judecătorii pământului" (8: 12 sq.). Unii autori au văzut în această concepţie o influenţă a filosofiei greceşti. Totuşi, sophia, *ca*

*ent*itate divină şi personificată, apare destul de târziu; o găsim mai ales în scrieri hermetice, la Plutarh şi la neoplatonicieni18. Alţi savanţi au evidenţiat paralele semitice înainte de influenţele greceşti, în special „înţelepciunea lui Ahikar" de la Elefantina. S-au e[984]ăutat antecedente pentru hokmã ch*iar* în cultul Zeiţelor-Mame (Isis sau Aştarte); dar înţelepciunea nu este soţia lui Dumnezeu; născută de Acesta, ea s-a ivit din gura Lui.

Pe bună dreptate, Bousset şi Gressmann au subliniat importanţa, în gândirea religioasă ebraică, a „fiinţelor intermediare" între om şi Dumnezeu, mai ales în epoca elenistică[985]. Unele şcoli de înţelepciune au promovat *hokmã* la rangul de autoritate supremă, în calitate de mediatoare a Revelaţiei. Dar, după cum vom vedea îndată, interpretările şi revalorizările înţelepciunii, diverse şi contradictorii, oglindesc o criză în profunzime, care ar fi putut să schimbe radical înfăţişarea iudaismului.

201. De la disperare la o nouă teodicee: *Koheleth*-ul şi *Ecclesiasticul* (Cartea înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah)

Ecclesiastul (sau *Koheleth*-ul[986]) este în general socotit, împreună cu *Cartea lui Iov*, o mărturie patetică a zguduirii provocate de prăbuşirea doctrinei răsplăţii. Contrar teologiei din cărţile sapienţiale, autorul *Kohelethului* insistă asupra caracterului inexplicabil al actelor lui Dumnezeu. Nu numai că nebunul şi cel înţelept (2:15 sq.), omul şi dobitocul („precum moare unul, moare şi celălalt") (3: 19) împărtăşesc aceeaşi soartă, dar „în

---

984 Cf. studiile lui W. A. Albright, C.I.K. Story şi H. Donner, analizate de M. Hengel, op. cit.. I, 154 sq., II, 99.

985 W. Bousset-H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (ediţia a 3-a), pp. 319, 342sq.;cf.M. Hengel, I,p. 155.

986 Semnificaţia termenului este nesigură; Koheleth se referă probabil la „cel ce stăpâneste o adunare" sau „oratorul"; cf. M. Hengel, Judaism and Hellenism, I, p. 129.

locul dreptăţii este fărădelegea; în locul celui drept, cel nelegiuit” (3: 16). Autorul judecă din proprie experienţă: el a văzut, fără deosebire, „dreptul pierind în dreaptatea sa, nelegiuitul supravieţuind în fărădelegea lui” (7:15). Calm, aproape detaşat, asemeni unui filosof, el revine mereu asupra aceleiaşi teme: „există drepţi cărora li se răsplăteşte ca unor nelegiuiţi” (8:14; cf. 9:2). La urma urmei, nu se mai poate vorbi despre „dreptatea” lui Dumnezeu (5: 7 etc.). În plus, nu se mai poate pricepe semnificaţia Creaţiei, nici sensul vieţii: „că omul nu poate să înţeleagă toate câte se fac sub soare, dar se osteneşte căutându-le, fără să le dea de rost” (8: 17). Căci nu se poate „înţelege ceea ce face Dumnezeu de la început şi până la sfârşit” (3: 11). El nu-şi mai revarsă nici mânia, nici îndurarea sa. Sentimentul vinovăţiei, ca şi nădejdea iertării sunt la fel de zadarnice. Dumnezeu s-a depărtat de oameni; lui nu-i mai pasă de destinul lor.

Refrenul, devenit celebru, „totul este deşertăciune şi vânare de vânt!” îşi află justificarea în descoperirea precarităţii şi inechităţii vieţii umane. Autorul îi fericeşte „pe morţi mai degrabă decât pe cei vii” şi mai ales pe „cel ce n-a venit pe lume” (4: 2-3). Chiar şi înţelepciunea este deşertăciune (1:16-17; 2:15; 9:11). Cu toate acestea, *Ecclesiastul* nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Dimpotrivă, întrucât soarta omului este „în mâna lui Dumnezeu” (9:1), trebuie profitat de „zilele dăruite lui de Dumnezeu, căci aceasta este partea sa” (5:17). Singura „bucurie menită omului” este de natură hedonistă. „Du-te, mănâncă-ţi pâinea în bucurie şi bea cu inimă bună vinul tău… Bucură-te de viaţă cu femeia pe care o iubeşti… căci aceasta este partea ta… Tot ceea ce prinde mâna ta să săvârşească, fă-o cât de bine poţi, căci nu se află nici lucrare, nici socoteală, nici ştiinţă, nici înţelepciune, în şeol, unde te *ve*i duce” (9: 7-10).

Acest raţionalism pesimist a fost comparat cu unele şcoli filosofice greceşti. De la Voltaire, mulţi istorici şi exegeţi au sugerat influenţa stoicismului, a lui Epicur sau a

hedoniştilor şcolii din Cyrene[987]. Influenţele culturii elenistice asupra iudaismului postexilic au fost multiple şi prelungite (cf. 202). Totuşi, în *Koheleth* ele nu se întâlnesc. Filosofii şi scriitorii greci criticaseră sever mitologiile şi teologiile tradiţionale. Or, departe de a nega existenţa lui Dumnezeu, autorul *Koheleth*ului proclamă realitatea şi omnipotenţa sa[988]: el nu osteneşte să repete că omul trebuie să profite de cele dăruite de Dumnezeu. În plus, *Koheleth*-ul nu respinge practicile cultuale, nici pietatea. Nu e deci vorba de ateism, ci de o tensiune între disperare şi resemnare, provocată de descoperirea indiferenţei Divinităţii. Pe bună dreptate a fost comparată această invitaţie de a te bucura de viaţă cu cântecul egiptean al harpistului (30) sau cu sfatul dat de Siduri lui Ghilgameş (23).

Mai puţin patetică decât *Koheleth*, lucrarea lui Ben Sirah, cunoscută, de asemenea, sub numele de *Ecclesiasticul* (sau *Siracida*), este însă şi mai revelatoare privind criza în care se afla Israel. Compusă probabil între – 190-175, de către un scrib (*sōpêr*), maestru al unei şcoli de înţelepciune, cartea se adresează tinerilor evrei, fascinaţi de *Aufklärung*-ul elenistic. Ben Sirah este un patriot încredinţat de importanţa hotărâtoare (religioasă, dar şi politică) a purităţii Legii. El îi atacă pe bogaţi (13: 3, 18-23), pentru că ei sunt partizanii cei mai activi ai cosmopolitismului şi universalismului. Chiar la începutul cărţii sale, Ben Sirah se ridică împotriva ideologiei laice a elenismului: „Toată înţelepciunea este de la Domnul!” strigă el (1: 1), fapt care îi permite să identifice înţelepciunea (preexistentă în Dumnezeu) cu Tora. Lauda înţelepciunii, marele imn din cap. 24, constituie piscul cărţii. Înţelepciunea îşi proclamă atât poziţia sa exaltată („Eu am ieşit din gura Celui Preaînalt…”), cât şi pogorârea sa în Ierusalim („Aşa în Sion m-am întărit şi… în Ierusalim este puterea mea”: 24: 11).

---

987 Vezi referinţele bibliografice la M. Hengel, op. cit.. II, pp. 77, n. 52.

988 Cf.M. Hengel, I,p. 124.

Împotriva părerii susţinute de către „cosmopoliţi”, reprezentanţi ai „Luminilor”, Ben Sirah îl zugrăveşte pe maestrul de înţelepciune, învăţatul ideal, ca un cărturar adâncit în studiul Scripturilor: „el îşi consacră sufletul şi cugetul său Legii Celui Preaînalt. El scrutează înţelepciunea celor drepţi, şi răgazurile vremii sale le închină prorociilor. Înţelesul ascuns al pildelor îl va căuta şi tainele proverbelor va pătrunde” etc. (39: 1 sq.). Căci „toată înţelepciunea este în frica Domnului şi în toată înţelepciunea este împlinirea Legii” (19: 18). În literatura sapienţială, în special în *Proverbe* şi în unii *Psalmi*, adevăratul „drept” era înţeleptul care recunoaşte originea divină a ordinii cosmice şi a vieţii morale. *Înţelepciunea era deci accesibila oamenilor independent de religia lor*. Dar Ben Sirah respinge această interpretare „universalistă”; el identifică înţelepciunea cu pietatea şi cultul. Tora „nu este alta decât Legea poruncită de Moise (24-23)[989]. Cu alte cuvinte, *înţelepciunea este darul făcut de Dumnezeu numai lui Israel*. Căci Dumnezeu a dat fiecărui neam câte un rege, „dar Israel este partea Domnului” (17: 14).

În teologie, Ben Sirah se întoarce pe poziţii tradiţionale. El critică opinia că Dumnezeu este indiferent faţă de destinul oamenilor: altfel spus, el respinge atât *Koheleth*-ul, cât şi filosofia grecească la modă în mediile cosmopolite din Ierusalim. El se străduieşte, mai ales, să justifice doctrina răsplăţii divine: proslăveşte perfecţiunea operei divine (39:21,42; 20,29-32); aminteşte că cei credincioşi au o altă soartă decât nelegiuiţii, „dintru început pentru cei buni cele bune s-au clădit, iar pentru cei răi, cele rele” (39: 30). După ce a „cugetat” îndelung, el încheie: „lucrările Domnului sunt bune toate” (39: 39). În

---

989 în „lauda strămoşilor" (44: 1-49: 16), Ben Sirah exaltă marile figuri ale istoriei biblice: Enoch, Noe, Avraam. Isaac şi Iacov, Moise etc. Text singular, fără asemănare în literatura sapienţială. (M. Hengel îl apropie de glorificarea eroilor în literatura elenistică, de viris illustribus; op. cit., I, p. 136). Dar autorul îşi pierde suflul, şi „elogiur devine didactic şi

cele din urmă, „Domnul singur va fi numit drept” (18:2).

Această temerară reinstaurare a teodiceei tradiţionale este însoţită de o acerbă critică a „adversarilor înţelepciunii”, identificaţi cu apostaţii şi „libertinii” elenofili. Ben Sirah se roagă pentru eliberarea lui Israel de sub jugul „neamurilor celor străine”: „Trezeşte mânia ta, revarsă furia ta, pierde-l pe vrăjmaş, răpune-l pe potrivnic… Cei ce asupresc poporul tău să fie meniţi pieirii!” (36: 8,11).

Şi totuşi, în celebrul capitol 24, înţelepciunea aminteşte că: „Am străbătut de jur-împrejur bolta cerurilor, şi în fundul adâncurilor am umblat. În valurile mării, şi în tot pământul, şi în tot poporul şi neamul sunt stăpână” (24: 5). Altfel spus, înţelepciunea este prezentată ca o „putere care stăpâneşte lumea întreagă, natura şi omenirea (nu numai pe evrei)” 25. Dar Ben Sirah va fi obligat să micşoreze şi în cele din urmă să uite dimensiunea universalistă a înţelepciunii. În luptă cu elenismul şi *Sophia*, „o înţelepciune putea să se impună în iudaism numai apropiindu-se de acel factor care juca un rol hotărâtor în această luptă: Legea… Importanţa lui hokm*ă pen*tru formarea religiei evreieşti în această luptă împotriva elenismului şi a Soph*iei sal*e nu trebuie subestimată”.[990]

202. Primele Apocalipse: Daniel şi întâiul Enoch

Confruntarea cu elenismul a atins stadiul suprem sub domnia lui Antiochus IV Epiphanes (175-164). De câtva timp, deja, opoziţia dintre cele două partide – al tobiazilor şi al oniazilor – ameninţa să ia o formă violentă. Filoelenii cereau o reformă radicală, cu menirea de a transforma iudaismul biblic într-o religie de tip „modern”, asemănătoare cu alte creaţii sincretiste contemporane. În – 167, profitând de o încercare de revoltă nereuşită din partea oniazilor, adversarii lor l-au sfătuit pe Antiochus să

990 J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. p. 127; cf. M. Hengel, I, p. 162.

abroge Tora printr-un decret regal[991]. Templul din Ierusalim a fost transformat într-un sanctuar sincretist al lui Zeus Olympus, identificat cu Baal fenician. Decretul interzicea sub pedeapsa cu moartea respectarea Sabbatului şi a sărbătorilor, practica circumciziei şi posedarea de cărţi biblice. Peste tot în cuprinsul Palestinei li s-au ridicat altare zeilor păgâni şi locuitorii au fost obligaţi să le aducă sacrificii.

De la cucerirea Canaanului, mai ales în timpul monarhiei, israeliţii cunoscuseră tentaţia şi pericolul sincretismului religios (cf. 113 sq.). Dar agresiunea lui Antiochus Epiphanes era mult mai gravă. Este adevărat că intenţia lui Antiochus nu era de a substitui pe Zeus Olympus lui Iahve, ci de a da un nume unui zeu care, pentru păgâni, era esenţialmente anonim28. De altfel, numeroşi autori greci şi romani îl apropiaseră pe Iahve de Zeus[992].0 asemenea comparaţie, adevărat sacrilegiu pentru tradiţionalişti, putea fi acceptată de o bună parte din *intellighentsia* filoelenă, fascinată de grandioasă viziune religioasă şi filosofică a stoicismului. Dar o asemenea interpretare filosofică scăpa înţelegerii majorităţii israeliţilor: ei nu vedeau în Zeus decât unul din mulţii zei revelaţi de către păgâni. În plus, după cum recunoaşte mai târziu istoricul Flavius Josephus (*Ani. Jud., 12,*320 şi 253), Antiochus era vinovat de numeroase sacrilegii (în primul rând, caracterul politeist al cultului implantat la Ierusalim), de jaf, de intoleranţă şi, mai ales, de persecutarea evreilor[993].

Un preot, Mattathia, aparţinând familiei Hasmoneilor, a dat semnalul revoltei armate. El a fost, de la început, susţinut de un grup de zeloţi, „evlavioşii”

---

991 După E. Bickcrmann, extremiştii elenofili din Ierusalim sunt cei care l-au împins pe Antiochus la violenţa exacerbată a represiunii; cf. Der Gott der Makkabäer, pp. 120 sq., şi passim. Autorii edictului de persecuţie erau înşişi tobiazii; cf.M. Hengel, I.p. 289.

992 Cf. M. Hengel, op. cit., I, pp. 261 sq.; M. Simon, „Jupiter-Yahve", pp. 49 sq.

993 Cf. M. Simon, p. 51.

(*hassidim*). După moartea lui *Mattathia*, unul dintre fiii săi, Iuda Maccabeul, a luat conducerea războiului. În – 164, el a ocupat Templul şi a restaurat cultul. Această victorie de ordin religios a fost considerată satisfăcătoare de către *hassidim*. Dar Maccabeii au continuat lupta pentru libertatea politică, pe care au reuşit să o obţină în – 128. Pentru prima oară după mai multe secole, evreii aveau iarăşi regi proprii, din familia Hasmoneilor[994]. Domnia lor a fost dezastruoasă şi, în – 63, populaţia a acceptat cu uşurare suzeranitatea romană.

Secolul scurs între agresiunea lui Antiochus Epiphanes şi transformarea Palestinei în provincie romană de către Pompei a fost hotărâtor pentru istoria şi religia poporului evreu. Pe de o parte, tentativa de păgânizare prin forţă a provocat un traumatism pe care evreii din Palestina nu au reuşit să îl uite: ei nu mai puteau să creadă în nevinovăţia păgânilor şi o prăpastie îi desparte de aici înainte de cultura elenistică[995]. Pe de altă parte, victoria militară a Maccabeilor a avut drept urmare o surprinzătoare creştere a influenţei politice a regatului iudeu. În plus, figura charismatică a lui Iuda Maccabeul a încurajat apoi alte insurecţii armate, de astă dată împotriva romanilor. Dar revolta din 66-70 s-a terminat prin distrugerea celui de al doilea Templu şi a Ierusalimului de către legiunile lui Titus. De asemenea, insurecţia condusă de Bar Kochba din 132-135 a fost sălbatic înăbuşită de Hadrian.

Pentru scopul lucrării de faţă, ceea ce trebuie să ne reţină sunt mai ales creaţiile religioase ale epocii. Cum era de aşteptat, evenimentele istorice contemporane sunt transfigurate, încărcate de mesaje cifrate, integrate într-o

---

994 Persecuţia si războiul Maccabeilor sunt analizate de către E. Bickermann, op. cit.; V. Tcherikover, Hellenistic Civilization and the Jews, pp. 175-234; S. K. Eddy, The King is dead, pp. 213-256. Vezi şi M. Hengel, I, pp. 277 sq.

995 Dar tendinţele sincretiste continuă să se dezvolte în Samaria, în Transiordania şi mai ales în diaspora grecofonă; cf. M. Hengel, I,p. 308.

viziune specifică a istoriei universale. În mediile de oameni „pioşi” (*hassidim*) îşi fac apariţia primele scrieri apocaliptice, *Daniel* şi cea mai veche secţiune a cărţii lui *Enoch*. „Pioşii” constituiau o comunitate închisă; ei insistau pe respectarea absolută a Legii şi pe necesitatea urgentă a pocăinţei. Importanţa considerabilă acordată căinţei era urmarea imediată a unei concepţii apocaliptice a istoriei. Într-adevăr, spaima de istorie atinsese proporţii necunoscute până atunci. Prin urmare, proroceau *Daniel* şi *Enoch I*, lumea se apropie de sfârşitul ei: „pioşii” trebuie să se pregătească pentru judecata iminentă a lui Dumnezeu.

În forma sa actuală, cartea lui Daniel a fost terminată către – 164. Autorul descrie evenimente recente sau contemporane sub formă de profeţii rostite cu mai multe secole înainte. Acest procedeu (*vaticinia ex eventu*) este caracteristic literaturilor apocaliptice[996]: el întăreşte credinţa în profeţii şi, prin urmare, îi ajută pe credincioşi să suporte încercările clipei prezente. Astfel, cartea lui *Daniel* înfăţişează un vis al lui Nabucodonosor 605-562). Regele văzuse o statuie: capul ei era din aur, pieptul şi braţele din argint, pântecele şi coapsele din bronz, picioarele îi erau din fier şi din lut ars. Deodată o piatră s-a desprins şi a lovit statuia: „atunci s-au sfărâmat, în acelaşi timp, fierul, lutul, bronzul, argintul şi aurul şi au ajuns ca pleava de pe arie vara, şi vântul le-a luat cu sine fără să lase vreo urmă” (2: 32-36). Daniel interpretează astfel visul: capul de aur este Nabucodonosor; după el se va înălţa un alt regat, inferior, şi apoi un al treilea regat de bronz, care se va întinde peste întreg pământul. Al patrulea regat, „care va fi tare ca fierul”, le va zdrobi pe celelalte, dar va sfârşi prin a fi nimicit. Atunci, „Dumnezeul Cerului va ridica un regat care nu va fi niciodată nimicit şi domnia de la acesta nu va trece la alt popor” (2:44). Regatele succesive, al asirienilor (i.e. Regatul neobabilonian), al mezilor şi al perşilor, şi în cele din urmă

996 Cf. „Oracolul Olanilui" egiptean, Oracolele lui Histaspe şi ale Sibilei etc.

cel al lui Alexandru, indică un proces accelerat de decădere. Dar mai cu seamă în vremea celui de al patrulea (adică cel al lui Antiochus Epiphanes) existenţa seminţiei lui Israel va fi grav ameninţată. Totuşi, arată Daniel, sfârşitul acestei lumi decăzute este aproape, şi Dumnezeu va clădi după aceasta regatul etern. În plus, Daniel povesteşte unul din propriile sale vise, în care a văzut patru fiare uriaşe ieşind din mare. Fiarele reprezintă cele patru regate sortite să piară; apoi, domnia peste toate împărăţiile va fi dată „poporului sfinţilor Celui Preaînalt" (7: 27).

Pe scurt, amintindu-le evenimentele măreţe ale trecutului, anume şirul de catastrofe care nimiciseră imperiile militare, autorul lui *Daniel* urmărea un ţel precis: să-i încurajeze şi să-i întărească pe coreligionarii săi. Dar succesiunea dramatică a celor patru regate exprimă, în acelaşi timp, *o concepţie unitară asupra istoriei universale*. Este adevărat că imageria mitologică trădează o origine orientală. Tema celor patru regate succesive, simbolizate prin cele patru metale, se întâlneşte la Hesiod şi în Iran. Cât priveşte cele patru fiare, există numeroase precedente: babiloniene, iraniene, feniciene[997]. Tot astfel, „marele eon" despre care vorbeşte *Enoch I* (16:1) poate fi comparat cu doctrină, Anului cel Mare" 35. Totuşi, *Daniel* şi *Apocalipsele* evreieşti înfăţişează un element necunoscut în celelalte tradiţii: evenimentele care constituie istoria universală nu mai oglindesc ritmul etern al ciclului cosmic şi nu mai depind de astre; *ele se desfăşoară potrivit planului lui Dumnezeu36.* În acest plan prestabilit, Israel joacă rolul central; istoria se grăbeşte către sfârşitul ei, adică triumful definitiv al lui Israel e iminent. Acest triumf nu va fi doar de ordin politic; în fond, desăvârşirea istoriei înseamnă mântuirea lui Israel, mântuire hotărâtă dintotdeauna de Dumnezeu şi înscrisă în planul Istoriei, în pofida păcatelor poporului său.

---

997 Cf. W. Baumgartner, „Danielforschung", pp. 214-222; A. Bentzen, Daniel, pp. 57-67; A. Lacoque, Le livre de Daniel, pp. 49 sq.

203. Unica speranţă: Sfârşitul Lumii

La fel ca în alte tradiţii, Sfârşitul Lumii este, în apocalipsele evreieşti, vestit prin numeroase cataclisme şi fenomene cosmice aberante: soarele va străluci în timpul nopţii şi luna în timpul zilei, în fântâni va curge sânge, stelele vor devia de pe orbitele lor, din arbori va picura sânge, din măruntaiele pământului vor ţâşni flăcări, pietrele vor începe să strige etc. (*LV Ezdra*, 5: 4-12). Anul se va scurta, oamenii se vor omorî între ei, va fi secetă şi foamete etc.37 Şi, la fel ca în tradiţia iraniană, la sfârşitul lumii va avea loc judecată universală, deci şi reînvierea morţilor.

Cartea lui Isaia (26: 19) făcuse deja aluzie la înviere („morţii tăi vor trăi, trupurile lor vor învia"), dar acest pasaj nu poate fi datat. Prima referinţă incontestabilă se găseşte în *Daniel*, 12: 13: „tu te vei scula ca să primeşti moştenirea ta, la sfârşitul veacurilor" 38. E vorba foarte probabil de o influenţă iraniană; dar trebuie ţinut cont şi de concepţiile paleoorientale privind zeii vegetaţiei (cf. 118). Doctrina învierii va fi asiduu proclamată în literatura apocaliptică (*LV Ezdra*; *I Enoch*, 51: 1-3; 61: 5; 62: 14 sq. *Apocalipsul siriac al lui Baruh*) şi de către farisei. În timpul propovăduirii lui Iisus ea era universal acceptată, cu excepţia saducheilor.

Cât priveşte Judecata de Apoi, *Daniel* (7: 9-14) o arată desfăşurându-se în prezenţa „Celui Vechi de zile", „îmbrăcămintea lui era albă ca zăpada", stând pe un tron de flăcări: „judecata a început şi cărţile erau deschise". În visul său extatic, Enoch îl văzuse şi el pe Dumnezeu aşezat pe tron şi „cărţile pecetluite" şi asistase la judecata îngerilor căzuţi şi a apostaţilor, meniţi să fie aruncaţi într-un hău de jar (90: 20 sq. Charles, *Apocrypha*, I, pp. 259-260). Imaginea „Celui Preaînalt", pe „tronul Judecăţii", reapare în *IV Ezdra*: păcătoşii sunt sortiţi „cuptorului Gheenei", şi cei drepţi sunt răsplătiţi în „Raiul desfătărilor" (7: 33-37; Charles, II, p. 583). În urma Judecăţii, răul va fi şters pentru totdeauna, putreziciunea

va fi înlăturată şi pretutindeni va învinge adevărul (/V *Ezdra*, 6: 26-28; Charles, II, pp. 576-577). Concepţia despre judecata eshatologică prin foc este foarte probabil de origine iraniană (cf. 104).

Într-o aceeaşi viziune a Celui Vechi de zile şi a Judecăţii, Daniel asistă la coborârea din cer a unei fiinţe „ca Fiul Omului": El a fost dus în faţa Celui Vechi de zile şi i s-a dat „stăpânirea, slava şi împărăţia" (7: 13-14). Prin expresia „Fiul Omului" (*Le*. „Omul"), *Daniel* simbolizează poporul lui Israel în momentul suprem al triumfului eshatologic. Expresia va avea un mare succes în secolul I î.Hr. Este, de altfel, titlul pe care şi-l va da Iisus. Este vorba de o figură mitologică destul de familiară lumii elenistice, aceea a lui Anthropos sau a Omului Primordial. Mitul este de origine indo-iraniană (cf. Puruşa, Gayõmart), dar precedentele imediate ale „Fiului Omului" („Omul") sunt de căutat în sincretismul religios irano „caldean" (cf. 216). Ideea Omului Primordial investit cu o misiune eshatologică nu este biblică. Abia în iudaismul târziu se va vorbi despre un Adam preexistent Creaţiei39.

37 Cf. *Le mythe de l'élernel retour*, pp. 148 sq. P. Volz, *Eschatologie*, pp. 150 sq. Aceste clişee, proprii literaturilor apocaliptice, derivă dintr-un *scenariu* mitico-ritual arhaic: sfârşitul lumii, urmat de o nouă Creaţie (12; cf. *Aspects du mythe*. Cap. IV-V).

38 Din acceasi epocă este / *Enoch*, 90: 33. Şi lucrarea lui lason din Cyrenc, redactată l; i puţin timp după moartea lui luda Maccabeul; cf. M. Hengel, I, p. 196.

w în fapt, iudaismul nu ştia că Fiul Omului constituia o variantă a mitului Omului Primordial. Apocaliptică evreiască exulta rolul eshatologic al Fiului Omului, dar nu face nicio aluzie la preexistenta sa; cf. S. Mowinckel, *He That Cometh*. Pp 420 sq. F. A. Borsch a pus cum trebuie în lumină mitologema orientală a Regelui, ca Fiu al Omului Primordial; cf *The Son of Man* în *Myth and History*, pp. 89 sq.

Concepţia unitară a istoriei universale permitea deci să se descifreze semnificaţia eshatologică a epocii contemporane. Contrar vechilor cosmologii, care explicau decăderea progresivă şi ineluctabilă a lumii printr-o teorie de tip ciclic (pentru care expresia cea mai riguroasă era doctrina indiană a celor patru *yuga*), hasidicii îl proclamau pe Iahve drept singurul Stăpân al Istoriei. În cartea lui *Daniel* şi în *I Enoch*, Dumnezeu rămâne figura centrală: răul nu este clar personificat într-un Vrăjmaş al lui Iahve. Răul este zămislit de nesupunerea oamenilor (/ *Enoch*, 98: 4 sq.) şi de revolta îngerilor căzuţi.

Dar decorul se modifică în chip sensibil în literatura apocaliptică. Lumea şi Istoria sunt considerate acum ca fiind dominate de forţele Răului, adică de Puterile demonice stăpânite de Satan. Primele menţionări ale lui Satan (*Iov*, 1: 6 sq. 2:1 sq. *Zaharia*, 3: 1 sq.) îl prezentau ca aparţinând curţii cereşti a lui Iahve. El era „Vrăjmaşul" deoarece era personajul ceresc ostil omului (cf. 115). Acum, *Satan încărnează principiul Răului*: *el devine Vrăjmaşul lui Dumnezeu.* În plus, o nouă idee se precizează: aceea a celor două vârste (sau două împărăţii): „împărăţia de aici" şi „împărăţia cealaltă". Într-adevăr, găsim scris: „Cel Preaînalt n-a făurit o singură vârstă, ci două" (IV *Ezdra*, 7: 50)[998]. În vârsta aceasta „împărăţia lui Satan" e sortită să triumfe. Sfântul Pavel îl desemnă pe Satan că pe „dumnezeul lumii acesteia" (*II Corinteni*, 4: 4). Puterea lui va atinge culmea în preajma erei lui Mesia, când se vor înmulţi catastrofele şi fenomenele neobişnuite arătate pe scurt mai sus (p. 388). Dar în bătălia eshatologică, Iahve îl va învinge pe Satan, va nimici sau va potoli toţi demonii, va înlătura răul şi va clădi apoi împărăţia sa, dând lumii viaţa, bucuria şi pacea eterne[999].

---

998 în aceeaşi carte regăsim ideea arhaică a decăderii inevitabile a lumii: „Creaţia c de pe acum îmbătrânită; ea a trecut de puterea tinereţii" (/V Ezdra, 4: 10).

999 Data eschatonului poate fi calculată de către „cei înţelepţi"; vezi, inter alia, Daniel. 9: 22 sq.; /. Enoch. 10: 12; «9; 90: 17; II Ezdra ,4. 5,14: 11 etc. Cf. W. Bousscl, Religions des Judentums, edilia a 2-a, pp.

Unele texte vorbesc despre o întoarcere în Paradis şi, pornind de aici, despre abolirea morţii (*IV Ezdra*, 8: 52-54). Totuşi, în ciuda perfecţiunii şi perenităţii sale, această lume nou-ereată *rămâne o lume fizică*.

Figura lui Satan s-a conturat probabil sub influenţa dualismului iranian[1000]. E vorba, în orice caz, de un dualism atenuat, căci Satan nu coexistă de la începuturi cu Dumnezeu şi nu este veşnic. Pe de altă parte, trebuie ţinut seama de o tradiţie mai veche, care concepea pe Iahve ca totalitate absolută a realului (*i.e.* Ca o *coincidentia oppositorum*), în care coexistau toate contrariile, deci şi „răul" (cf. 59). Amintim celebrul caz al lui Saul: „Duhul lui Iahve s-a depărtat de la Saul şi *un duh rău*, *venind de la Iahve*, îl înfricoşa" (*I Samuel*, 16:14). Ca şi în alte religii, „dualismul" se precizează în urma unei crize spirituale, care pune sub semnul întrebării atât limbajul, cât şi postulatele teologice tradiţionale, şi care duce, între altele, la o personificare a aspectelor negative ale vieţii, ale realului şi ale divinităţii. Ceea ce a fost conceput până acum ca *un moment în procesul universal* (întemeiat pe alternanţa contrariilor: zilnoapte; viaţă/moarte; bine/rau etc.) este de acum înainte izolat, personificat şi investit cu o funcţiune specifică şi exclusivă, anume aceea a Răului (cf. 195). Probabil că Satan este atât produsul unei „sciziuni" a imaginii arhaice a lui Iahve (urmare a reflecţiei privind misterul divinităţii), cât şi al influenţei doctrinelor dualiste iraniene. Oricum, figura lui Satan, ca încărnare a Răului, va juca un rol considerabil în formarea şi în istoria creştinismului, înainte de a deveni personajul faimos, cu nenumărate metamorfoze, din literaturile europene ale secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea.

Cât priveşte *eschatonul* şi noua Creaţie, literatura apocaliptică nu prezintă o concepţie unitară. Cei ce au redactat cărţile apocalipselor prezintă cu toţii calamităţile

---

283 sq.; P. Volz. Eschatologie. ediţia a 2-a, pp. 141 sq.

1000 Textele de la Qumran vorbesc despre două spirite create de Dumnezeu, unul bun şi unul rău (cf. § 223), doctrină care reaminteşte zurvanismul (§ 213).

şi nenorocirile vremii de faţă ca „dureri ale naşterii” sau „dureri mesianice”, căci ele preced şi vestesc venirea lui Mesia. Ca şi la Isaia şi la profeţii postexilici, Mesia este văzut întotdeauna că o fiinţă umană; anume, el este Regele Poporului lui Dumnezeu[1001]. Să amintim doar un singur exemplu: *Psalmii lui Solomon* (lucrare redactată în secolul I î.Hr.) conţine o rugăciune al cărei scop e de a grăbi venirea lui Mesia, fiul lui David, pentru ca să-i zdrobească pe „stăpânitorii nedrepţi şi să cureţe de păgâni Ierusalimul” (17: 22-24). „El este un rege drept... şi sub domnia lui nu va exista nedreptate, căci toţi vor fi sfinţi şi regele lor va fi Mesia” (17: 26 sq., 29,30).

Pentru unii, împărăţia lui Mesia aparţine chiar eonului de faţă; ea constituie, întrucâtva, o domnie interimară, anume *millenium*[1002]. Această împărăţie mesianică este destinată să dureze 400, 500 sau 1000 de ani. Ea va fi urmată de Judecată Universală şi Sfârşitul Lumii. Mesia însuşi va pieri şi totul se va reîntoarce în „liniştea” primordială, adică în Haos. „Dar la capătul a şapte zile, eonul, care doarme acum, se va trezi” (*IV Ezdra*, 7: 28 sq. Charles, II, p. 582); altfel spus, va avea loc Noua Creaţie, învierea şi fericirea veşnică[1003].

Mai multe texte îl aşază pe Mesia printre fiinţele eterne, alături de Enoch, Ilie şi de alte personaje care au fost ridicate la Cer de către Dumnezeu. După unele izvoare rabinice, îndată după naşterea sa, Mesia a fost ascuns în Rai sau, împreună cu Die, în Cei[1004]. *Testamentul celor doisprezece patriarhi* şi textele de la Qumran menţionează doi Mesia, un preot şi un rege, Mesia sacerdotal având întâietate. *Testamentul lui Levi* precizează că sub

---

1001 Cf. S. Mowinckcl, He That Cometh, pp. 280 sq., cu o bogată bibliografic.

1002 Ideea va fi elaborată de filosofia rabinică; cf. şi C. F. Moorc, Judaism, II, pp. 375 sq.

1003 Sanhedrin, 99 a, în care sunt citate diverse opinii rabinice; cf. şi C. F. Moore, Judaism, II, pp. 375 sq.

1004 H. L. Strack şi P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament und Talmud und Midrasch, II, p. 340.

sacerdoţiul său „orice păcat va fi înlăturat… şi el însuşi va deschide porţile Raiului… şi le va da sfinţilor să mănânce din Arborele Vieţii” (18:9-12). Într-un cuvânt, Mesia sacerdotal va desfiinţa urmările păcatului originar.[1005]

Adăugăm că propovăduirea lui Iisus şi avântul creştinismului sunt strâns legate de fermentul spiritual caracteristic nădejdilor mesianice şi speculaţiilor eshatologice evreieşti dintre revolta Maccabeilor şi distrugerea celui de-al doilea Templu (cf. 224).

204. Reacţia fariseilor: exaltarea Torei în iudaism, ca şi în alte tradiţii, viziunile apocaliptice acţionau ca o apărare faţă de teroarea istoriei. Cei avertizaţi descifrau în catastrofele contemporane o prezicere reconfortantă. Cu cât situaţia poporului evreu se agrava, cu atât sporea convingerea că eonul de faţă se apropie de sfârşit. Pe scurt, agravarea spaimei anunţa iminenţa salvării. De acum încolo, valorizarea religioasă a suferinţelor provocate de evenimentele istorice va fi reiterată de multe ori, şi nu numai de către evrei şi creştini.

Nu este vorba de o evaziune de sub apăsarea istoriei, nici de un optimism hrănit cu fantasme. Literatura apocaliptică constituia o ştiinţă sacră, de esenţă şi de origine divină. După cum scrie autorul lui *Daniel* (2: 20-22), Dumnezeu „dă înţelepciunea înţelepţilor”. „El dezvăluie cele mai adânci şi mai ascunse lucruri, cunoaşte ce se petrece în întuneric”. Enoch, personaj legendar, imagine exemplară a înţeleptului şi a profetului epocii

---

1005 Ringgren, La religion d'Israël, p. 350; S. MowinckeI, op. cit., p. 382. Speculaţiile în jurul vârstei mesianice au continuat în cercurile rabinice din primele secole ale erei noastre. Aceleaşi motive revin cu asiduitate: distrugerea păgânilor, triumful evreilor, bucuriile cu care Dumnezeu îşi răsplăteşte credincioşii etc. Unele texte adaugă că, în ziua aceea, toate popoarele se vor converti la credinţa în unicul Dumnezeu, Iahve (Moore, II, p. 371). Dar convingerea, scumpă tuturor autorilor Apocalipselor, că data eschatonului poate fi calculată, este părăsită. Mesia va sosi în ceasul ales de Dumnezeu. Până atunci, credincioşii trebuie să practice penitenţă, să se pocăiască şi să se supună Legii (ibid., II, pp. 350 sq.).

primordiale[1006], devine acum foarte popular: el prevestise judecarea iminentă a oamenilor dinaintea Potopului şi a îngerilor căzuţi. În clipa de faţă, el proclamă o nouă revelaţie şi cere căinţă, deoarece se apropie Judecata a doua. Ca şi Daniel, Enoch primeşte ştiinţa sacră în visele şi viziunile sale (/*Enoch*, 13: 8; 14: 1; 83: 1 sq. 93: 1 sq.). Misterele cereşti îi sunt arătate de către îngeri, întreprinde călătorii extatice la Cer (cap. 12-36), în care Dumnezeu îl lasă să vadă tăbliţele pe care este înscrisă istoria universală, de la început şi până la sfârşit.

În dimineaţa Timpurilor, Dumnezeu dezvăluise ştiinţa secretă unor oameni renumiţi prin evlavia lor şi prin facultăţile lor vizionare. Această învăţătură era ezoterică, „pecetluită"; altfel spus, inaccesibilă profanilor. Ea a fost apoi transmisă câtorva fiinţe de excepţie. Dar întrucât epoca primordială corespunde cu sfârşitul timpului (*eschaton*), ştiinţa sacră este din nou revelată şi tot unui grup restrâns de iniţiaţi. În / *Enoch* (1:6), Fiul Omului este înfăţişat ca iniţiatul prin excelenţă, „stăpânul tuturor tainelor". Când se va înscăuna pe tron, „toate secretele înţelepciunii vor ţâşni din gura sa" (*ibid.*, 51:3). Calităţile lui sunt înţelepciunea şi priceperea[1007]. Adăugăm că tema „ştiinţei (salvifice) ascunse" este foarte populară în epoca elenistică (209) şi constituie temeiul tuturor şcolilor gnostice (229)[1008].

Autorii de *Apocalipse* au dezvoltat pe larg această concepţie despre înţelepciunea ascunsă în Cer şi inabordabilă oamenilor51. Viziunile şi experienţele extatice jucau un rol capital în literatura apocaliptică (ca, de altfel, peste tot în lumea elenistică). Viziunile şi

---

1006 Potrivit tradiţiei, Enoch era unul din Patriarhii de dinainte de Potop, „el era întru Dumnezeu, apoi nu s-a mai aflat, căci Dumnezeu 1-a luat la El" (Geneza, 5: 24). în cele ce urmează, datorăm mult analizelor lui M. Hengel, op. cit., pp. 204 sq.

1007 Vezi alte exemple la S. Mowinckel, op. cit., pp. 375 sq., 385 sq.

1008 în India, doctrina gnosei secrete, comunicată în chip iniţiatic, este atestată din epoca Upanişadelor, dar va fi dezvoltată mai ales în literatura tantrică (cf. partea a IlI-a).

extazurile confirmau autenticitatea adevăratului „profet şi înţelept”. În plus, experienţele extatice îmbogăţeau progresiv corpusul ştiinţei revelate. Cartea lui *Daniel* descoperea doar istoria universală, în vreme ce textele care se reclamau de la „tradiţia lui Enoch” cuprind întreaga lume, vizibilă şi invizibilă: geografia pământească şi cerească, astronomia şi astrologia, meteorologia şi medicină. În cazul „tradiţiei lui Enoch”, misterele cosmologice revelau şi exaltau, în acelaşi tip, lucrarea lui Dumnezeu. După cum observă M. Hengel (I, p. 208), maeştrii înţelepciunii *hassidim* erau mai puternic angajaţi decât Ben Sirah în controversa cu elenismul. Căci, în fond, prin intermediul „revelaţiilor apocaliptice”, ei posedau o ştiinţă superioară aceleia a grecilor, într-adevăr, ştiinţa lor îngloba Cosmosul, Istoria şi lumea celestă, şi, în plus, destinul omului în momentul *eschatonului*, cunoaştere inaccesibilă raţiunii. Această concepţie despre o ştiinţă ezoterică, totală şi salviñcă, susceptibilă de a fi câştigată prin viziuni extatice sau de a fi transmisă printr-o iniţiere, este atestată şi în alte tradiţii religioase şi va fi împărtăşită de creştinismul antic.

Niciun alt curent de gândire evreiască n-a împrumutat atâtea idei elenistico-orientale ca apocaliptică. În pofida acestui fapt, temeiul apocalipticii rămâne tot concepţia vechi-testamentară a istoriei mântuirii[1009]. Avem de-a face cu un fenomen spiritual foarte important, anume *creativitatea religioasă suscitată de sincretism.* Într-adevăr, hasizii, autorii primelor *Apocalipse*, au primit şi asimilat idei derivate din mai multe sisteme sincretiste; dar aceste idei au îmbogăţit iudaismul şi au susţinut speranţa poporului evreu într-o perioadă excesiv de dificilă. De altfel, un proces analog se lasă descifrat în alte curente religioase. Sub conducerea „Maestrului Dreptăţii”, grupul hasid al „esenienilor” s-a despărţit de restul comunităţii şi a hotărât să trăiască în deşert o viaţă monastică (223); or, cel mai apropiat analog al organizării cenobitice a esenienilor este conventiculul închis, de tip

1009 M. Hengel, I,p. 251.

grecesc. Chiar fariseii, al doilea grup derivând din *hassidim*, au integrat numeroase idei elenistice în doctrina Legii, dezvoltată de el[1010].

În cele din urmă, agresiunea sacrilegă a lui Antiochus Epiphanes şi revolta victorioasă a Maccabeilor au decis orientarea şi structurile viitoare ale iudaismului. „Zelul împotriva Torei" de care erau animaţi partizanii lui Antiochus a determinat „zelul *pentru* Tora" şi a sfârşit prin a consolida ontologia Legii[1011]. Tora a fost ridicată la rang de realitate absolută şi eternă, model exemplar al Creaţiei. După R. Simon ben Laqisch (secolul al III-lea d. Hr.), existenţa lumii depinde de faptul că Israel acceptă Tora; fără aceasta, lumea s-ar reîntoarce în Haos[1012]. Fiecare din cele 248 de comandamente şi 365 de prohibiţii care constituie Tora primeşte o semnificaţie cosmică. Omul, făurit de Dumnezeu cu 248 de mădulare şi 365 de vine, oglindeşte prin însăşi structura sa atât lucrarea lui Dumnezeu (Cosmosul), cât şi Revelaţia Să (Legea)[1013]. Tora este, în calitate de realitate absolută, izvorul vieţii. După cum scrie Hillel, „acolo unde există multă Tora, există şi multă viaţă" (*Pirke Ahbot*, III, 7).

Dar exaltarea Torei a modificat radical destinul iudaismului. De la Profeţi încoace, religiozitatea ebraică era stimulată de tensiunea între tendinţele „universalistă „şi „particularistă". Cauza acestei opoziţii viguroase şi creatoare era caracterul esenţialmente paradoxal al Revelaţiei, într-adevăr, o revelare a lui Dumnezeu *în*

1010 Cf. M. Hengel, I, p. 312. Vezi ibid., schiţa credinţelor şi ideilor împrumutate de evrei de la mediul cultural orientalo-elenistic.

1011 M. Hengel, I, pp. 292 sq. Eshatologia, adică „al doilea fnict" în confruntarea cu elenismul, constituia singura forţă capabilă să limiteze omniprezenţa Torei; într-adevăr, Tora va sfârşi prin a domina atât prezentul istoric, cât şi ritmurile cosmice (ibid., p. 312).

1012 R. Eliezer B. Hyrcanus (în jur de 100 d.Hr.) a rămas vestit pentru vorbele: „Dacă n-ar fi fost Tora, Ceml şi Pământul nu ar fi existat". Text citat de M. Hengel, I, p. 172. Vezi alte izvoare în C. F. Moore, Judaism, I, pp. 266 sq., 450 sq.

1013 Două secole mai târziu, tantrismul va prezenta un sistem antropocosmic şi un ritual similar; cf. partea a lll-a.

istorie, adică *limitată la poporul evreu*, era proclamată *universal valabilă*, deşi considerată ca aparţinând *exclusiv* israeliţilor. În a doua jumătate a secolul al II-lea î.Hr., datorită dezvoltării surprinzătoare a diasporei şi, în parte, propagandei misionare, iudaismul era pe punctul de a deveni o *religie universală*. Dar reacţia împotriva actelor sacrilege ale lui Antiochus a dus la ceea ce s-a numit „statornicirea întru Tora”[1014]; or, o asemenea „fixare” împiedica dezvoltarea unei religii universale. Desigur, Legea juca rolul decisiv în apărarea identităţii naţionale, dar conştiinţa unei misiuni universale nu putea să se dezvolte nestânjenit alături de un curent naţionalist puternic şi popular. Ceea ce explică, de altfel, decizia Bisericii creştine primitive, animată de spiritul profetic evreiesc, de a trimite misionari la samaritenii atât de detestaţi de israeliţi (*Faptele*, 8: 4 sq.), şi, scurtă vreme după aceea, la neevreii din Antiohia (*Faptele*, 11: 19 sq.). „Hristologia a luat locul ontologiei Torei, ca expresie a revelaţiei libere şi salvifice a lui Dumnezeu în istorie, revelaţie care nu mai recunoştea graniţa de ordin naţional său istoric” 58. Fixitatea Torei şi triumful legalismului au pus, de asemenea, capăt nădejdilor eshatologice. „Chiar literatura apocaliptică a dispărut treptat şi a fost înlocuită de mistica evreiască” (M. Hengel, I, p. 175).

Trebuie să adăugăm, totuşi, că, în perspectiva iudaismului, abandonul misiunii universale era preţul ce trebuia plătit spre a salvgarda comunitatea israelită. La urma urmei, esenţialul era continuitatea istorică a poporului evreu. Nu era vorba doar de „naţionalism”, ci, înainte de toate, de o teologie edificată în jurul noţiunii de „popor ales”. Israel a fost ales de către Iahve; el era poporul *Său*. Prin urmare, poporul evreu constituia o realitate istorică sanctificată prin voinţa lui Dumnezeu. Alienarea naţională echivala cu o apostazie, adică cu *profanarea unei structuri etnice consacrate prin însăşi*

1014 Cf. M. Hengel, I, 312. Chiar în diaspora, primatul Torei nu era contestat, interpretarea alegorică nu anula sensul literal, al Scripturilor; Philon accepta legile şi prohibiţiile prescrise.

originea ei. Prima datorie a poporului evreu era deci de a-şi menţine intactă identitatea sa, până la sfârşitul istoriei, cu alte cuvinte, de a rămâne mereu la dispoziţia lui Dumnezeu.

Capitolul XXVI

SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ: PROMISIUNEA MÂNTUIRII

205. „Religiile de Mistere”

După cum am avut ocazia să observăm (184), *promisiunea mântuirii* constituie noutatea şi principala caracteristică a religiilor elenistice. Este vorba, desigur, în primul rând, de *mântuirea individuală*, dar şi cultele dinastice urmăreau un obiectiv asemănător[1015]. Divinităţile vestite că au cunoscut moartea şi învierea erau mai apropiate de om decât zeii poliazi. Cultul lor comporta o iniţiere mai mult sau mai puţin elaborată (catehează, rituri, învăţătură ezoterică) în urma căreia neofitul era admis în conventicul. Apartenenţa la o „societate de mistere” nu interzicea deloc iniţierea în alte confrerii secrete. Ca toate curentele spirituale din epocă, speranţa salvării s-a dezvoltat sub semnul sincretismului.

Într-adevăr, sincretismul religios este nota dominantă a epocii. Fenomen imemorial şi din plin atestat, sincretismul jucase un rol important în formarea religiilor hittită, greacă, romană, în religia lui Israel, în buddhismul Mahāyāna şi în daoism. Dar ceea ce caracterizează sincretismul din epoca elenistică şi romană este anvergură şi creativitatea sa surprinzătoare. Departe de a trăda uzură sau sterilitate, sincretismul pare să fie condiţia

1015 De exemplu, ridicarea unui zeu tradiţional la rangul de divinitate protectoare a dinastiei: Apollon pentru Seleucizi, Zeus pentru Lagizi, Atena pentru Athalizi. Divinizarea suveranilor şi cultele sincretice ale statului — de exemplu, cultul lui Serapis în Egiptul Ptolemeilor — urmăreau acelaşi scop.

oricărei creaţii religioase. Am văzut importanţa sa în iudaismul postexilic (202). Vom decela un proces asemănător în anumite creaţii ale religiozităţii iraniene (212). Creştinismul primitiv se dezvoltă, de asemenea, într-un mediu sincretist. Este adevărat că în epoca de care ne ocupăm un singur zeu, Serapis, este produsul unei concertate topiri laolaltă a două figuri divine. Dar misterele greco-orientale, speculaţiile eshatologice şi apocaliptice, cultul suveranilor – spre a cita numai câteva exemple – ilustrează importanţa şi vigoarea gândirii sincretiste.

S-ar putea spune că promisiunile privind o mântuire se străduiesc să exorcizeze prestigiile de temut ale zeiţei Tyche („Norocul”, lat. *Fortuna*). Capricioasă şi imprevizibilă, Tyche aduce în mod orb fericire sau nenorocire; ea se manifestă ca *ananke* („necesitate”) sau *heimarmene* („destin”) şi îşi arată puterea mai ales în viaţa celor mai mari, precum Alexandru[1016]. Destinul a sfârşit prin a fi asociat fatalismului astral. Existenţa indivizilor, precum şi durata oraşelor şi a statelor sunt determinate de stele. Această doctrină, şi astrologia – tehnica ce îi aplică principiile –, se dezvoltă sub impulsul observaţiilor babilonienilor privind evoluţia astrelor. Desigur, teoria corespondenţelor micro-macrocosmice era cunoscută de multă vreme în Mesopotamia (24) şi în alte locuri din lumea asiatică. Totuşi, de astă dată, omul nu se simte numai solidar cu ritmurile cosmice, ci descoperă că este *determinat* de mişcările stelelor[1017].

Această concepţie pesimistă nu ajunge să fie

1016 Cf. W. Tarn, Hellenistic Civilization, p. 340.

1017 Stoicii s-au străduit să corecteze amoralismul astrologie: ei interpretau Destinul ca o Providenţă care ţine seama de morală; într-adevăr, Providenţa este aceea care a făurit stelele. Pe de altă parte, trebuie semnalat că, în urma calculelor astronomice efectuate de babilonieni, istoria lumii era de acum înainte împărţită în perioade şi crize dominate de către planete. Această nouă viziune cosmico-istorică inspiră anumite speculaţii eshatologice (de exemplu, apocaliptica hebree, § 202; Vârsta de Aur instaurată de Augustus la sfârşitul războaielor civile etc.).

discreditată decât de convingerea că anumite fiinţe divine sunt independente faţă de Destin, că îi sunt chiar superioare. Bel este proclamat Stăpânitorul Norocului, *Fortuna rector.* În Misterele lui Isis, zeiţa îl asigură pe iniţiat că îi poate prelungi viaţa peste termenul fixat de către Destin. În *Laudele lui Isis* şi *Osiris*, zeiţa proclamă: „Am cucerit Destinul şi Destinul mi se supune". În plus, Tyche (sau Fortuna) devine un atribut al lui Isis[1018]. Numeroase texte misteriosofice şi hermetiste dau asigurarea că cei iniţiaţi nu mai sunt limitaţi de Destin5.

Spre deosebire de iniţierea în Misterele de la Eleusis, care avea loc exclusiv în *telesterion* şi la o dată precisă (cf. 97), iniţierile în celelalte religii ale mântuirii se puteau petrece în orice loc şi în orice timp. Toate aceste culte iniţiatice se proclamau de o vechime imemorială, chiar dacă structurarea lor nu era mai veche, în unele cazuri, nici măcar de un secol. Este vorba, desigur, de un clişeu specific unui anumit *Zeitgeist* al epocii elenistice şi romane; dar după cum vom vedea, religiile mântuirii reactualizează unele elemente religioase arhaice. Cu excepţia dionysismului, toate misterele sunt de origine orientală: frigiană (Cybele şi Attis), egipteană (Isis şi Osiris), feniciană (Adonis), iraniană (Mithra). Dar în epoca elenistică şi, mai ales, sub Imperiu, aceste culte orientale nu mai aveau un caracter etnic; structurile şi soteriologiile lor proclamau un scop universalist. Se cunoaşte esenţialul cultelor lor publice; în ceea ce priveşte ritualurile secrete, adică iniţierea propriu-zisă, suntem reduşi la câteva indicaţii sumare şi enigmatice.

Se ştie că postulantul se angaja prin jurământ să păstreze secretul cu privire la tot ce va vedea şi va auzi în cursul ceremoniilor. El află apoi istoria sacră (*hieros logos*), care îi vorbea despre mitul originii cultului. Mitul era, probabil, deja cunoscut neofitului, dar acestuia i se transmitea o nouă interpretare, ezoterică: ceea ce echivala cu revelarea adevăratului sens al dramei divine. Iniţierea

1018 Cf. A.D. Nock, Conversion. pp. 101,288-289; J. Bcrgman, „I Ovcrcomc Fate, Fate Harkcns to Mc", pp. 39 sq.

era precedată de o perioadă de post şi de mortificare a cărnii, după care novicele era purifiat prin lustraţii. În Misterele lui Mithra şi Attis, se sacrificau tauri şi berbeci pe un grătar deasupra unei gropi: sângele picura pe creştetul *mystului* din groapă. Într-un chip care n-a fost clarificat, neofitul participa ritualic la un scenariu liturgic articulat în jurul morţii şi învierii (sau renaşterii) divinităţii. Pe scurt, iniţierea realiza un fel de *imitaţio dei*. Majoritatea indicaţiilor fragmentare de care dispunem se referă la moartea şi învierea simbolică a *mystului.* În timpul iniţierii sale în Misterele lui Isis, Lucius, eroul romanului lui Apuleius, *Metamorfozele*, suferă o „moarte voluntară" şi „se apropie de regatul morţii", ca să îşi poată dobândi „ziua naşterii lui spirituale" (XI, 21,24). În Misterele Cybelei, neofitul este considerat un *moriturus*, „unul care urmează să moară"[1019]. Această moarte mistică era urmată de o nouă naştere, spirituală. În ritul frïgian, scrie Sallustiu, nou-miţiaţii „erau hrăniţi cu lapte ca şi cum ar fi fost renăscuţi" (*De diis et mundo*, 40). În textul cunoscut sub numele de *Liturghia lui Mithra*, dar care este pătruns de gnosă hermetică se poate citi: „Astăzi, renăscut prin Tine, făcut nemuritor între miriade…", său „Născut din nou spre a renaşte în această naştere creatoare a Vieţii…".[1020]

În cursul ceremoniilor, neofitul contempla sau mânuia anumite obiecte sacre şi i se explica, în acelaşi timp, simbolismul lor: era vorba, probabil, de o exegeză ezoterică ce interpreta şi justifica valoarea lor de mântuire. Într-un anumit moment al iniţierii sale *mystul* participa la un banchet ritual. În epoca de care ne ocupăm, această practică imemorială avea mai ales o semnificaţie eshatologică[1021]. În Misterele lui Mithra, pâinea şi vinul

---

1019 Firmicus Maternus, De erroreprofanarum religionum, 18. A se vedea alte exemple în M. Eliade, Naissances mystiques, p. 236.

1020 A. Dietrich, Eine Mitl.rasliturgie, p. 10, citat în Naissances Mystiques, p. 236.

1021 Vezi documentele citate de F. Cumont, Religions orientales, p. 219, n. 43, p. 256, n. 52.

confereau iniţiaţilor forţa şi înţelepciunea în această viaţă şi o nemurire glorioasă în viaţa cealaltă[1022]. Graţie iniţierii, neofitul devenea egalul zeilor. Apoteoză, zeificare, „demortalizare” (*apathanatismos*) sunt concepţii familiare tuturor misterelor[1023].

206. Dionysos mistic în epoca elenistică şi romană, zeul grec cel mai popular era Dionysos. Cultul său public a fost „purificat” şi spiritualizat, eliminând extazul (care a continuat totuşi să joace un rol în Misterele dionysiace)11. În plus, mitologia lui Dionysos era şi mai vie. Artele plastice, mai ales picturile de pe sarcofage, se inspirau din plin din episoade mitologice celebre, în primul rând copilăria lui Dionysos (naşterea miraculoasă, vânătoarea) şi răscumpărarea Ariadnei, urmată de *hieros gamos*. Mitologia, locurile de cult, monumentele evocau, după dorinţă, dubla natură a lui Dionysos, născut din Zeus şi dintr-o muritoare, persecutat, dar victorios, asasinat şi reînviat. La Delfi se putea vedea mormântul lui, dar învierea era figurată pe multe monumente. El reuşise să o ridice pe mama lui în rândul olympienilor, reuşise, mai ales, să o scoată pe Ariadna din Infern şi se căsătorise cu ea. Or, în epoca elenistică, figura Ariadnei simboliza sufletul omului. Cu alte cuvinte, Dionysos nu numai că elibera sufletul de moarte, dar se unea cu el într-un fel de nuntă mistică (C. Schneider, *op. cit.*, II, p. 802).

Popularitatea lui Dionysos era propagată şi de *Technites* sau artişti dionysiaci, asociaţii atestate la Atena deja către – 300. Este vorba de confrerii parareligioase[1024], dar fără caracter de mistere. În ce priveşte Misterele dionysiace *stricto sensu*, am prezentat deja esenţialul problemei (125). Amintim că în *Bacchantele*, Dionysos îşi proclamă structura misterică a cultului şi explică

1022 F. Cumont, Textes et monumentsfigurés relatifs aux Mystères de Mithra. I, pp. 320 sq.

1023 Cf. R. Reitzenstein, Die hellenistische Mysterienreligionen, pp. 29 sq.; S. Angus, The Mystery Religions and Christianity. pp. 106. sq.

1024 Cf. H. Jeanmaire, Dionysos. pp. 425 sq.

necesitatea secretului iniţiatic: „Secretul lor nu poate fi transmis celor care nu sunt bacchanţi”. „Care este folosul lor pentru cei ce le celebrează?” se întreabă Pentheu.

— „Nu îţi este îngăduit să o afli, dar sunt lucruri care merită a fi cunoscute” (r. 470-474). La urma urmei, secretul iniţiatic a fost bine păstrat. Textele legate de serviciul liturgic au dispărut aproape toate, cu excepţia câtorva imnuri orfice târzii. Documentele arheologice ale epocii elenistice şi romane sunt destul de numeroase, dar interpretarea simbolismului lor, chiar când a fost acceptată de majoritatea savanţilor, nu a izbutit să elucideze iniţierea propriu-zisă.

Nu te poţi îndoi de structura închisă, deci rituală, adică iniţiatică a thiasiilor dionysiace. O înscripţie de la Cumae (începutul secolului al V-lea) probează faptul că confreriile îşi aveau propriile cimitire în care nu erau admişi decât iniţiaţii în Misterele lui Bacchus[1025]. S-a putut arăta (împotriva opiniei unor savanţi care nu vedeau în aceasta decât un cadru potrivit banchetelor şi desfătărilor profane) că peşterile dionysiace constituiau locuri de cult. Cele mai vechi mărturii iconografice, urcând până în secolul al VI-lea, îl înfăţişează pe Dionysos culcat într-o peşteră, sau o menadă dansând în faţa măştii zeului uriaş înăuntrul unei peşteri. Or, textele fac aluzie la dansurile sacre şi la banchetele rituale din faţa peşterilor dionysiace; pe de altă parte, ele precizează că ceremoniile au loc în timpul nopţii, pentru a li se păstra secretul. Cât priveşte ritualurile iniţiatice, suntem constrânşi la ipoteze. În eseul său privind scenele figurate, Friedrich Matz, urmând, de altfel, exemplul altor savanţi, conchide că actul central al iniţierii consta în dezvelirea unui falus, ascuns într-o vânturătoare (*liknon*)[1026]. Probabil că această scenă, din belşug ilustrată, avea o importanţă rituală, dar P. Boyancé

1025 Vezi F. Cumont, Les religions orientales. p. 197, fig. 12; Lux Perpetua, p. 252. fig. 6; cf. ibid., pp. 405-406.

1026 F. Matz, Dionysiake téleté, op. 16. Cf. P. Boyancé. „Dionysiaka'\ p. 35. n. 2; M. Eliade, Histoire des croyames et des ide'es religieuses, I, p. 384 sq.

a arătat convingător că textele citează *liknon*-ul în legătură cu toate tipurile de iniţieri şi nu numai cele ale lui Dionysos.

Pe de altă parte, pe un relief de ştuc păstrat la Muzeul din Ostia (pl. XXV din F. Matz), în care Dionysos şi alte trei personaje sunt desemnate cu numele lor, coşul mistic purta indicaţia *My ster ia*. Or, coşul conţinea *crepundia* sau *signa*, adică Jucăriile mistice" (sfârleaza, rombul, arşicele şi oglinda), atestate încă din secolul al III-lea î.Hr. În papirusurile de la Gorub. Acestea sunt jucăriile cu care Titanii au reuşit să-l atragă pe copilul Dionysos-Zagreus, pe care apoi l-au masacrat şi l-au tăiat în bucăţi (cf. 125). Acest mit ne-a fost transmis numai de unii autori creştini, dar el era cunoscut de doi iniţiaţi în mistere – Plutarh şi Apuleius –, precum şi de confreria orfică din Egiptul elenistic[1027]. Dacă judecăm după monumente, arătarea falusului pare să fi făcut parte din „aceste rituri oarecum înfricoşătoare care precedau accesul către prezenţa zeului" 16. P. Boyancé consideră că „ceea ce putea să nască în *myst* credinţa, certitudinea unui sprijin divin, în stare să-i asigure în lumea de dincolo o soartă privilegiată, nu putea să fi fost contemplarea unui obiect ca acesta" (p. 45). Actul central al iniţierii era prezenţa divină făcută sensibilă prin muzică şi dans, experienţă care zămisleşte „credinţa într-o legătură intimă care se stabileşte cu zeul" 17.

Observaţii, desigur, deplin justificate, dar care nu fac să avanseze cunoaşterea noastră privind ritualul iniţiatic. În orice caz, trebuie să precizăm că arătarea falusului constituia un act religios, căci era vorba de organul generator al lui Dionysos, în acelaşi timp, *zeu* şi *fiinţa muritoare care a învins moartea*. N-avem decât să ne reamintim sacralitatea *lingam*ului lui Šiva, ca să ne dăm seama că, în anumite contexte culturale şi religioase, organul generator al unui zeu simbolizează nu numai

---

1027 P. Boyancé, „Dionysiaka'\ p. 55. Despre crepundia vezi şi R. Turcan, Les sarcophages romains à représentation dionysiaque, pp. 407 sq.

misterul creativităţii sale, ci îi determină chiar şi *prezenţa.* În lumea occidentală modernă, o asemenea experienţă religioasă este desigur inaccesibilă. Căci, spre deosebire de mistere, creştinismul a ignorat valoarea sacramentală a sexualităţii. S-ar putea face aceeaşi observaţie cu privire la prânzurile rituale dionysiace, când iniţiaţii, încununaţi de flori, se abandonau unei beţii bucuroase, considerată ca o posesie divină. E greu să sesizăm sacralitatea unei asemenea bucurii. Şi totuşi, ea anticipa beatitudinea de dincolo de mormânt, promisă iniţiaţilor de Misterele lui Dionysos[1028].

Texte târzii, reflectând eshatologia orfică, insistă asupra rolului lui Dionysos ca Rege al vremurilor celor noi. Deşi era doar un copil, Zeus l-a pus stăpânitor peste toţi zeii Universului (fr. Orf., 207). Epifania Copilului Divin anunţă noua tinereţe a Universului, palingenezia cosmică[1029]. (Copilul, ca semn de renaştere şi reînnoire, prelungeşte simbolismul religios al falusului.) Speranţele legate de triumful lui Dionysos, deci de o regenerare periodică a lumii, presupun credinţa într-o întoarcere iminentă a Vârstei de Aur. Aceasta explică popularitatea titlului de Noul Dionysos care a fost atribuit diverselor personaje (sau care şi l-au atribuit singure) în jurul erei noastre[1030].

207. Attis şi Cybele

Cultul Cybelei şi „Misterele” lui Attis ilustrează, mai bine decât alte forme religioase contemporane, diversitatea structurală a creaţiilor sincretiste. Zeiţă

1028 Cf. F. Cumont, Religions orientales, p. 203; id., Symbolisme funéraire. p. 372; id.. Lux Perpetua, pp. 255 sq.

1029p arousiile sale, anuale sau bianuale (trieteride). Pe planul duratei cosmice, acest concept se lasă uşor transpus sub forma unui ciclu de reîntoarcere, tot la scară cosmică" (H. Jeanmaire, Dionysos, pp. 413-414). Despre simbolismul dionysiac al copilului, vezi şi R. Turcan, Les sarcophages..., pp. 394 sq., 405 sq., 433 sq.

1030 H. Jeanmaire (p. 416) îi citează pe Ptolemeu XI, Antoniu triumvirul, şi, mai târziu, Traian, Hadrian, Antonius.

frigiană, introdusă la Roma în – 205-204 pentru a salva Republică, grav primejduită de armatele cartagineze (168), avea o istorie multimilenară. Piatra neagră în care era prezentă ritualic zeiţa Cybele probează vechimea cultului: piatră este unul din cele mai străvechi simboluri ale Mamei-Pământ. Şi tot o piatră, altfel spus, Marea Mamă Cybele, stă şi la originea lui Attis şi a cultului său. Conform mitului relatat de Pausanias (VII, 17:10-12), un monstru hermaţrodit, Agditis, s-a născut dintr-o piatră fecundată de Zeus[1031]. Zeii au hotărât să-l castreze şi să-l transforme în zeiţa Cybele. După altă variantă, din sângele hermaţroditului a răsărit un migdal. Mâncând o migdală, Nană[1032], fiica fluviului Sangarios, a rămas însărcinată şi a dat naştere unui copil, Attis. Ajuns mare, Attis îşi sărbătorea nunta cu fiica regelui, când Agditis, care îl iubea, a intrat în sala ospăţului nunţii. Asistenţa este cuprinsă de nebunie, regele îşi retează părţile genitale, iar Attis fuge, se mutilează sub un pin şi moare. În disperare, Agditis încearcă să-l reînvie, dar Zeus se împotriveşte acestui lucru; el dă voie numai ca trupul lui Attis să nu putrezească şi unicul semn de viaţă dintr-însul va fi faptul că părul îi va creşte mereu şi degetul mic i se va mişca[1033]. Deoarece Agditis nu este decât o epifanie a Marii Mame androgine, Attis este, în acelaşi timp, fiul, amantul şi victimă Cybelei. Zeiţa îşi regretă gelozia, se căieşte şi îşi jeleşte iubitul.

Această mitologie arhaică şi riturile sângeroase pe care le vom evoca constituie originea unei „religii a mântuirii”, care a ajuns extrem de răspândită în primele secole ale erei creştine în tot Imperiul roman. E sigur că scenariul mitico-ritual ilustra „misterul” vegetaţiei (cf. 12), sângele şi organele sexuale oferite Cybelei asigurau fertilitatea Mamei-Pământ. Dar, cu timpul, acest cult

---

1031 Acest episod aduce aminte de un mit hurrito-hittit: Kumarbi, „Tatăl zeilor", a însămânţat cu sperma sa o stâncă; cf. § 46.

1032 Nană este o altă epifanie a Mamei (deci a lui Agditis).

1033 După o altă variantă, Attis e ucis de un mistreţ; tradiţie veche deoarece Herodot (1,34 sq.) o relatează sub formă

imemorial a fost investit cu noi semnificaţii religioase; riturile lui sângeroase au devenit căi de răscumpărare. Probabil că funcţia soteriologică a cultului era cunoscută de mai multă vreme. La Pessinonte, exista o confrerie închisă, de tipul „religiilor de mistere” 24. Cu mult timp înainte de a fi introdus la Roma, cultul lui Attis şi al Cybelei s-a răspândit în Grecia, unde a suferit probabil anumite modificări. În Grecia, ca şi la Roma, repulsia faţă de riturile sângeroase de castrare şi faţă de preoţii eunuci îl menţinuseră pe Attis într-o poziţie subordonată. Multă vreme, zeul n-a beneficiat la Roma de niciun cult public, deşi numeroase statuete de lut ars, încă din secolul II î.Hr., îi atestă prezenţa. Abia sub Claudius şi sub succesorii lui, Attis şi riturile sale s-au impus; eveniment căruia îi vom arăta importanţa.

Sărbătorile se ţineau către echinocţiul de primăvară[1034], de la 15 la 23 martie. În prima zi (*icanna intrat*, „intrarea trestiei”) confreria cannoforilor aduce în templu trestii tăiate; potrivit legendei, Cybele îl găsise pe copilul Attis expus pe malul fluviului Sangarios. După şapte zile, confreria dendroforilor aducea din pădure un pin tăiat (*arbor intrat*). Trunchiul era acoperit de bandaje, ca un cadavru, şi la mijlocul lui era prinsă o imagine a lui Attis. Arborele îl reprezenta pe zeul mort. La 24 martie, „ziua sângelui” (*dies sanguinis*), preoţii (*galii*) şi neofiţii se dedau la un dans sălbatic, în sunete de flaute, chimvale şi tobe, se flagelau până la sânge, îşi crestau braţele cu cuţitele; în culmea freneziei, unii neofiţi îşi retezau organele bărbăteşti şi le ofereau în chip de oblaţie zeiţei.

Lamentaţiilor funebre din noaptea de 24 spre 25 martie le urmă brusc o explozie de bucurie, în zori, când se anunţa învierea zeului[1035]. Era ziua „bucuriei”, *Hilaria*.

1034 Informaţiile privind calendarul sărbătorilor sunt destul de târzii (secolele III şi IV d.Hr., cf. Tabloul problemelor, § 207). Ceea ce contează este prezentarea structurii cultului ajuns la apogeu.

1035 Mai mulţi autori au făcut legătura între această scenă şi un pasaj al unui autor creştin, Firmicus Maternus (secolul al IV-lea), înfăţişând jelirile nocturne împrejurul unei statui divine aşezate pe o

După o zi de „odihnă” (*requietio*), la 27 martie avea loc marea procesiune spre râul în care se îmbăia statuia Cybelei (*lavatio*). După unii autori, iniţierile individuale erau celebrate la 28 martie; neofitul era sanctificat cu sângele unui taur sau unui berbec jertfit (*taurobolium* şi *criobolium*). Probabil, jertfa înlocuia ritul de automutilare a *mystului*, deoarece acesta oferea zeiţei organele genitale ale victimei. El era admis în „camera nupţială” (*pantos*, *cubiculum*) sau „sub baldachin” în calitate de soţ mistic al Cybelei, ca şi preotul (*gali*) care intra în acest loc sacrosanct pentru ca să ofere Mamei resturile însângerate ale mutilării sale[1036].

Cât priveşte iniţierea propriu-zisă, unicul document de care dispunem este formula citată de Clement din Alexandria şi care servea iniţiaţilor drept parolă de trecere: „am mâncat în sunetele tobei; am băut în zgomotul chimvalei; am purtat *kernos*-ulv am intrat sub baldachin” (*Potrept.*, n, 15). Analogia cu sintema de la Eleusis este evidentă (cf. 98); ea se poate explica fie printr-un împrumut de o parte sau de cealaltă, fie prin derivarea pornind de la o formulă comună folosită în mai multe mistere din epoca elenistică. Formula se referă cu siguranţă la riturile iniţiatice. Tobă şi chimvalul sunt instrumentele favorite ale Cybelei. Întrucât Attis era numit

---

largă. Brusc se face lumină şi un preot îi consolează pe credincioşi: „Curaj, mystilor, zeul este nevătămat; şi pentru voi tot din mijlocul durerilor va veni mântuirea" (De errore profanorum religionum, 22). Firmicus Maternus nu precizează despre ce cult e vorba, dar descrierea sa pare să se potrivească cel mai bine lui Osiris; cf. Hepding, Attis, p. 106; A. Loisy, Les mystères païens et le mystère chrétien, p. 102. Totuşi, nu trebuie uitat că există o analogie structurală între cele două religii: cf. M. J. Vermaseren, Cybele and Attis, p. 116.

1036 Cf. Hepding, op. cit., pp. 190 sq. După o altă interpretare, pantos (literal, „camera zeiţei") era o peşteră sau un loc subteran chiar în templu sau în vecinătate; pătrunzând înăuntru, mystul efectua un descensus ad inferos; vezi M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 117-118. Trebuie adăugat că, în vremea Imperiului, taurobolium şi criobolium puteau avea loc în toate anotimpurile. Ele erau celebrate şi pentru sănătatea împăratului.

„spicul secerat verde” (*Philosophoumena*, V, 8), e probabil ca prânzul ritualic să fi constat esenţialmente din pâine şi vin; într-adevăr, Firmicus Maternus (*De errore*, 18) îl interpretează drept echivalentul drăcesc şi funest al cinei creştine. Cât despre *kernos*, probabil că în cultul iniţiatic al lui Attis acest vas de lut ars nu era folosit pentru oblaţia alimentară, ci ca să aducă Mamei, „sub baldachin”, organele sexuale ale taurului sau ale berbecului28.

După cum vom vedea, Misterele lui Attis şi Cybele promiteau, cel puţin de la un anumit moment, „nemurire” iniţiaţilor. Deocamdată, e important să examinăm mai îndeaproape semnificaţia riturilor principale, adică interdicţiile alimentare şi autocastrarea *gallilor*. Religiile elenistice ale misterelor, în ciuda „spiritualizării” lor, păstraseră numeroase elemente arhaice.

E vorba, de altfel, de o caracteristică a mişcărilor religioase necesitând iniţierea individuală. Omofagia, rit dionysiac prin excelenţă, era susceptibilă de a reactualiza o experienţă religioasă specifică vânătorilor primitivi (124). În ce priveşte iniţierea în Misterele de la Eleusis, ea făcea posibilă anamneza tainelor sacramentale arhaice, în primul rând valoarea sacramentală a grâului şi a pâinii (99). În general, se poate spune că ceremoniile de structură iniţiatică redescoperă anumite comportamente arhaice şi revalorizează numeroase obiecte religioase desuete. Să ne reamintim cuţitele de silex folosite în circumciziile iniţiatice, sau rolul rombului (*buII-roarer*) în mitologia şi iniţierea orfică, sau funcţia religioasă a „secretului” (99).

Misterele elenistice fac apel la conduite rituale arhaice – muzică sălbatică, dansuri frenetice, tatuaje, absorbţia plantelor halucinogene – spre a forţa apropierea divinităţii, sau chiar spre a obţine *unio mystica.* În Misterele lui Attis, postul impus neofiţilor constă în principal în abţinerea de a mânca pâine[1037], căci zeul este

1037 Ceea ce nu antrenează însă interdicţia de a mânca fazan; „abstinenţă gurmandă" (ruIosu abstinentia), zicea Sfântul Ieronim (Ep.. CVU, ad Laetam), citat de A. Loisy, op. cit., p. 89, n. 4.

„spicul secerat de verde”. Primul prânz iniţiatic se reduce, în fond, la experimentarea valorii sacramentale a pâinii şi vinului, experienţă arareori accesibilă populaţiilor urbane. Cât priveşte automutilarea *gallilor* şi a anumitor credincioşi în timpul transelor lor extatice, ea le asigură castitatea absolută, altfel spus dăruirea lor integrală divinităţii[1038].0 asemenea încercare este greu analizabilă; pe lângă pulsiunile mai mult sau mai puţin inconştiente care îl cârmuiesc pe neofit, trebuie ţinut seama de nostalgia unei androginii rituale, sau de dorinţa de a-şi spori rezerva de „forţe sacre” printr-o infirmitate neobişnuită şi spectaculoasă, ori chiar de voinţa de a se simţi exclus din structurile tradiţionale ale societăţii printr-o *imitaţio dei* totală. În fond, cultul lui Attis şi al Cybelei făcea posibilă redescoperirea valorilor religioase ale sexualităţii, suferinţei fizice şi sângelui. Transele îi eliberau pe credincioşi de autoritatea normelor şi a convenţiilor; într-un anume sens era o descoperire a libertăţii.

Tendinţa de a redobândi experienţele imemoriale era contraechilibrată de efortul de a „sublima” perechea divină Attis-Cybele şi de a reinterpreta cultele lor. Şi de această dată avem de-a face cu un fenomen propriu sincretismelor religioase contemporane: voinţa de a recupera virtuţile trecutului cel mai îndepărtat şi, în acelaşi timp, de a exalta creaţiile cele mai recente. Interpretarea alegorică, laborios practicată de către teologii şi filosofii primelor secole ale erei creştine, îl identifica pe Attis cu principiile înseşi ale creaţiei şi ale procesului dialectic viaţă-moarte-renaştere. În mod paradoxal, Attis a sfârşit prin a fi asimilat soarelui şi a devenit centrul teologiei solare, atât de populară către sfârşitul păgânismului. Semnificaţia iniţială a iniţierii –

1038 Vezi observaţiile pertinente ale Iui Michel Meslin, „Réalitćs psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux". p. 297. Precizăm că devoţiunea absolută faţă de divinitate nu implică în mod necesar automutilarea sexuală. Castitatea
devine soţia zeului; dar ritul este pur spiritual; cf. M. Meslin, op. cit., pp. 302-303.

asimilarea mistică cu zeul – s-a îmbogăţit cu valori noi. O înscripţie romană din 376 îl proclamă „renăscut pentru eternitate” pe acela care săvârşeşte taurobolul şi criobolul[1039]. Este vorba, probabil, de o influenţă creştină. Dar promisiunea de „înviere” sau de „renaştere” era implicită în scenariul mitico-ritual al zilei *Hilaria*. Probabil că, confruntaţi cu succesul misionaristicii creştine, teologii misterelor au subliniat cu insistenţă ideea de imortalitate, consecinţă a răscumpărării săvârşite de Attis. Oricum ar fi, este sigur că împăraţii romani, mai ales ultimii Antonini, au promovat în chip viguros cultul frigian în speranţa de a opri avântul creştinismului.

208. Isis şi Misterele egiptene

Misterele egiptene se deosebesc de alte asociaţii religioase similare datorită faptului că se cunosc „originea” şi etapele propagării lor în Asia şi Europa. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Ptolemeu Soter a hotărât să-şi întărească domnia cu ajutorul unei divinităţi acceptate drept supremă atât de egipteni, cât şi de greci. El l-a ridicat astfel pe Serapis (Sarapis) la demnitatea de mare zeu naţional. După tradiţia transmisă de Plutarh (*de Iside*, 28), Ptolemeu văzuse statuia zeului în vis. În – 286 (sau în – 278), statuia a fost adusă de la Sinope şi instalată în templul care se construia la Alexandria. Etimologia lui Serapis şi patria sa originară sunt controversate încă. Numele său este derivat în general de la *Oserapis*, adică „Osiris-Apis”[1040]. În legătură cu cultul, Ptolemeu Soter a însărcinat pe doi teologi eruditi să-i stabilească structura: preotul egiptean Manethon şi grecul Timotheos. Primul, autor al mai multor lucrări, între care o istorie a Egiptului, cunoştea bine cultura grecească; al doilea, membru al

1039 Taurobolio criobolique in aeternum renatus; inscripţie citată de Hepding, p. 89. Dar, câteodată, tauroboliile se reiterau peste douăzeci de ani; cf. A. Loisy, op. cit., pp. 119 sq.; M. J. Vermasercn, op. cit., p. 106.

1040 Dar vezi Ruth Sliehl, „The Origin of the Cult of Sarapis".

celebrei familii a Eumolpizilor din Eleusis, era iniţiat în mai multe Mistere.

Succesul noului cult a fost asigurat datorită prestigiului considerabil de care se bucurau Isis şi Osiris. După cum am văzut (53), teologii Noului Imperiu elaboraseră o grandioasă sinteză, asociindu-i pe Osiris şi Ră; socotiţi drept complementari, aceşti doi zei au sfârşit prin a fi identificaţi. Popularitatea lui Osiris nu înceta să sporească, deoarece el era singurul zeu egiptean care, asasinat, a triumfat asupra morţii şi a fost „reanimat" prin grija lui Isis şi Horus. La Abydos şi în alte părţi, scenarii rituale, înfăţişând diverse episoade ale legendei sale, erau interpretate în faţa templelor. Herodot asistase la ceremonii asemănătoare la Saïs; el le asimilase misterelor greceşti şi acesta este motivul pentru care s-a abţinut să le înfăţişeze (II, 61)33. Este neîndoielnic faptul că anumite ritualuri secrete osiriene, săvârşite înăuntrul templelor, se raportau la viaţa viitoare[1041]. Dar ar fi hazardat să considerăm aceste rituri secrete drept veritabile ceremonii iniţiatice, săvârşite în beneficiul unui om viu, în vederea „salvării" sale. Pe de altă parte, este greu de conceput ca un teolog erudit ca Manethon să nu fi integrat în Misterele lui Isis tradiţii religioase mai vechi. S-a putut arăta, de exemplu, că aretalogiile lui Isis nu reprezintă o inovaţie recentă; dimpotrivă, ele reiau formule rituale arhaice, legate de ideologia regală[1042]. În plus, după cum vom vedea îndată, Misterele lui Isis prelungesc anumite ceremonii practicate în Egiptul antic.

Pentru scopul pe care ni l-am propus aici ar fi inutil să reproducem cronologia şi peripeţiile răspândirii cultului dincolo de frontierele Egiptului. Propagat la început în Asia Mică şi în Grecia, el a pătruns în Italia în secolul al II-lea î.Hr. Şi la Roma la începutul secolului I. Cultul egiptean

---

1041 Vezi câteva indicaţii bibliografice în F. Cumont, Les religions orientales, pp. 243-244, n. 96-101; cf. şi A. Loisy. Les mystères païens, pp. 136 sq.; G. Nagel, „The «Mysteries» of Osiris in Ancient Egypt", pp. 124 sq. (textele templului din Abydos).

1042 Jan Bergman, leh bin Isis. pp. 121-140.

a devenit atât de popular, încât de mai multe ori romanii s-au opus în mod violent hotărârilor senatului de a demola templele. Ca şi celelalte mistere ale epocii elenistice şi imperiale, Misterele lui Isis şi ale lui Serapis comportau sărbători publice, un cult cotidian şi rituri secrete, constituind iniţierea propriu-zisă. Se cunosc, în liniile lor mari, primele două sisteme ceremoniale. În ce priveşte iniţierea, mărturia lui Apuleius, în cartea a XI-a a *Metamorfozelor*, e considerată, pe bună dreptate, drept cel mai preţios document din întreaga literatură antică privitoare la Mistere.

Cele două mari sărbători publice reactualizau anumite episoade ale mitului lui Osiris şi Isis. Prima, *Navigium*, sau „Corabia lui Isis", deschidea perioada navigaţiei de primăvară. A doua, *Inventio* a lui Osiris, avea loc de la 29 octombrie la 1 noiembrie. După trei zile de post, de bocete şi pantomimă înfăţişând căutarea lui Osiris masacrat şi tăiat în bucăţi, şi după riturile de înmormântare practicate de Isis (cf. 29), urmau bucuria şi jubilaţia credincioşilor, când li se vestea că trupul zeului a fost găsit, realcătuit şi reanimat36. Slujbele religioase cotidiene erau celebrate în zori şi după-amiaza. Dis-de-dimineaţă se deschideau porţile sanctuarului şi spectatorii puteau să contemple statuile zeilor şi să asiste la slujba săvârşită de preoţi.

După Apuleius, în ziua hotărâtă dinainte de către zeiţă, pontiful îl stropeşte cu apă pe neofit şi îi comunică „în secret câteva recomandări care nu sunt făcute pentru nedemna voce omenească". Apoi, în faţa întregii asistenţe, el îi spune să se abţină, timp de zece zile, de la carne şi vin. În seara iniţierii, mulţimea credincioşilor îi oferă daruri variate, apoi, înveşmântat într-o tunică de în, el este călăuzit de preot în cea mai retrasă capelă a sanctuarului. „Mă vei întreba fără îndoială, plin de curiozitate, tu, cititorule, atent ca să afli ce s-a mai spus, ce s-a mai făcut? Aş spune-o, dacă s-ar putea, ai afla-o dacă ar fi îngăduit să o auzi… Totuşi, poate că o dorinţă evlavioasă te ţine în cumpănă; nu te voi lăsa nerăbdării tale multă vreme.

Ascultă deci, dar crede-mă, căci îţi spun adevărul. Am atins tărâmurile morţii; călcând pragul Proserpinei, am revenit purtat de-a lungul elementelor. În mijlocul nopţii am văzut soarele strălucind; am putut contempla, faţă în faţă, pe zeii infernali şi pe zeii celeşti şi m-am închinat lor de aproape" (Met., *X*I, 23).

Este vorba, desigur, de o experienţă a morţii şi a învierii, dar căreia nu i se cunoaşte conţinutul specific. Neofitul coboară în Infern şi revine străbătând cele patru elemente cosmice; el vede soarele strălucind în plină noapte, imagine care ar putea să se refere la Osiris-Ra străbătând lumea subpământeană; el se apropie apoi de alţi zei, îi contemplă şi li se închină de aproape. S-a încercat să se deceleze în această frază enigmatică aluzii la itinerarul străbătut de neofit prin diverse săli împodobite cu statui de zei şi înfăţişând lumea subpământeană, şi ajungând, brusc, într-o cameră puternic iluminată. Alţi savanţi au evocat experienţele parapsihologice sau hipnoză. În fond, tot ce se poate afirma este faptul că *mystul* sfârşeşte prin a se simţi identificat cu Osiris-Ra sau cu Horus. Căci dimineaţa, îmbrăcat cu douăsprezece haine ritualice, simbolizând cele douăsprezece staţiuni zodiacale, *mystul* se urcă pe o estradă, chiar în mijlocul templului, cu creştetul încununat de o cunună de palmier. „Astfel, împodobit asemeni soarelui, stând acolo ca o statuie", el apare în vederea mulţimii, în faţa statuii lui Isis. Pentru eroul *Metamorfozelor*, această zi a fost „ziua sărbătorească a renaşterii sale în sânul misterelor". Iniţierea s-a desăvârşit, a treia zi, printr-un banchet ritual. Totuşi, după un an, şi tot la cererea zeiţei, neofitul este introdus în „misterele nocturne ale zeului suprem" (XI, 28), ceremonie în legătură probabil cu *Invenţio* a lui Osiris. În sfârşit, o nouă viziune a zeiţei îi recomandă o a treia iniţiere; dar în legătură cu aceste ultime încercări iniţiatice, Apuleius nu ne revelează nimic.

După cum am văzut (33), în Egiptul antic se spera într-o identificare postumă cu Osiris. Dar prin intermediul

iniţierii sale în mistere, neofitul dobândea *încă în lumea de aici* această identificare mistică cu zeul; altfel spus, insul *viu* era acela care putea fi divinizat şi nu sufletul în condiţia sa de după moarte. Aşa cum Osiris era „înviat" de Isis, „divinizarea" neofitului era esenţialmente opera zeiţei. Nu cunoaştem „situaţia existenţială" a *mystului*; totuşi, e sigur că niciun iniţiat nu se îndoia de soarta să privilegiată, în preajma zeilor, după moarte. Dacă, în ceea ce priveşte iniţierea propriu-zisă, suntem reduşi la presupuneri, informaţiile lui Apuleius

36 Antecedentele urcă înapoi în timp până la reprezentările sacre celebrate la Abydos începând din vremea Dinastiei a XII-a.

ne permit să sesizăm structura sincretistă a noului cult. Elementele egiptene joacă un rol important: *scenario*-ul mitico-ritual al lui Isis şi Osiris inspiră cele două sărbători publice şi, probabil, cel puţin în parte, riturile iniţiatice; ridicarea lui Isis la rang de Zeiţă Universală, ba chiar unică, şi a lui Osiris la demnitatea de Zeu Suprem prelungeşte tendinţa, atestată încă din epoca arhaică (cf. 33), de a promova diverse divinităţi la cel mai înalt rang. Pe de altă parte, coborârea *mystului* în Infern şi ascensiunea sa, străbătând elementele cosmice, trădează o concepţie specific elenistică.

Marea popularitate a misterelor egiptene în primele secole ale erei creştine, faptul că anumite trăsături din iconografia şi mitologia Fecioarei Maria au fost împrumutate de la Isis, arată că e vorba de o creaţie religioasă autentică şi nu de un *revival* artificial şi desuet. Zeii misterelor trebuie consideraţi ca noi epifanii ale lui Isis şi Osiris. În plus, aceste interpretări elenistice vor fi dezvoltate de teologii neoorfici şi neoplatonicieni. Asimilat lui Dionysos (şi el ucis, tăiat în bucăţi şi reînviat), Osiris ilustrează admirabil teologia neoorfică; o cosmogonie concepută ca un autosacrificiu al divinităţii, ca împrăştierea Unului în Multiplu, urmată de „învierea",

adică de readunarea Multiplului în Unitatea Primordială[1043].

Identificarea mutuală a tuturor zeilor a dus la un „monoteism" de tip sincretist, scump teosofilor din Antichitatea târzie. Este semnificativ că un asemenea universalism „monoteist" exaltă mai ales zei prin excelenţă patetici, ca Dionysos şi Osiris. În ceea ce priveşte pe Isis şi Osiris, aceste ultime interpretări şi devalorizări efectuate de teologii misterelor şi de filosofii neoplatonicieni vor fi privite, timp de secole, ca ilustrând, în modul cel mai profund, adevăratul geniu religios egiptean[1044].

209. Revelaţia lui Hermes Trismegistul

Sub numele de hermetism se înţelege totalitatea credinţelor, a ideilor şi a practicilor transmise în literatura hermetică. Este vorba de o culegere de texte de valoare inegală, redactate între secolul al ni-lea î.Hr. Şi secolul al ni-lea d. Hr. Se deosebesc două categorii: scrierile aparţinând hermetismului popular (astrologie, magie, ştiinţe oculte, alchimie) şi literatura hermetică savantă, în primul rând a celor şaptesprezece tratate, în greceşte, din *Corpus Hermeticum19.* În ciuda deosebirilor lor de plan, de conţinut şi de stil, există o anumită unitate de intenţie între cele două grupuri de texte: acest lucru reaminteşte de raporturile dintre daoismul filosofic şi daoismul popular (133) sau de continuitatea dintre expresiile „clasice" şi cele „baroce" ale Yoga. Cronologic, textele hermetismului popular sunt cele mai vechi, unele dintre ele urcând până în secolul al ni-lea î.Hr. Cât priveşte hermetismul filosofic, el s-a răspândit mai ales în secolul al II-lea al erei noastre.

După cum era de prevăzut, această literatură oglindeşte, mai mult sau mai puţin, sincretismul iudeo-egiptean (deci şi anumite elemente iraniene); se recunoaşte în plus influenţa platonismului; dar începând cu secolul al II-lea d. Hr. Dualismul gnostic devine

1043 Cf. Macrobius, In Somnium Scipionis, 1,12.

1044 Cf. partea a IlI-a.

predominant. „Prin actorii, prin decorul, prin miturile sale, literatura hermetistă se vrea egipteană. Această pretenţie, cel puţin a anumitor texte antice, se sprijină pe o anume cunoaştere a Egiptului ptolemeic său roman, cunoaştere a cărei realitate nu trebuie subestimată” 40. Personajele (Thoth, Agathodemon, Ammon etc.), decorurile (Memfis şi Teba, Hermopolis, Saïs, Assuan etc.), anumite motive ale teologiei faraonice (de exemplu, ridicarea movilei primordiale la Teba sau la Hermopolis), familiarizarea cu tradiţiile egiptene antice[1045] constituie indicaţii de care trebuie ţinut seamă. Identificarea lui Thoth cu Hermes era deja cunoscută de Herodot (II, 152). Pentru scriitorii din epoca elenistică, Thoth era patronul tuturor ştiinţelor, inventatorul hieroglifelor şi un magician de temut. El ar fi creat lumea prin cuvânt: or, stoicii îl identificaseră pe Hermes cu *Logosul*[1046].

Scrierile hermetismului popular au jucat un rol important în epoca imperială. La început prin caracterul lor „operativ”: într-o epocă terorizată de atotputernicia Destinului, aceste texte revelau „secretele naturii” (doctrina analogiei, raporturile de „simpatie” dintre diversele niveluri cosmice), graţie cărora *magus*-ul lua în stăpânire forţele lor secrete. Chiar fatalismul astral putea fi folosit. Într-una din scrierile astrologice, *Liber* Hermetisnu vom găsi nicio aluzie la problema morţii şi a vieţii viitoare; ceea ce conta erau mijloacele de a trăi fericit pe pământ. Totuşi, cunoaşterea, deci stăpânirea naturii, devenea posibilă prin divinitate. „Deoarece este vorba de a descoperi o întreagă reţea de simpatii şi de antipatii pe care natura le ţine secrete, cum să pătrunzi o

---

1045 în carc Thoth Hermes joacă un anumit rol; cf. J. Doresse, p. 449.

1046 A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismegiste, I, pp. 71 sq. O tradiţie venind din epoca primilor Ptolemei relata că Thoth, primul Hermes, trăia „înainte de potop"; al doilea Hermes, Trismegistul, i-a urmat, apoi, fiul său Agathodemon şi nepotul său Tat. Aceste personaje sunt menţionate toate în tratatul Kore Kosmou. Genealogia este autentic egipteană.

atare taină, dacă un zeu nu o dezvăluie?[1047] Prin urmare, ştiinţa de tip hermetic constituie, în acelaşi timp, un mister şi o transmitere iniţiatică a acestui mister; cunoaşterea naturii se obţine prin rugăciune şi cult, sau, la un nivel inferior, prin constrângere magică[1048].

În acest *corpus* amorf de reţete magice şi de tratate privind magia naturală şi ştiinţele oculte, se regăsesc câteodată concepţii caracteristice literaturii savante. În *Kore Kosmou* (14-18), crearea sufletelor este descrisă ca o operaţie alchimică. Rugăciunea cu care se încheie *Asclepius* se regăseşte în greacă, într-o reţetă magică. Importanţa acestei literaturi hermetice „populare" nu trebuie subestimată. Ea a inspirat şi nutrit *Istoria Naturală* a lui Plinius şi celebra lucrare medievală *Physiologus*; cosmologia şi ideile ei principale (doctrina simpatiilor şi a corespondenţelor, în primul rând corespondenţa dintre macrocosmos şi microcosmos) au cunoscut un succes considerabil în Evul Mediu târziu, până spre secolul al XVIII-lea; le regăsim nu numai la platonicienii italieni şi la Paracelsus, ci şi la savanţi atât de diferiţi precum John Dee, Ashmole, Fludd şi Newton46.

La fel ca şi textele populare, scrierile constituind literatura hermetică savantă sunt socotite ca revelate de Hermes Trismegistul. Aceste tratate se deosebesc prin genul lor literar şi mai ales prin doctrina lor. În 1914 încă, Bousset observase că *Corpus Hermeticum* prezintă două teologii ireconciliabile; una optimistă (de tip monist-panteist), alta pesimistă, caracterizată printr-un puternic dualism. Pentru prima, Cosmosul este bun şi frumos, deoarece este pătruns de Dumnezeu47. Contemplând frumuseţea Cosmosului se ajunge la divinitate. Dumnezeu, care este în acelaşi timp Unul (C. //., XI, 11 etc.) şi Totul (XII, 22), este creator şi se numeşte „Tatăl". Omul ocupă al treilea loc în triadă, după Dumnezeu şi Cosmos. Misiunea sa este de a „admira şi adoră lucrurile celeste, de a avea grijă şi a cârmui peste cele pământeşti" (*Asclepius*, 8). În

1047 A. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, p. 43.
1048 Ibid., p. 44.

cele din urmă, omul este complementul necesar al Creaţiei; el este „fiinţa vie muritoare, podoaba Fiinţei Vii nemuritoare” (Cil., IV, 2).

După doctrina pesimistă, dimpotrivă, lumea este fundamental rea, „ea nu este lucrarea zeului, sau în orice caz nu este a Divinităţii Primordiale, căci Zeul Primordial se află mai presus de materie, el stă ascuns în misterul propriei fiinţe; Dumnezeu nu poate fi atins decât fugind din lume, comportându-te în lumea aceasta ca un străin de ea”[1049]. Amintim, de pildă, facerea lumii şi drama patetică a omului, aşa cum reies din primul tratat al *Corpus*ului, *Poimandres*: Intelectul superior androgin *nous* făureşte la început un Demiurg care face lumea, apoi pe *Anthropos*, omul ceresc; acesta din urmă coboară în sfera inferioară unde, „ademenit prin dragoste”, el se împreunează cu Natura (*Physis*) şi naşte pomul pământesc. De aici înainte, *Anthropos* divin încetează să mai existe ca persoană distinctă, căci el îl însufleţeşte pe om; viaţa lui se transformă în suflet uman şi lumina sa în *nous*. De aceea, între toate făpturile pământeşti, omul singur este în acelaşi timp muritor şi nemuritor. Totuşi, cu ajutorul cunoaşterii, omul poate „deveni zeu”. Acest dualism, care devalorizează lumea şi trupul, subliniază identitatea dintre divin şi elementul spiritual din om; ca şi divinitatea, spiritul uman (*nous*) se caracterizează prin *viaţa* şi *lumina.* Întrucât lumea este „totalitatea Răului” (*C.H.*, VI, 4), trebuie să ajungi „străin” de lume (XIII, 1) ca să poţi săvârşi „naşterea divinităţii” (XIII, 7); într-adevăr, omul regenerat dispune de un trup nemuritor, el este, „fiul lui Dumnezeu, Totul în Tot” (XIII, 2).

Această teologie, solidară cu o cosmogonie şi o soteriologie specifică, are o structură prin excelenţă „gnostică” (cf. 229). Dar ar fi imprudent să ataşăm gnosticismului propriu-zis tratatele hermetice împărtăşind dualismul şi pesimismul. Unele elemente mitologice şi filosofice de tip „gnostic” fac parte din *Zeitgeist*-ul epocii:

1049 M. J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, p. 37; cf. Révélation, I, pp. 84 sq.

de exemplu, dispreţul faţă de viaţa lumească, valoarea salvatoare a unei ştiinţe primordiale, revelată de un Zeu sau o Fiinţă Supraumană şi comunicată sub semnul secretului. Adăugăm că importanţa hotărâtoare acordată cunoaşterii, transmise în mod iniţiatic câtorva discipoli, aminteşte de tradiţia indiană (*Upanişadele*, *Sāmkhya* şi *Vedānta*), tot aşa cum „corpul nemuritor”” al omului regenerat prezintă analogii cu Hathayoga, daoismul şi alchimiile indiană şi chineză.

210. Aspecte iniţiatice ale hermetismului

Anumiţi savanţi (R. Reitzenstein şi Geffcken) au considerat hermetismul drept o confrerie religioasă în sensul propriu al cuvântului, cu dogmele, riturile şi liturghia sa şi *Corpus Hermeticum* constituind o Carte Sfântă. După Bousset, W. Kroll şi F. Cumont, M. J. Festugière respinge această ipoteză. Mai întâi, prezenţa celor două doctrine opuse şi ireconciliabile este incompatibilă cu noţiunea de confrerie alcătuită dintr-un „grup de oameni care şi-au ales în mod deliberat un sistem de gândire şi de viaţă”; mai apoi, nu există vreo urmă în literatura hermetică de „ceremonii specifice credincioşilor lui Hermes. Nimic care să semene sacramentelor sectelor gnostice: nici botez, nici comuniune, nici confesiune a păcatelor, nici punerea mâinilor pentru consacrarea slujitorilor cultului. Nu există cler; nimic care să aibă aparenţa unei organizări ierarhice, a unor trepte de iniţiere. Nu se deosebesc decât două categorii de oameni: cei care ascultă cuvântul sacru şi cei care îl refuză. Or, această distincţie a devenit obişnuită, banală, ea a intrat, cel puţin de la Parmenide încoace, în literatura epocii” 49.

Totuşi, dacă ipoteza unei confrerii secrete, ierarhic organizate nu se impune, marile tratate ale hermetismului savant presupun existenţa unor grupuri închise ce comportau o iniţiere comparabilă cu aceea a alchimiştilor şi a tantricilor. E vorba, ca să reluăm o expresie din *Asclepius* (25), de o *religio mentis*. Zeul primeşte „sacrificii

pur spirituale” (*C.H.*, I, 3). Surprindem totuşi o atmosferă religioasă specifică şi anumite comportamente ritualuri: discipolii se adună într-un sanctuar; ei păzesc regula muţeniei şi păstrează secretul asupra revelaţiilor; cateheza se săvârşeşte cu gravitate ceremonială; raporturile dintre instructor şi discipoli au o rezonanţă religioasă. Mitul botezului într-un crater arată apropierea de ritualurile de mistere[1050]. Se poate, de asemenea, presupune cunoaşterea anumitor practici având drept scop extazul: Hermes îi relatează discipolului său, Tat, o experienţă extatică în urma căreia el intră într-un „trup nemuritor” şi Tat reuşeşte să îi urmeze exemplul (CJiXIII, 3,13).

S-ar putea spune că avem de-a face cu un nou model de comunicare a cunoştinţelor ezoterice. Spre deosebire de asociaţiile închise presupunând o organizare ierarhică, riturile iniţiatice şi revelarea progresivă a unei doctrine secrete, hermetismul, ca şi alchimia, comportă doar un anumit număr de texte revelate, transmise şi interpretate de către un „maestru” câtorva discipoli pregătiţi cu grijă (adică „purificaţi” prin asceză, meditaţie şi anumite practici cultuale). Nu trebuie pierdut din vedere că revelaţia conţinută în marile tratate din *Corpus Hermeticum* constituie o gnosă supremă, anume cunoaşterea ezoterică ce asigură mântuirea; simplul fapt de a o fi înţeles şi asimilat echivalează cu o „iniţiere”[1051].

Acest nou tip de „iniţiere”, individuală şi pur

1050 Potrivit tratatului al IV-lea din Corpus Hermeticum, Ia începutul Vremii, Zeul a umplut cu spirit (nous) un crater; cei care se scufundau în vas deveneau „oameni desăvârşiţi". M. J. Festugière a arătat că este vorba de un amestec de două rituri ce se practicau în Mistere: 1) ingerarea unei băuturi sacre scoase din crater şi 2) o baie de purificare şi iniţiere; cf. „Botezul în Crater" (republicat în Hermétisme et mystique païenne, pp. 100-112), p. 108.

1051 M. J. Festugière a analizat cum se cuvine un clişeu specific epocii elenistice: transpunerea unui rit din misterele de cult, ca metaforă, în ceea ce automl numeşte „mister literar". Dar o asemenea transpunere îşi păstrează întotdeauna o valoare religioasă: ea stârneşte activitatea imaginară a cititorului şi îi dezvăluie sensul profund al misterelor.

spirituală, devenită posibilă prin lectura atentă şi meditaţia asupra unui text ezoteric, s-a dezvoltat în epoca imperială şi mai ales după triumful creştinismului. Este urmarea, pe de o parte, a prestigiului considerabil de care se bucurau „cărţile sfinte”, considerate de origine divină, şi, pe de altă parte, de dispariţia misterelor şi a altor organizaţii secrete, după secolul al V-lea d. Hr. În perspectiva acestui nou model de iniţiere, transmiterea doctrinelor ezoterice nu mai implică un „lanţ iniţiatic”; textul sacru poate fi uitat timp de secole, este de ajuns ca el să fie redescoperit de către cititorul competent pentru ca mesajul său să redevină inteligibil şi actual.

Transmiterea hermetismului constituie un capitol pasionant din istoria ezoterismului: ea s-a efectuat prin intermediul literaturilor siriană şi arabă, şi mai ales datorită sabeenilor din Harran, Mesopotamia, care au supravieţuit în Islam în secolul al XI-lea[1052]. Cercetări recente au decelat anumite elemente hermetice în *Parzival* de Wolfram von Eschenbach şi în mai multe texte spaniole din secolul al XIE-lea[1053]. Totuşi, adevărata „renaştere” a hermetismului în Europa Occidentală a început cu traducerea latină a lui *Corpus Hermeticum*, întreprinsă de Marsilio Ficino la cererea lui Cosimo de Medici şi terminată în 1463. Dar, după cum vom vedea (cf. Părţii a lū-a), redescoperirea lui *Corpus Hermeticum* constituie, în fond, o nouă interpretare, îndrăzneaţă şi creatoare, a hermetismului.

211. Alchimia elenistică

Istoricii ştiinţelor deosebesc trei epoci în formarea

1052 Sabeenii aveau drept „profeţi" ai lor pe Hermes şi Agathodaimon şi cunoşteau destul de bine tratatul al IV-lea din Corpus Hermeticum, care poartă titlul de „Crater". După Henry şi Renée Kahane, „craterul" şi Graal-ul sunt acelaşi cuvânt.

1053 R. şi H. Kahane, The Krater and the Grail Hermetic Sources of the Parzifal; id., „Hermetism in the Alfonsine Tradition".

alchimiei greco-egiptene[1054]: 1) epoca reţetelor tehnice, referindu-se la operaţiile de combinare, de colorare şi de imitare a aurului (de exemplu, papirusurile din Leyden şi Stockholm, care datează din secolul ID î.Hr.); 2) epoca filosofică, inaugurată, foarte probabil, de Bolos din Mendes (secolul al II-lea î.Hr.) şi care se manifestă în tratatul apocrif atribuit lui Democrit, *Physika kai Mystika*; 3) în sfârşit, epoca literaturii alchimice propriu-zise, aceea a lui Zosima (secolele IE-IV) şi a comentatorilor lui (secolele IV-VI). Deşi problema originii istorice a alchimiei alexandrine nu e încă rezolvată, s-ar putea explica brusca apariţie a *textelor alchimice* în jurul erei creştine ca un rezultat al întâlnirii dintre curentul ezoteric reprezentat de Mistere, neopitagorism şi neoorfism, astrologie, „înţelepciunile orientale revelate", gnosticism etc., curent ezoteric care era mai ales apanajul oamenilor cultivaţi, al *intellighentsiei* – şi tradiţiile „populare", păstrătoare ale secretelor meseriilor şi ale magiilor şi tehnicilor străvechi. Un fenomen analog se constată în China cu daoismul şi neodaoismul, şi în India cu tantrismul şi cu Hatha-Yoga. În lumea mediteraneană, aceste tradiţii „populare" au prelungit un comportament spiritual de structură arhaică până în epoca elenistică. După cum am văzut (209), interesul crescând pentru tehnicile şi cunoştinţele tradiţionale privind substanţele, pietrele preţioase, plantele caracterizează toată această epocă a Antichităţii.

Căror cauze istorice trebuie să atribuim naşterea practicilor alchimice? Fără îndoială, nu o vom şti niciodată. Dar este îndoielnic că alchimia să se fi constituit ca disciplină autonomă pornind de la reţetele de imitat sau de contrafăcut aurul. Orientul elenistic moştenise toate tehnicile sale metalurgice din Mesopotamia şi Egipt, şi se ştie că, încă din secolul al XTV-lea î.Hr., mesopotamienii puseseră la punct metoda de verificare a aurului. A vrea să legi o disciplină, care a obsedat vreme de 2000 de ani lumea occidentală, de eforturile având drept scop

1054 Vezi M. Eliade, Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, 1977), pp. 123 sq.

falsificarea aurului, înseamnă a uita extraordinara cunoaştere pe care o aveau anticii în ce priveşte metalele şi aliajele lor; înseamnă, totodată, a subestima capacităţile lor intelectuale şi spirituale. Transmutaţia, scopul principal al alchimiei elenistice, nu era, în situaţia pe care o aveau în acea epocă ştiinţele, o absurditate, căci unitatea materiei era de câtăva vreme o dogmă a filosofiei greceşti. Dar e greu de crezut că alchimia a ieşit din experienţele întreprinse pentru a valida această dogmă şi a demonstra experimental unitatea materiei. Cu greu se poate vedea o tehnică spirituală şi o soteriologie trăgându-şi originea dintr-o teorie filosofică.

Pe de altă parte, când spiritul grecesc se apleacă asupra ştiinţei, el dă dovadă de un extraordinar simţ de observaţie şi de judecată. Or, ceea ce ne izbeşte, citind textele alchimiştilor greci, este lipsa lor de interes pentru fenomenele fizico-chimice, adică exact absenţa spiritului ştiinţific. După cum observă Sherwood Taylor: „Toţi cei care utilizau sulful nu puteau să nu observe fenomenele curioase care se produc după topirea sa şi încălzirea consecutivă a lichidului. Or, deşi sulful este menţionat de sute de ori, nu se face niciodată aluzie la vreuna din caracteristicile sale în afară de acţiunea sa asupra metalelor. Există un asemenea contrast cu spiritul ştiinţei greceşti clasice, încât trebuie să tragem concluzia că alchimiştii nu erau interesaţi de fenomenele naturale care nu slujeau scopurilor lor. Totuşi, este greşit să nu vezi în ei decât nişte căutători de aur, căci tonul religios şi mistic, mai ales în lucrările târzii, nu se prea potriveşte cu spiritul unor căutători de avere... Nu vom găsi în alchimie niciun impuls al vreunei ştiinţe... Niciodată alchimia nu întrebuinţează procedee ştiinţifice". Textel[1055]e vechilor alchimişti arată că „aceşti oameni nu erau interesaţi să facă aur şi nu vorbeau în realitate de aurul real. Chimistul care examinează aceste tratate încearcă aceeaşi impresie că şi zidarul care ar vrea să găsească informaţii practice

1055 Sherwood Taylor,A Survey of Greek Alchemy, p. 110. Cf. şi,de acelaşi autor, „Origins of Greek Alchemy", pp. 42 sq.

într-o lucrare francmasonică” (Sherwood Taylor, ASurvey, *p. 138*).

Dacă, aşadar, alchimia nu putea să se nască din dorinţa de a falsifica aurul (metoda de încercare a aurului era cunoscută de cel puţin douăsprezece secole), nici dintr-o tehnică ştiinţifică grecească (am văzut lipsa de interes a alchimiştilor faţă de fenomenele fizico-chimice), suntem siliţi să căutăm în altă parte „originile” acestei discipline *sui generis*. Cu atât mai mult cu cât teoria filosofică a unităţii materiei este, probabil, continuarea străvechii concepţii despre Mama-Pământ, purtătoare a embrionilor-minereuri (cf. 15), concepţie care a cristalizat credinţa într-o transmutaţie artificială, adică operată în laborator. Întâlnirea cu simbolismele, mitologiile şi tehnicile minerilor, metalurgilor şi fierarilor este factorul care a prilejuit, probabil, primele operaţii alchimice. Descoperirea experimentală a substanţei *vii*, aşa cum era ea simţită de către meşteri, a fost, mai cu seamă, menită să joace rolul hotărâtor. Într-adevăr, concepţia unei *vieţi complexe* şi *dramatice a Materiei* constituie trăsătura originală a alchimiei în raport cu ştiinţa grecească clasică. Eşti întemeiat să presupui că *experienţa unei vieţi dramatice* a Materiei a fost făcută posibilă prin cunoaşterea misterelor greco-orientale.

Scenariul „suferinţelor”, al „morţii” şi al „învierii” Materiei este atestat de la început în literatura alchimică greco-egipteană. Transmutaţia, *opus magnum*, care duce la obţinerea Pietrei filosofale, se dobândeşte făcând să treacă Materia prin patru faze, numite, în funcţie de culorile pe care le iau elementele din amestec, *melansis* (negru), *leukosis* (alb), *xanthosis* (galben) şi *iosis* (roşu). „Negrul” (*nigredo* al autorilor medievali) simbolizează „moartea”. Dar trebuie să subliniem: cele patru faze ale lui *opus* sunt atestate încă din *Physika kai Mystika* pseudodemocritică, deci din prima scriere propriu-zis alchimică (secolele II-I î.Hr.). În nenumărate variante, cele patru (sau cinci) faze ale operei (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas*, *rubedo*, uneori *viriditas*, uneori *cauda pavonis*)

se menţin de-a lungul întregii alchimii arabe şi occidentale.

Încă ceva: drama mistică a zeului – pătimirea sa, moartea, învierea sa – este proiectată asupra Materiei, transmutând-o. De fapt, alchimistul tratează Materia aşa cum era divinitatea tratată în *Mistere*: substanţele minerale „suferă", „mor", „renasc", pentru un alt mod de existenţă, adică sunt transmutate. În *Tratatul asupra Artei* (III, 1, 2-3), Zosima ne relatează o viziune pe care a avut-o în vis: un personaj cu numele de Ion îi dezvăluie că a fost străpuns cu spadă, tăiat în bucăţi, decapitat, jupuit, ars în foc, şi că a suferit toate acestea „ca să-şi poată transforma trupul în spirit". Trezindu-se, Zosima se întreabă dacă tot ceea ce a văzut în vis nu se referă la procesul alchimic al combinării Apei, dacă Ion nu este figura, imaginea exemplară a Apei. După cum a arătat C. G. Jung, această Apă este *aqua permanens* a alchimiştilor şi „torturarea" ei în Foc corespunde operaţiei de *separaţio*[1056].

Observăm că descrierea lui Zosima reaminteşte nu numai tăierea în bucăţi a lui Dionysos şi a altor „zei care mor" ai Misterelor (ale căror „suferinţe" sunt, pe un anumit plan, omologabile diverselor momente ale ciclului vegetal, mai ales chinurilor, morţii şi învierii „Spiritului Grâului"), dar prezintă analogii frapante cu viziunile iniţiatice ale şamanilor şi, în general, cu schema fundamentală a tuturor iniţierilor arhaice. În iniţierile şamanice, probele iniţiatice, deşi suferite „în stare secundă", sunt uneori de o extremă cruzime: viitorul şaman asistă în vis la propria sa sfâşiere în bucăţi, la decapitarea şi moartea sa[1057]. Dacă se ţine seama de universalitatea acestei scheme iniţiatice şi, pe de altă parte, de legătura dintre lucrătorii metalelor, fierari şi şamani; dacă ne gândim că vechile confrerii mediteraneene de metalurgi şi fierari dispuneau, foarte probabil, de mistere care le erau proprii, ajungem să situăm viziunea lui Zosima într-un univers spiritual propriu societăţilor tradiţionale. Dintr-o dată, înţelegem marea

1056 C. G. Jung, „Die Visionen des Zosimus", pp. 153 sq.

1057 Cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 52 sq. şi passim.

noutate a alchimiştilor: *ei au proiectat asupra Materiei funcţia iniţiatică a suferinţei*. Graţie operaţiilor alchimice, omologate „torturilor14, „morţii" şi „învierii" *mystului*, substanţa este transmutată, adică obţine un mod de existenţă transcendental: ea devine „Aur". Aurul, se ştie, este simbolul imortalităţii. Transmutaţia alchimică echivalează deci cu desăvârşirea materiei[1058]şi pentru alchimist cu desăvârşirea „iniţierii" sale.

În culturile tradiţionale, minereurile şi metalele erau privite drept organisme vii: se vorbea de gestaţii, creşterea şi naşterea lor, se vorbea chiar despre căsătoria lor (cf. 15). Alchimiştii greco-orientali au adoptat şi revalorizat toate aceste credinţe arhaice. Combinarea alchimică a sulfului şi mercurului este aproape întotdeauna exprimată în termeni de „căsătorie". Dar această căsătorie este în acelaşi timp o unire mistică între două principii cosmologice. Aici este noutatea perspectivei alchimice: viaţa Materiei nu mai este semnificată în termeni de hierofanie „vitală", ca în perspectiva omului arhaic, ci primeşte o dimensiune „spirituală"; altfel zis: asumând semnificaţia iniţiatică a dramei şi suferinţei, Materia îşi asumă în acelaşi timp destinul Spiritului. „Încercările iniţiatice", care, în planul Spiritului, duc la libertate, iluminare şi imortalitate, duc în planul Materiei la transmutare, la Piatra filosofală. S-ar putea compara această revalorizare îndrăzneaţă a unui scenariu mitico-ritual imemorial (gestaţia şi creşterea minereurilor în sânul Mamei-Pământ; cuptorul asimilat cu noua matrice telurică, în care minereul îşi desăvârşeşte gestaţia; mânerul şi metalurgul substituindu-se Mamei-Pământ pentru a accelera şi a desăvârşi „creşterea" minereurilor),

1058 C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, pp. 416 sq., vorbeşte despre răscumpărarea prin lucrare alchimică a lui anima mundi, închisă în materie. Această concepţie, de origine şi structură gnostică, a fost cu siguranţă împărtăşită de anumiţi alchimişti: ea se integrează, de altfel, în acest curent de gândire eshatologie care trebuia să ducă la ideea de apocatastază a Cosmosului. Dar, cel puţin la început, alchimia nu postula captivitatea lui anima mundi în Materie; deşi, în chip obscur, aceasta era încă simţită ca o Terra Mater.

cu „transmutarea” vechilor culte agrare în „religia de mistere”. Vom măsura mai târziu consecinţele acestui efort pentru a „spiritualiza” Materia, pentru a o „transmuta” 59.

Capitolul XXVII

NOI SINTEZE IRANIENE

212. Orientări religioase sub Arsacizi 247-220 d. Hr.)

După căderea Imperiului Ahemenid 330), religia iraniană a fost antrenată în vasta şi complexa mişcare sincretistă ce caracterizează epoca elenistică (cf. 205). Recucerirea independenţei unei părţi din Iran de către căpetenia parţă Arsakes (care, proclamându-se rege în –247, a întemeiat nouă dinastie naţională a Arsacizilor) nu a oprit acest proces. Desigur, părţii aduceau cu ei o întreagă tradiţie religioasă şi culturală aparţinând cavalerilor stepei. Foarte probabil, anumite elemente ale ideologiei regale, care se precizează începând cu Arsacizii, reprezintă moştenirea acestor triburi de neîmblânzit care nomadizau de secole la liziera imperiilor. Dar atracţia elenismului se dovedeşte irezistibilă şi, cel puţin până în secolul I d. Hr., Arsacizii încurajează elenizarea (pe monedele lor sunt gravaţi zeii greci). Amintim că modelul pe care încercau să-l imite, elenismul alexandrin, absorbise el însuşi numeroase elemente semitice şi asiatice.

Documentele contemporane sunt numeroase şi de o mare varietate: scrieri ale autorilor greci şi latini, monumente, înscripţii, monede. Dar informaţiile pe care ele le aduc cu privire la credinţele şi ideile religioase iraniene sunt mai degrabă decepţionante. Creativitatea religioasă sub Arsacizi se lasă mai bine sesizată din documentele ulterioare. Cercetările recente au arătat că textele târzii exprimă credinţe şi idei articulate sau puse în valoare în epoca parţă. Era de altfel stilul epocii: în urma

confruntărilor şi schimburilor culturale nenumărate, noi forme religioase, plecând de la concepţii mai vechi, îşi făceau apariţia.

În esenţă, izvoarele din epocă ne arată că: 1) Mithra este adorat în tot Imperiul şi ei are raporturi speciale cu regii[1059]; 2) Magii constituie casta preoţilor sacrificatori, săvârşind mai ales jertfe sângeroase (vaci şi cai); Strabon scrie că Magii o adorau pe Anãhitā, dar există indicii că participau şi la cultul lui Mithra (aveau un rol anumit în misterele sale); 3) cultul focului este foarte răspândit; 4) în secolele II şi I î.Hr., circula sub titlul *Oracolele lui Hystaspe* o apocalipsă în limba greacă (Hystaspe este forma greacă pentru Vistāspa), îndreptată împotriva Romei (căreia îi anunţa căderea), dar strâns legată de literatura eshatologică iraniană[1060].

Totuşi, marile creaţii religioase ale epocii parte sunt de un alt ordin. În secolul I î.Hr., Misterele lui Mithra încep să se răspândească în lumea mediteraneană (primul document datează din anul 67 î.Hr.); ne este permis să presupunem că încă din această epocă se precizează ideea Regelui Mesianic, tot în legătură cu scenariul mitico-ritual elaborat în jurul lui Mithra; în pofida controverselor, pare probabil, după cum a arătat G. Widengren, că mitul Mântuitorului, aşa cum îl prezintă imnul gnostic al Mărgăritarului, să se fi constituit în vremea Arsacizilor. În sfârşit, tot în această epocă se dezvoltă teologia zurvanită, se elaborează ideile privind Timpul, Eternitatea, anterioritatea creaţiei „spirituale” asupra creaţiei fizice şi dualismul absolut, concepţii care vor fi sistematizate, şi, câteodată, laborios organizate, câteva secole mai târziu, sub Sasanizi.

1059 Divinizarea suveranilor vii, fenomen caracteristic epocii elenistice, este atestată şi la Arsacizi; se cunosc cel puţin trei exemple; cf. J. Duchesne-Guillemin. La religion ile l'Iran ancien. p. 225 cu bibliografie.

1060 J. Bidez-F. Cumont, Les Mages hellénisés, I,p. 217; G. Widengren, Les religions de l'Iran, pp. 228 sq.; J. R. Hinnclls, „The Zoroastrian doctrine of sulvation". pp. 147 sq.

Este important să nu pierdem din vedere legătura fundamentală dintre toate aceste forme religioase. Varietatea expresiilor se explică prin deosebirea dintre scopurile urmărite. Ar fi zadarnic, de exemplu, să căutăm elementele ideologiei regale în manifestările curente ale religiei populare sau în speculaţiile teologice. O trăsătură comună a tuturor acestor creaţii este faptul că, prelungind concepţiile mai vechi, uneori arhaice, ele rămân „deschise", în sensul că continuă să se dezvolte în secolele următoare. *Oracolele lui Hystaspe* reiau motive eshatologice clasice, probabil de origine indo-iraniană (scurtarea anului, decăderea universală, bătălia finală etc.), ce vor fi elaborate în apocalipsele în limba pehlevi ale epocii sasanide, în primul rând în *Bahman Yašt*. Pe de altă parte, *Oracolele* îşi întemeiază profeţiile lor pe baza unei cronologii eshatologice de 7 000 de ani, fiecare mie de ani fiind dominată de o planetă, ceea ce arată influenţa babiloniană (cf. Seria bine cunoscută: şapte planete, şapte metale, şapte culori etc.). Dar interpretarea acestei scheme cronologice este iraniană: în timpul primelor şase milenii, Dumnezeu şi Spiritul Răului se bat pentru supremaţie; Răul pare victorios; Dumnezeu îl trimite pe zeul solar Mithra (Apollon, Helios), care domină mileniul al şaptelea; la sfârşitul acestei ultime perioade, puterea planetelor încetează şi un foc universal regenerează lumea[1061]. Or, aceste mitocronologii cu semnificaţie eshatologică vor cunoaşte o mare popularitate în lumea occidentală la începutul erei creştine.

Speranţa eshatologică se lasă descifrată, de asemenea, în tradiţiile privind naşterea unui Rege-Mântuitor, asimilat cu Mithra. Concepţia tradiţională despre Regele Divin şi *cosmocrator*, mijlocitor între oameni şi zei, se îmbogăţeşte cu noi semnificaţii soteriologice; proces uşor de înţeles într-o epocă dominată de aşteptarea Mântuitorului. Biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator ilustrează admirabil această nădejde

1061 F. Cumont, „La Fin du monde selon Ies mages occidentaux", pp. 93 sq.; J. Bidez-F. Cumont, Les Mages hellénisés, I, pp. 218 sq.

eshatologică: naşterea sa este vestită de o cometă; un fulger coboară asupra pruncului nou-născut, dar nu lasă decât o mică cicatrice; educaţia viitorului rege constituie un lung şir de încercări iniţiatice; în timpul încoronării sale, Mithradate, ca şi atâţia alţi regi, este socotit că o încărnare a lui Mithra[1062]. Un scenariu mesianic asemănător dă chip legendei creştine a Naşterii.

213. Zurvan şi originea Răului

Problemele puse de către Zurvan şi zurvanism sunt încă departe de a fi rezolvate. Zeul este, cu siguranţă, arhaic[1063]. Ghirshman crede a-l fi identificat pe Zurvan într-un bronz din Luristan, înfăţişându-l pe zeul androgin şi înaripat născând doi gemeni (care îi ies din umeri); trei procesiuni, simbolizând cele trei vârste ale omului, îi aduc în chip de omagiu *barsom*[1064]. Dacă interpretarea este corectă, urmează că mitul lui Zurvan ca părinte al lui Ohrmazd şi Ahriman era cunoscut încă dintr-o epocă mai străveche decât data primelor mărturii scrise. Potrivit observaţiei lui Eudemos din Rodos (a doua jumătate a secolului IV î.Hr.), „Magii… numesc Totul unic şi inteligibil, când «Spaţiu», când «Timp»; din el s-ar fi născut Ohrmazd şi Ahriman, Lumina şi întunericul”.[1065]

Informaţia este importantă; ea ne încredinţează că, spre finele epocii ahemenide, speculaţiile asupra Spaţiului-Timp ca izvor comun al celor două principii, Binele şi Răul, încărnate în Ohrmazd şi Ahriman, erau familiare

---

1062 Justin, XXXVII, 2; Plutarh, Quaest. Conviv., 1,6,2; G. Widengren, op. cit., pp. 266 sq.; id., „La legende royale de Tiran antique", passim.

1063 G. Widengren (Hochgottglaube im alten Iran, p. 310) a crezut că recunoaşte numele lui în tăbliţele de la Nuzi (secolele Xin-XII). Dar E. A. Speiser a arătat că numele trebuie citit Zarwa (n), numele unei zeiţe hunite; cf. Annual of the American Schools of Oriental Research. XVI, 1936, p. 99, n. 47-48.

1064 R. Ghirshman, Artibus Asiae, 1958, pp. 37 sq.; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 146.

1065 Textul lui Eudemos a fost editat de J. Bidez-F. Cumont, Les Mages hellénisés, II, pp. 69-70; cf. I, pp. 62 sq.

iranienilor.

Termenul avestic pentru „timp” este *thwāša*, literal, „cel care se grăbeşte”, şi G. Widengren crede că de la început el desemna bolta cerească, epitet propriu unui zeu al cerului, stăpân al destinelor[1066]. E deci posibil ca Zurvan să fi fost la origine un zeu celest, izvor al Timpului şi distribuitor al norocului şi al nenorocirilor, în ultimă instanţă stăpân al sorţii[1067]. Oricum, structura lui Zurvan este arhaică: el aduce aminte de unele divinităţi primitive în care coexistă tot felul de polarităţi cosmice şi antagonisme.

În *Avesta* târzie (texte redactate probabil în secolul al IV-lea î.Hr.), Zurvan este arareori menţionat, dar el este pus mereu în legătură cu Timpul şi Destinul. Un text (*Vidêvdât*, 19: 29) precizează că, înainte de a atinge Podul Cinvat (103) creat de Mâzda, sufletele drepţilor şi ale celor răi înaintează pe „drumul făurit de Zurvan”. Funcţia eshatologică a Timpului-Destin, altfel spus, durata de timp acordată fiecărui individ, este cu claritate subliniată. Într-un alt pasaj, Zurvan este înfăţişat ca fiind Timpul etern (*Vidëvdât*, 19:13 şi 16); în altă parte se face distincţia între *Zurvan akarana*, „Timpul infinit”, şi *Zurvan darego xvadhăta*, „Timpul îndelung autonom” (*Yašt*, 72: 10).

Toate acestea presupun o teorie despre ţâşnirea duratei temporale din sânul eternităţii. În lucrările pehlevi, „Timpul îndelung autonom” răsare din „Timpul infinit”, şi după o durată de 12 000 de ani se reîntoarce în el (*Bundahišn*, 1,20; Dēnkart, 282). Teoria ciclurilor de câteva milenii este străveche, dar ea a fost articulată în chip deosebit în India, Iran, Mesopotamia. Deşi a devenit populară spre finele Antichităţii şi a fost folosită în

---

1066 G. Widengren, Hochgottglaube, pp. 232 sq.; R. C. Zaehner, Zurvan, a Zoroastrian Dilemma, pp. 89 sq.

1067 Deoarece, potrivit lui Eudemos, Zurvan era adorat de Magi, adică, iniţial, în ţinutul Mezilor, este greu de decis dacă tăcerea lui Zarathustra se explică prin motive polemice sau denotă, pur şi simplu, importanţa modestă, poate chiar absenţa, acestui zeu al Timpului şi Destinului în mediile în care propovăduia Profetul.

nenumărate apocalipse şi profeţii, teoria mileniilor a cunoscut un avânt deosebit în Iran, mai ales în mediile zurvaniste. Într-adevăr, speculaţiile metafizice asupra Timpului şi Destinului abundă în scrierile zurvanite: ele sunt folosite atât pentru a explica originea Răului şi actuala sa predominanţă în lume, cât şi pentru a oferi o soluţie mai riguroasă problemei dualismului.

În tratatul său *Isis* şi *Osiris* (46-47), Plutarh reproduce, după izvoare din secolul al IV-lea î.Hr., doctrina „Magului Zoroastru": „Oromazdes, născut din cea mai pură lumină" şi „Aremanos, născut din tenebre", îşi exercită fiecare puterea timp de 3 000 de ani şi se luptă între ei timp de alţi 3 000 de ani. Credinţa că lumea ar avea o durată de 9 000 de ani, împărţită în trei perioade egale (dominaţiei lui Ohrmazd îi urmează aceea a lui Ahriman, cărora le succed încă 3 000 de ani de lupte) se întâlneşte într-o scriere târzie şi bogată în elemente zurvanite, *Menōk i Khrat* (VII: 11). Întrucât zoroastrismul exclude ideea unei perioade dominate de către Ahriman, probabil că izvoarele utilizate de Plutarh se referă la concepţii zurvanite. În plus, Plutarh scrie că Mithra, care se află între Ohrmazd şi Ahriman (de aceea este el numit „mijlocitorul"), îi învăţase pe perşi să jertfească acestor zei sacrificii specifice, o ofrandă de tip chtonico-mfernal fiindu-i destinată „Demonului celui Rău" – ceea ce încă o dată nu reprezintă o concepţie zoroastriană[1068].

Zurvan nu este menţionat de către Plutarh, dar mitul Gemenilor şi explicaţia suveranităţii lor alternative sunt înfăţişate în mai multe texte târzii ca fiind specific zurvanite. Potrivit unui preot creştin armean, Eznik din Kolb, atunci când nimic nu exista, Zurvan (Zrwan, care înseamnă „Destin" sau „Glorie") adusese vreme de o mie de ani o jertfă pentru ca să aibă un fiu1 Şi întrucât se îndoise de eficacitatea jertfei sale („Care ar putea fi folosul sacrificiului oferit de mine?"), el a zămislit doi fii: Ohrmazd, „în virtutea sacrificiului oferit", şi Ahriman, „în

1068 Textul lui Plutarh este discutat de G. Widengren, Rel. de l'Iran, pp. 244 sq., care reaminteşte şi bibliografia recentă a problemei.

virtutea îndoielii încercate”. Zurvan a hotărât să-l facă rege pe primul născut. Ohrmazd a cunoscut gândul tatălui său şi l-a încredinţat lui Ahriman. Acesta a sfâşiat uterul12 şi a ieşit. Dar când i-a spus lui Zurvan că el este fiul său, Zurvan a răspuns: „Fiul meu este înmiresmat şi luminos, tu eşti întunecat şi miroşi urât”. Atunci s-a născut Ohrmazd, „luminos şi înmiresmat”, şi Zurvan a voit să-l consacre rege. Dar Ahriman i-a amintit de legământul său de a-l face rege pe primul născut. Pentru ca să nu-şi calce jurământul, Zurvan i-a acordat domnia pentru o perioadă de 9 000 de ani, după care va domni Ohrmazd. Atunci, continuă Eznik, Ohrmazd şi Ahriman „s-au apucat să facă făpturi. Tot ceea ce făurea Ohrmazd era bun şi drept, iar ceea ce făurea Ahriman era strâmb şi rău”. Remarcăm că amândoi zeii sunt creatori, dar creaţia lui Ahriman este exclusiv malefică. Or, această contribuţie negativă la opera cosmogonică (munţi, şerpi şi fiare vătămătoare etc.) constituie un element esenţial în numeroase mituri şi legende populare cosmogonice, răspândite în Europa Orientală până în Siberia[1069], legende în care Adversarul lui Dumnezeu joacă un rol important.

După cum afirmă importantul tratat pehlevi, *Marele Bundahišn* (III, 20), „întreaga Creaţie a fost, prin săvârşirea sacrificiului, creată”. Această concepţie, ca şi mitul lui Zurvan sunt cu siguranţă indo-iraniene, deoarece le regăsim şi în India. Spre a dobândi un fiu, Prājāpati oferă sacrificiul[1070] *dăkşnãyana*, şi, tot astfel, în timp ce sacrifica, a avut o îndoială („Trebuie să aduc jerfa? Nu trebuie? 4). Or, Prăjäpati este Zeul cel Mare care a făurit Universul din propriul său corp şi el înfăţişează în acelaşi timp Anul, ciclul vremii (76). Îndoiala, cu urmările ei dezastruoase, constituie o eroare de ritual. *Râul este*, *deci*, *rezultatul unui accident tehnic*, *al unei inadvertenţe a sacrificatorului divin*. Cel Rău nu dispune de un regim

1069 Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dicu", în De Zalmoxis à Gengis-Khan. pp. 81-130 |trad. românească, pp. 87-135 - nota trad.).

1070 Cf. S. Levi, La doctrine du sacrifice dans les Brŭhmanas (1898), p. 138.

ontologic propriu: el depinde de autorul său involuntar, care, de altfel, se grăbeşte să limiteze dinainte termenul existenţei Răului.

Tema mitologică a urmărilor nefaste ale îndoielii are numeroase paralele în miturile – atestate cam pretutindeni în lume – care explică originea Morţii şi a Răului prin lipsa de vigilenţă sau de prevedere din partea Creatorului. Ne dăm seama de deosebirea faţă de concepţia mai veche împărtăşită şi de Zarathustra: Ahurā Mâzda zămisleşte cele două Spirite, dar *Spiritul rău îşi alege de bunăvoie modalitatea sa de a fi* (cf. 103). Stăpânul cel înţelept nu este răspunzător direct de apariţia Răului. Tot astfel, în numeroase religii arhaice, Fiinţa Supremă comportă o *coincidentia oppositorum*, întrucât ea cuprinde totalitatea realului. Dar în mitul zurvanit, ca şi în alte mituri asemănătoare, Răul este produs, deşi involuntar, de însuşi Marele Zeu. Însă, cel puţin în tradiţia transmisă de Eznik, Zurvan nu joacă niciun rol în creaţia cosmică: el se autorecunoaşte drept *deus otiosus*, pentru că oferă celor doi fii gemeni simbolurile suveranităţii (*barsom* lui Ohrmazd şi, potrivit unei cărţi pehlevi *Zãâspram*, „o unealtă făcută din umbră” lui Ahriman).

214. Funcţia eshatologică a Timpului în măsura în care ne putem orienta în straturile succesive ale textelor pehlevi şi în remanierile lor (săvârşite atunci când mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului sasanid 226-635 d. Hr. Şi chiar după cucerirea musulmană), zurvanismul pare să fie mai degrabă o teologie sincretistă elaborată de către Magii mezi[1071] decât o religie independentă. Într-adevăr, lui Zurvan nu i se aduc deloc sacrificii. În plus, acest zeu primordial este întotdeauna menţionat împreună cu Ohrmazd şi Ahriman. Precizăm că doctrina mileniilor implica întotdeauna, într-un fel sau altul, prezenţa lui Zurvan – fie ca zeu cosmic al Timpului, fie, pur şi simplu, ca simbol sau personificare a Timpului.

1071 G. Widengren a scos în relief raporturile dintre zurvanism şi Magii mezi; cf. Religions de l'Iran. pp. 320 sq.

Cei 9 000 sau 12 000 de ani care constituie istoria lumii sunt interpretaţi în legătură cu însăşi persoana lui Zurvan. După unele izvoare siriace[1072], Zurvan este însoţit de trei zei, în realitate ipostazele sale, Ašōkar, Frašōkar şi Zărõkar. Aceste nume se explică prin epitetele avestice *añōkara* („care dă bărbăţie'4), *frašōkara* („care dă splendoare") şi *maršōkara* („care dă bătrâneţe")[1073]. Este, evident, vorba de Timpul trăit, aşa cum se lasă el perceput în cele trei etape ale existenţei umane: tinereţea, maturitatea, bătrâneţea. Pe plan cosmic, putem lega fiecare dintre aceste trei momente temporale de câte o perioadă de 3 000 de ani. Această „formulă a celor trei vârste" se regăseşte în *Upanişade* şi la Homer[1074]. Pe de altă parte, o formulă asemănătoare este folosită în textele pehlevi; de exemplu, Ohrmazd „este, era şi va fi", şi se zice că „timpul lui Ohrmazd", *zaman i Ohrmazd*, „era, este şi va fi, mereu" 19. Dar Zurvan (Zaman) este şi el acela care „a fost şi va fi toate lucrurile de pe lume" 20.

Pe scurt, imaginile şi simbolurile temporale sunt atestate în egală măsură în contextele zoroastrian sau zurvanit. Aceeaşi situaţie şi în ce priveşte ciclul de 12 000 de ani. El joacă un rol însemnat în speculaţiile zurvanite. Zurvan este înfăţişat ca un zeu cu patru chipuri şi diversele tetrade cosmologice se străduiesc să-l surprindă, fapt ce se acordă cu un străvechi zeu ceresc al Timpului şi al Destinului21. Dacă îl recunoaştem pe zeul Zurvan în „Timpul nesfârşit", *zaman i akanărak*, se pare că el îi transcende pe Ohrmazd şi Ahriman, deoarece se spune: „Timpul este mai puternic decât cele două creaţii..." 22.

Putem urmări polemica dintre ortodoxia mazdeeană, care a radicalizat treptat dualismul, şi teologia zurvanită.

1072 Textele sunt traduse de R. C. Zachner, Zurvan. pp. 435,439,440 sq. Cf. comentariul Iui J. Duchesne-Guillemin, pp. 186 sq şi al lui G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.

1073 H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonic et de cosmologic mazdćennes", pp. 89 sq; R. C. Zaehner,Zurvan, pp. 221 sq.; G. Widengren, op. cit., pp. 317 sq.

1074 Vezi G. Widengren, op. cit., p. 319, n. 4; cf. Homer, Iliada, I, 70.

Ideea că Ohrmazd şi Ahriman sunt fraţi, zămisliţi de Zurvan, este, desigur, condamnată într-un pasaj din Dênkart23. De aceea în cărţile pehlevi ortodoxe problema originii celor doi adversari nu se pune. Ohrmazd şi Ahriman există din vecie, dar Vrăjmaşul va înceta să existe la un moment anumit, în viitor. Înţelegem atunci de ce, şi pentru mazdeeni, Timpul şi doctrina mileniilor au o mare importanţă.

Conform teologiei mazdeene, Timpul nu numai că este necesar Creaţiei, dar el face posibilă distrugerea lui Ahriman şi stârpirea Răului[1075]. Într-adevăr, Ohrmazd a făurit Lumea ca să învingă şi să nimicească Răul. Cosmogonia presupune deja o eshatologie şi o soteriologie. De aceea Timpul cosmic nu mai este circular, ci linear: el are un început şi va avea un sfârşit. Durata temporală este urmarea indirectă a atacului lui Ahriman. Creând Timpul linear şi limitat, ca interval în care va avea loc lupta împotriva Răului, Ohrmazd i-a conferit totodată un sens (eshatologie) şi o structură dramatică (război neîntrerupt până la victoria finală). Ceea ce înseamnă că el a creat timpul limitat ca *istorie sfântă*. De altfel, marea originalitate a gândirii mazdeene constă în faptul de a fi interpretat cosmogonia, antropogonia şi propovăduirea lui Zarathustra drept momente constitutive ale uneia şi aceleiaşi istorii sfinte.

215. Cele două Creaţii: *mēnōk* şi *gêtik*

Potrivit primului capitol din *Bundahišn*, Ohrmazd şi Ahriman există din veşnicie; dar în vreme ce Ohrmazd, nesfârşit în Timp, este mărginit de Ahriman în Spaţiu, Ahriman este mărginit atât în Spaţiu, cât şi în Timp, căci, la un moment dat, el va înceta să existe. Altfel spus, în mazdeism, Dumnezeu este la origine finit, deoarece este

---

1075 în Bundahišn (cap. 1,1; R. C. Zaehner, Teachings of the Magi. p. 35), Ohrmazd are încă trei nume: Timpul, Spaţiul şi Religia. Zurvanismul i-a împiumutat quatemitatea, acest lucru fiind necesar ca să se poată explica Creaţia; cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 309-310.

circumscris de către contrariul său, Ahriman[1076]. Această situaţie s-ar fi prelungit pentru totdeauna, dacă Ahriman n-ar fi trecut la atac. Ohrmazd ripostează făurind Lumea, fapt care îl face să devină infinit şi în Spaţiu. Astfel, Ahriman contribuie la perfecţiunea lui Ohrmazd. Cu alte cuvinte, Răul, inconştient şi involuntar, ajută la triumful Binelui, concepţie care se întâlneşte destul de des în Istorie şi care l-a pasionat pe Goethe.

În atotştiinţa sa, Ohrmazd prevede atacul şi produce o creaţie „ideală" sau „spirituală". Termenul folosit, *mēnōk*, este greu traductibil, căci el se referă atât la o lume perfectă, cât şi embrionară. După *Dătastăn i Dèriik* (37: 3 sq.), ceea ce este *mēnōk* este desăvârşit, iar *Dënkart* (9: 37,5) afirmă că Lumea era la început nemuritoare. Pe de altă parte, *Bundahišn* (1,6) descrie Creaţia în starea *mēnōk*, timp de 3 000 de ani cât a existat astfel, ca fiind „fără gândire, fără mişcare, impalpabilă"[1077]. Dar ceea ce este subliniat e mai cu seamă caracterul celest şi spiritual al stării *mēnōk*. „Am venit din lumea cerească (*mēnōk*)", stă scris într-un text din secolul al IV-lea, „începutul firii mele nu este în lumea pământească (*gētik*). Am apărut prima dată pe lume în stare spirituală, starea pământească nu este condiţia mea originară"[1078]. Precizăm, însă, că nu este vorba de o existenţă abstractă, de o lume a ideilor platoniciene: starea *mēnōk* se poate defini ca un mod de existenţă spiritual şi concret în acelaşi timp.

Se disting patru etape în drama cosmică şi în istoria Lumii. În timpul primei vârste a avut loc agresiunea lui Ahriman şi a beznelor împotriva lumii de lumină a lui Ohrmazd. (Este vorba de un dualism de tip a-cosmic, căci, în doctrina lui Zarathustra, Ahură Mâzda este atât

---

1076 R. C. Zaehner, Teachings of the Magi. p. 30.

1077 Vezi alte texte citate şi comentate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 310-311; cf. şi Mary Boyce, A History of Zoroastranism, I, p. 229 sq.

1078 Pand Nămak i Zartusht (= Cartea sfaturilor lui Zartusht). str. 2, traducere de H. Corbin, „Le temps cyclique dans le mazdeisme", p. 151.

creatorul luminii, cât şi al întunericului: cf. *Yasna*, 44: 5). Înainte de a transpune Creaţia din starea spirituală (*mēnōk*) în stare materială (*gētik*), Ohrmazd îi întreabă pe Fravaši (spirite preexistente, locuind în Cer) dacă acceptă o existenţă trupească pe pământ, pentru ca să lupte cu forţele Răului[1079] şi acestea se învoiesc. Aceasta atestă ataşamentul faţă de viaţa întrupată, faţă de muncă şi, în cele din urmă, faţă de materie, trăsătură specifică mesajului lui Zarathustra. Deosebirea faţă de pesimismul gnostic şi maniheist este manifestă[1080]. Într-adevăr, înainte de atacul lui Ahriman, creaţia materială (*gētik*) era în ea însăşi bună şi desăvârşită. Abia agresiunea lui Ahriman o coboară, instaurând Răul. Rezultatul acestui fapt este starea de „amestec" (*gumècišn*) în care se află de acum înainte Creaţia întreagă, stare ce nu va dispărea decât după purificarea finală. Ahriman şi oştile sale demonice alterează lumea materială, penetrând-o şi maculând-o cu făpturile lor vătămătoare, şi mai cu seamă instalându-se în trupul oamenilor, într-adevăr, anumite texte lasă să se înţeleagă că Ahriman nu răspunde creaţiei materiale a lui Ohrmazd cu o creaţie *gētik*, de ordin negativ: pentru a strica lumea e de ajuns a o străbate şi a o locui. „Aşadar, atunci când nu va mai locui în trupul oamenilor, Ahriman va fi izgonit din toată lumea"[1081].

Agresiunea lui Ahriman este descrisă în termeni patetici: el sfâşie marginile Cerului, pătrunde în lumea materială (*gĕtik*), murdăreşte apele, otrăveşte vegetaţia şi provoacă astfel moartea Taurului primordial[1082]. El îl atacă pe Gāyomart, Omul Primordial, şi Prostituata îl maculează

1079 Bundahišn, cap. I, traducere de R. C. Zaehner, Zurvan, p. 336.

1080 Pentru mazdcism, dualismul radical al lui Mani reprezenta prin excelenţă o erezie.

1081 Dènkart, VI, 264, traducere de S. Shaked, „Some notes on Ahreman", p. 230.

1082 Din măduva lui iau naştere plantele alimentare şi medicinale, iar din sperma lui se nasc animalele folositoare. Descifrăm aici memoria unui mit de tipul „Hainuwele'\cf. §11. Despre uciderea Taurului, cf.J. Duchesne-Guillemin, pp. 323-324; Mary Boyce, op. cit., pp. 138 sq, 231.

şi prin el îi mânjeşte pe toţi oamenii. (Totuşi, Gayõmart va mai trăi încă 30 de ani după această agresiune.) Apoi, Ahriman se azvârle în focul sacru şi îl murdăreşte, producând fumul. Dar în plin avânt al puterii sale, Ahriman rămâne totuşi captiv în lumea materială, căci, închizându-se, Cerul îl încercuie în Creaţie ca într-o cuşcă[1083].

216. De la Gayŏmart la Saošyant

Gayōmart este fiul lui Ohrmazd şi Spandarmat, Glia; ca şi alţi Macrantropi mitici, el are o formă rotundă şi „străluceşte aidoma soarelui" (cf. Platon, *Symp.*, 189 d sq.). Când moare, din trupul lui apar metalele; sămânţa lui este purificată de lumina soarelui, a treia parte din ea cade pe pământ şi produce rhubarba din care se va naşte prima pereche de oameni, Mašye şi Mašyăne. Altfel spus, perechea primordială se naşte din Strămoşul mitic (Gayōmart) şi din Mama-Pământ, iar forma lor iniţială este vegetală, mitologemă destul de răspândită în lume. Ohrmazd le porunceşte să facă binele, să nu-i slăvească pe demoni şi să postească. Într-adevăr, Mašye şi Mašyăne îl proclamă pe Ohrmazd drept Creatorul lumii, dar ei cedează ispitirii lui Ahriman şi spun că el este autorul Pământului, apei şi plantelor. Din pricina acestei „minciuni", perechea este condamnată şi sufletele lor vor rămâne în Infern până la înviere.

Timp de treizeci de zile primii doi oameni din lume trăiesc fără hrană, apoi sug lapte din ţâţele unei capre şi se prefac că nu le place; era a doua minciună şi acest lucru i-a întărit pe demoni. Putem interpreta acest episod mitic în două chipuri: ca ilustrând fie 1) păcatul „minciunii", fie 2) păcatul de a fi mâncat, adică de a fi întemeiat condiţia umană; într-adevăr, în numeroase mituri arhaice, cuplul primordial nu are nevoie de hrană; în plus, după credinţa iraniană, la sfârşitul veacurilor, oamenii nu vor mai bea şi

1083 Ahriman nu poate ataca şi Cerul întrucât Fravaši. înarmaţi cu lăncii, apără „fortăreţele Cerului"; cf. R. C. Zaehner, Dawn and Twilighi of Zoroastrianism. p. 270.

mânca[1084]. După încă treizeci de zile, Mašye şi Mašyăne doboară vita din capul unei cirezi şi o frig. Ei închină o bucată de carne focului şi alta zeilor; un vultur răpeşte însă această parte. (La puţină vreme după aceasta un câine mănâncă, cel dintâi, din carnea victimei.) Acest lucru poate să semnifice faptul că Dumnezeu nu a acceptat ofranda, dar şi că omul nu trebuie să se hrănească cu carne. Timp de cincizeci de ani, Mašye şi Mašyăne nu au pofte sexuale. Apoi se împreunează şi li se nasc doi gemeni, „atât de gustoşi", încât mama lor îl devoră pe unul, iar tatăl pe celălalt. Atunci, Ohrmazd suprimă gustul copiilor, pentru ca de aci înainte părinţii lor să-i lase în viaţă34. După asta, Mašye şi Mašyăne au alte perechi de gemeni, care devin strămoşii tuturor seminţiilor omeneşti.

Mitul lui Gayōmart (în avestică *gaya mare tăn*, „viaţă muritoare") este de mare semnificaţie, ajutându-ne să putem aprecia opera de reinterpretare a mitologiei tradiţionale săvârşită de teologii zoroastrieni. Ca şi Ymir sau Puruşa, Gayōmart este un macrantrop primordial şi androgin, dar omorârea lui este diferit valorizată. Din trupul lui nu se mai făureşte întreaga Lume, ci numai metalele – altfel spus, planetele – iar din sperma lui rhubarba se naşte prima pereche de oameni. Aşa cum, în speculaţia evreiască târzie, Adam este înzestrat cu atribute cosmologice şi cu mari virtuţi spirituale, Gayōmart deţine şi el o poziţie excepţională. În istoria sfântă mazdeeană, el e pus, ca importanţă, după Zarathustra şi Saošyant. Într-adevăr, în Creaţia materială (*gĕtĕ*), Gayōmart primeşte primul revelaţia Religiei celei Bune[1085]. Şi, întrucât a supravieţuit timp de treizeci de ani agresiunii lui Ahriman, el a putut comunica revelaţia sa lui Mašye şi Mašyăne,

---

1084 Bundahišn. traducere de R. C. Zaehner, Teachings of the Magi. p. 145; cf. id., Zurvan. p. 352.

_ Greater Bundahišn, XIV, § 14, traducere de R. C. Zaehner, Teachings, p. 73; o altă tradiţie la A. Christensen, Le premier homme et le premier roi, I, pp. 19-20.

1085 Dènkart, 7: 1,4, traducere de M. Molé, Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien, p. 504.

care au transmis-o apoi urmaşilor lor. Teologia mazdeană îl proclamă pe Gayōmart drept Omul Drept şi Desăvârşit, egal lui Zarathustra şi Saošyant[1086].

Operă a teologilor târzii, exaltarea lui Gayōmart a sfârşit prin a aduce răscumpărarea condiţiei umane. Moartea a fost introdusă în lumea materială de către Ahriman, ca urmare a păcatului primilor strămoşi. Dar, după cum remarcă R. C. Zaehner37, păcatul originar, pentru zoroastrieni, este mai puţin un act de nesupunere şi mai mult o eroare de judecată. Strămoşii s-au înşelat socotindu-l pe Ahriman drept Creatorul. Totuşi, Ahriman n-a reuşit să ucidă sufletul lui Gayōmart şi, prin urmare, nici sufletul oamenilor. Or, acesta este cel mai puternic aliat al lui Ohrmazd; căci în lumea materială numai omul dispune de liber-arbitru. Dar sufletul nu poate acţiona decât prin corpul în care sălăşluieşte; trupul este instrumentul său „haina" sufletului, în plus, corpul nu este creat din tenebre (aşa cum afirmă gnosticii), ci din aceeaşi substanţă ca şi sufletul; la început trupul era strălucitor şi înmiresmat, dar concupiscenţa l-a făcut urât mirositor. Totuşi, după Judecata eshatologică, sufletul va regăsi un trup înviat şi luminos[1087].

Pe scurt, graţie libertăţii sale de alegere între Bine şi Rău, omul nu numai că îşi asigură mântuirea, ci poate chiar să participe la opera răscumpărătoare a lui Ohrmazd. După cum am văzut (104), orice sacrifiant contribuie la „transfigurarea" lumii, restabilind, în propria sa persoană, condiţia de puritate care preceda „amestecul" (*gumecišn*) produs de agresiunea lui Ahriman. Căci, pentru mazdeism, Creaţia materială – adică materia şi viaţa – *este bună în ea însăşi* şi merită să fie purificată şi restaurată. Doctrina învierii corpurilor proclamă, în fond, valoarea inestimabilă a Creaţiei. Este cea mai riguroasă şi mai îndrăzneaţă valorizare religioasă a Materiei ce se cunoaşte, înainte de

1086 Vezi textele citate de M. Molé, precum şi comentariul său, op. cit., pp. 485 sq.; 521.

1087 Vezi pasajele din Dènkart traduse şi comentate de R. C. Zaehner, op. cit., pp. 273 sq.

„filosofiile-chimiste” occidentale din secolul al XVII-lea (cf. Partea a III-a).

În timpul celor 3 000 de ani care despart omorul lui Gayŏmart şi emergenţa cuplului primordial de apariţia lui Zarathustra au fost o serie de domnii legendare, între care cele mai însemnate au fost acelea ale lui Yim (Yima), A2dahāk şi Frōton. Zarathustra *apare în mijlocul istoriei*, la distanţă egală de Gayŏmart şi de viitorul Mântuitor, Saošyant. (Potrivit unei tradiţii din secolul al IV-lea d. Hr., Saošyant se va naşte dintr-o fecioară care se va scălda în lacul Kasaoya; undele sale conservă în chip miraculos sămânţa lui Zarathustra.) După cum am văzut (104,112), Reînnoirea finală (*frašokereti*) va avea loc în urma unui sacrificiu înfăptuit de Saošyant. Cărţile pehlevi descriu şi mai amănunţit episoadele acestui *scenărio* eshatologie. Mai întâi, timp de 3 000 de ani oamenii se vor abţine treptat să mai mănânce carne, lapte şi vegetale, ajungând să se hrănească numai cu apă. După *Bundahišn* este exact ceea ce li se întâmplă bătrânilor la apropierea sfârşitului.

În fond, eshatologia reia, cu scopul de a le anula, actele şi gesturile Strămoşilor. Demonul Àz (Poftă), nemaiavând putere asupra oamenilor, va fi silit să-şi devoreze propriii săi demoni. Uciderii Taurului primordial de către Ahriman îi corespunde jertfirea eshatologică a boului Hathayōs, săvârşită de Saošyant şi Ohrmazd. Băutura făcută din grăsimea şi măduva lui, amestecată cu *haoma* alb, îi va face nemuritori pe cei înviaţi. În calitate de Om Primordial, Gayōmart va fi înviat primul. Luptele care au avut loc la începutul vremilor vor fi reiterate: dragonul A2dahăk apare din nou şi cere reînvierea lui Fréton, care l-a înfrânt în *illo tempore.* În bătălia finală, cele două armate se înfruntă şi fiecare luptător se va bate cu duşmanul său hotărât dinainte. Ahriman şi Àz vor fi ultimii care vor cădea sub loviturile lui Ohrmazd şi Srŏz[1088].

1088 Vezi Bundahišn, 34; 23; J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 350 sq.; R. C. Zaehner,Dawn andTwilight, pp. 309 sq. E vorba, desigur, de un mii eshatologie indo-european, păstrat încă în India brahmanică şi

După unele izvoare, Ahriman va fi redus pentru totdeauna la neputinţă; după altele, el va fi împins spre gaură prin care a pătruns în lume, sau va fi nimicit40. Un incendiu uriaş va face să curgă metalele din munţi şi în acest fluviu de foc – arzător pentru cei răi, bun ca laptele cald pentru cei drepţi – trupurile înviate se vor purifica timp de trei zile. Pârjolul va face să dispară munţii, văile se vor umple şi găurile care dau în infern vor fi astupate. (Pământul neted este, după cum se ştie, o imagine a lumii paradisiace, primordiale şi, în acelaşi timp, a celei eshatologice.) După *Renovaţio*, oamenii, scăpaţi de primejdia păcatului, vor trăi veşnic, bucurându-se de beatitudini atât carnale (de exemplu, familiile se vor reuni), cât şi spirituale.

217. Misterele lui Mithra

După Plutarh (*Pomp.*, 24, 5), piraţii din Cilicia „celebrau în secret Misterele" lui Mithra; învinşi şi capturaţi de Pompei, ei au răspândit acest cult în Occident. Este prima referinţă explicită la Misterele lui Mithra[1089]. Nu cunoaştem procesul care a dus la transformarea zeului iranian exaltat de *Mihr-yášt* (cf. 109) în Mithra al Misterelor. Cultul său s-a dezvoltat probabil în mediile de *magoi* care se stabiliseră în Mesopotamia şi Asia Mică. Zeu-luptător, prin excelenţă, Mithra devenise sprijinitorul suveranilor părţi. Monumentul funerar al lui Antioh I din Commagene (69-34 î.Hr.) îl arată pe zeu strângând mâna regelui. Dar cultul regal al lui Mithra nu comportă, se pare, niciun ritual secrct; începând cu sfârşitul epocii ahemenide, marile ceremonii *Mithrakana* erau celebrate în mod public.

Mitologia şi teologia Misterelor mithriacc ne sunt accesibile mai ales graţie monumentelor figurate. Documentele literare sunt puţin numeroase şi se referă în

---

la germani; cf. § § 177, 192.

1089 Toate celelalte izvoare, literare, epigrafice şi arheologice privind cultul şi pătrunderea sa în Occident datează doar

principal la cultul şi ierarhia gradelor iniţiatice. Unul din mituri povestea naşterea lui Mithra dintr-o stâncă (*de petra natu*. V), ca şi antropomorful Ullikummi (46), frigianul Agditis (207) şi un erou cunoscut al mitologici osetinc[1090]. Aceasta este şi explicaţia pentru care peştera juca un rol capital în Misterele lui Mithra. Pe de altă parte, după o tradiţie transmisă de Al-Bīrūni, în ajunul întronării sale, regele part se retrăgea într-o peşteră, iar supuşii se apropiau şi îl venerau ca pe un nou-născut, mai precis ca pe un copil de origine supranaturală43. Tradiţiile armeneşti vorbesc despre o peşteră în care se închidea Meher (*i.e*. Mihr, Mithra) şi din care el ieşea o dată pe an. Într-adevăr, noul rege era Mithra, reîntrupat, născut din nou[1091]. Regăsim această temă iraniană în legendele creştine ale Naşterii în peştera din Bethlecm inundată de lumină[1092]. Pe scurt, naşterea miraculoasă a lui Mithra făcea parte integrantă dintr-un mit iraniano-sincretist despre Mântuitorul-Cosmocrator.

Episodul mitologic principal prezintă furtul taurului de către Mithra şi jertfirea sa, săvârşită, judecând după unele monumente, la porunca Soarelui (*Sol*). Sacrificarea taurului este înfăţişată pe aproape toate basoreliefurile şi picturile mithriace. Mithra îndeplineşte împotriva voinţei sale această sarcină; întorcând capul, el prinde cu o mână taurul de nări, iar cu alta îi implântă cuţitul între coaste. „Din corpul victimei muribunde răsar toate ierburile şi plantele cele bune... Din măduva spinării sale a răsărit grâul care ne dă pâinea, şi din sângele lui viţa de vie, care ne dă sacra băutură a misterelor". În[1093] context

1090 Cf. G. Dumézil, Legendes sur les Naries, pp. 192 sq.

1091 G. Widengren, Iranisch-semiti\che Kulturbegegnung, p. 65; id., Les religions de l'Iran, p. 269. Vezi alte exemple în S. Hartman, Gaxõmart, p. 60, n. 2, p. 180 si n. 6. Cf., de asemenea, I. Gershevitch, în Mithraic Studie.\, pp. 85 sq., p. 356.

1092 Cf. M. Eliade, Méphi\tophélès et l'androgyne, pp. 61 sq.; id. De Zalmoxis ù Gengi.s-KIuin. pp. 37 sq. |trad. românească, pp. 43 sq. — nota trad.J.

1093 F. Cumont, Les M\stères de Mithra (ediţia a 2-a), p. 113. Cf. id., Textes et monumeni\ figuré\ relatifs aux Mxsières de Mithra. I.pp. 179

zoroastrian, sacrificarea taurului de către Mithra parc enigmatică. Aşa cum am văzut (215), uciderea taurului primordial este opera lui Ahriman. Un text târziu (Bund*ahišn, VI*, E, 1-4) descrie totuşi urmările binefăcătoare ale acestei jertfiri: din sămânţa Taurului primordial, purificată de lumina Lunii, se nasc speciile animale şi din trupul său cresc plantele. Din punct de vedere morfologic, accst „omor creator" se explică mai bine într-o religie de tip agrar decât într-un cult iniţiatic. Pe[1094] de altă parte, după cum am văzut (216), la sfârşitul veacurilor, boul Hathayōs va fi sacrificat de către Saošyant şi Ohrmazd, iar băutura ieşită din măduva şi din grăsimea să îi va face pe oameni nemuritori. Am putea deci apropia actul lui Mithra de accst sacrificiu eshatologie; în accst caz, s-ar putea spune că iniţierea în Mistere anticipă Regenerarea finală, altfel spus salvarea mystului.[1095]

Jertfirea taurului are loc în peşteră în prezenţa Soarelui şi a Lunii. Structura cosmică a sacrificiului este indicată prin cele douăsprezece semne ale zodiacului sau prin cele şapte planete, prin simbolurile vânturilor şi ale celor patru anotimpuri. Două personaje, Cautes şi Cautopates, înveşmântaţi ca şi Mithra, fiecare purtând o torţă aprinsă în mâini, privesc cu atenţie la ceea ce săvârşeşte zeul; ei reprezintă alte două epifanii ale lui Mithra ca zeu solar (într-adevăr, Pseudo-Dionisie vorbeşte despre „întreitul Mithra", *Epist.*, 7).

Raporturile dintre *Sol* şi Mithra pun o problemă încă nerezolvată; pe de o parte, deşi este inferior lui Mithra, *Sol* îi porunceşte să sacrifice taurul; pe de altă parte, Mithra este numit în înscripţii *Sol invictus*. Anumite scene

---

sq., 186 sq.

1094 G. Widengren aminteşte dc un ritual babilonian târziu, Kalu, comportând sacrificarea unui laur cu scopul de a asigura fecunditatea cosmică; cf. Iranisch - semitische Kulturbegegnung, pp. 51 sq.

1095 în ce priveşte o interpretare asemănătoare a tauroctoniei, vezi J. R. Hinncls, în Mithraic Studies. pp. 305 sq. In plus, după H. Windischmann (1859), mai mulţi iranologi au remarcat similitudini izbitoare între Mithra şi Saošyant. Vezi, mai recent, J. R. Hinncls, op. cit., p. 311 (n. 132, cu referinţe).

îl înfăţişează pe *Sol* îngenuncheat în faţa lui Mithra, altele îi arată pe cei doi zei strângându-şi mâna. Oricum ar fi, Mithra şi *Sol* îşi pecetluiesc prietenia printr-un ospăţ la care îşi împart carnea taurului. Festinul are loc în peştera cosmică. Cei doi zei sunt serviţi de slujitori purtând măşti de animale. Acest banchet constituie modelul prânzurilor rituale, în care *mysti*, împodobiţi cu măşti care indică gradele lor iniţiatice, îl slujesc pe capul (*Pater*) asociaţiei sacre. Se presupune că la puţin timp după aceasta are loc înălţarea lui *Sol* la Cer, scenă care este reprezentată pe mai multe basoreliefuri. La rândul său, Mithra se înalţă la Cer şi el; unele imagini îl înfăţişează alergând înapoia carului Soarelui.

Mithra este singurul zeu care nu împărtăşeşte destinul tragic al „divinităţilor de Mistere”. Se poate deci conchide că scenariul de iniţiere mithriacă nu comportă încercări evocând moartea şi învierea. Înaintea iniţierii, postulanţii se legau prin jurământ (*sacramentum*) să păzească secretul misterelor. Un text al Sfântului Ieronim (Ep., 107, ad Laetam), precum şi numeroase înscripţii ne-au transmis nomenclatura celor şapte grade de iniţiere. Corb (*corax*). Soţie (*nymphus*), Soldat (*miles*), Leu (*leo*), Persan (*Perses*), Sol al Soarelui (*heliodromus*) şi Tată (*pater*). Admiterea în primele grade putea fi acordată chiar copiilor începând de la vârsta de şapte ani; ei primeau probabil o anumită educaţie religioasă şi învăţau imnuri şi cântece. Comunitatea *mystilor* era împărţită în două grupuri: „slujitorii” şi „participanţii”; din rândul ultimilor făceau parte iniţiaţii de la gradul *leo* în sus49.

Nu cunoaştem detaliile iniţierilor în diferitele trepte. În polemică lor împotriva „tainelor” mithriace (inspirate de Satan!), apologeţii creştini fac aluzie la „botez” care, probabil, avea rolul de a-l introduce pe neofit în noua viaţă50. Probabil că acest rit era rezervat neofitului care se pregătea pentru gradul de *miles51*. Se ştie că i se înmâna o coroană, dar *mystul* trebuia să o refuze, spunând că „Mithra este singura sa cunună” 52. El era apoi însemnat pe frunte cu fierul roşu (Tertullian, *De praescr-*

haeret., 40) sau purificat cu o făclie aprinsă (Lucian, *Menippus*, 7). În iniţierea de gradul *leo*, se turna miere în palmele candidatului şi i se ungea cu miere limba. Or, mierea era hrana sfinţilor şi a nou-născuţilor53.

Potrivit unui autor creştin din secolul al IV-lea, candidaţilor li se legau ochii, în vreme ce o ceată frenetică îi înconjura, unii imitând ţipătul corbului şi agitându-şi braţele-aripi, alţii răgând aidoma leilor. Unii candidaţi, cu mâinile legate cu intestine de găină, trebuiau să sară peste un şanţ plin cu apă. Apoi, venea cineva cu o spadă, tăia intestinele şi se declara eliberator54.

49 Cf. F. Cumont, *Textes et monuments ftgure's*, I, p. 317 şi ÎI, p. 42 în care se citează un fragment din Porphyr, *De abstinent ia*, IV, 16.

50 Tertullian, De praescr. – haeret., 40 (cf. Textes et monuments, II, p. 51).

51 A. Loisy, *Mystères païens et mystère chrétien*, p. 175. Nu cunoaştem încercarea iniţiatică specifică lui *corax*; după Porphyr (*De obst.*, IV, 16), „Corbii" sunt auxiliari. (Amintim că, corbul este solul care îi transmite lui Mithra porunca lui *Sol* de a jertfi taurul.) Emblemele specifice gradului de *nymphus* erau o făclie (torţa căsătoriilor), o diademă (aluzie la Venus) şi o lampă, simbol al „luminii celei noi" care devine accesibilă de acum încolo *mystului*.

52 Tertullian, *De corona*, 15 (*Textes et monuments*, II, p. 50).

53 Porphyr, *De antro nymph.*, 15 (*Textes et monuments*. II, p. 40). Se picura miere pe limba noilor născuţi. În tradiţia iraniană mierea venise din lună. Cf. F. Cumont, *op. cit.*, I, p. 320.

54 Pseudo-Augustin, *Quaest vet. Et novi Test*, 114, 12 (*Textes et monuments*, II, 8). Unii autori se îndoiesc de

autenticitatea acestei informaţii, dar, după cum spune A. Loisy, „caracterul ei grosolan îi atestă autenticitatea; ceea ce ne spune autorul nostru ne face să presupunem că se dădea scenei o interpretare simbolică căreia el nu-i cunoştea sensul, sau nu se îngrijea să îl mai repete” (*op. cit.*, p. 183).

Scenele de iniţiere pictate în *mithreum*-ul din Capua redau probabil unele din aceste confruntări iniţiatice. Una din scenele cele mai bine păstrate este descrisă de F. Cumont astfel: „*Mystul*, gol, stă aşezat, legat la ochi, cu mâinile probabil ferecate la spate. Mystagogul se apropie de el pe la spate, ca şi cum ar vrea să-l îmbrâncească înainte. În faţa lui, un preot, în veşmânt oriental, purtând pe cap o înaltă bonetă frigiană, înaintează, cu o spadă întinsă în direcţia *mystului.* În alte scene, îl vedem pe *mystul* gol îngenuncheat şi chiar întins la pământ”[1096]. Se ştie, de asemenea, că *mystul* trebuia să asiste la un omor simulat şi i se arăta o spadă mânjită cu sângele victimei[1097]. Foarte probabil că anumite ritualuri iniţiatice comportau lupte împotriva unor sperietori. Într-adevăr, istoricul Lampride scrie că împăratul Commodus a mânjit Misterele lui Mithra printr-un omicid real (*Commodus*, 9 *Textes et monuments*, II, 21). Se presupune că, efectuând iniţierea unui *Miles* în calitate de „Tată”, Commodus ar fi ucis candidatul, deşi trebuia doar să simuleze uciderea lui.

Fiecare dintre cele şapte grade de iniţiere era ocrotit de câte o planetă: *corax* de Mercur, *nymphus* de Venus, *miles* de Marte, *leo* de Iupiter, *Perses* de Lună, *heliodromus* de Soare şi *Pater* de Saturn. Relaţiile astrale sunt clar ilustrate în *mithrea* de la Santa Prisca şi Ostia[1098]. Pe de altă parte, Origen (*Contra Celsum*, VI, 22) vorbeşte despre o scară cu şapte trepte, din metale diferite (plumb,

---

1096 F. Cumont, Les religions orientales, p. 142, pl. XIII. Alte desene din mithreumul dc la Capua au fost reproduse de M. J. Vermaseren, Mithras, fig. 51-53, pp. 132-133.

1097 F. Cumont, Les Mystères de Mithra, p. 135.

1098 Ferma, II mitreo sotto la chiesa di Santa Prisca. pp. 72 sq.; G. Becatti, Scavi di Ostia, II: I Mitrei (Roma, 1954), pp. 108 sq.

cositor, bronz, fier, aliaj, argint şi aur) şi legate de anumite divinităţi (plumbul de Cronos, cositorul de Afrodita etc.). Foarte probabil o asemenea scară juca un rol ritual – rol pe care nu îl cunoaştem – slujind în acelaşi timp drept simbol al asociaţiei mithriace.

218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit…”

Când vorbeşti despre Misterele lui Mithra pare inevitabil să citezi celebra frază a lui Ernest Renan: „Dacă creştinismul ar fi fost oprit în creşterea sa de vreo boală mortală, lumea ar fi fost mithraistă” (*Marc Aureliu*, p. 579). După toate aparenţele, E. Renan era impresionat de prestigiul şi popularitatea de care se bucurau Misterele lui Mithra în secolele III şi IV; el era desigur izbit de răspândirea lor în toate provinciile Imperiului roman. Într-adevăr, această nouă „religie de mistere” impunea prin forţa şi originalitatea de care dă dovadă. Cultul secret al lui Mithra reuşise să unească moştenirea iraniană cu sincretismul greco-roman. În panteonul său, principalii zei ai lumii clasice se învecinau îndeaproape cu Zurvan şi cu alte divinităţi orientale. În plus, Misterele lui Mithra asimilaseră şi integraseră curentele spirituale specifice epocii imperiale: astrologia, speculaţiile eshatologice, religia solară (interpretată, de către filosofi, ca un monoteism solar). În pofida moştenirii iraniene, limba liturgică era latină. Spre deosebire de alte religii orientale ale salvării, conduse de un corp sacerdotal exotic (egiptean, sirian, fenician), căpeteniile Misterelor, *patres*, se recrutau dintre italici şi dintre populaţiile provinciilor romane. În plus, mithraismul se deosebea de alte mistere prin absenţa riturilor orgiastice sau monstruoase. Religie a soldaţilor, prin excelenţă, acest cult îi impresiona pe profani prin disciplină, temperanţa şi morală membrilor săi, virtuţi care reaminteau de vechea tradiţie romană.

Cât priveşte difuziunea mithraismului, ca a fost prodigioasă: din Scoţia până în Mesopotamia, din Africa de Nord şi Spania până în Europa Centrală şi în Balcani. Majoritatea sanctuarelor au fost descoperite în vechile

provincii romane din *Dacia*, *Pannonia*, *Germania*. (Cultul nu parc sá fi pătruns în Grecia, nici în Asia Mică.) Totuşi, trebuie ţinut cont de faptul că o asociaţie accepta cel mult 100 de membri. Prin urmare, chiar la Roma, unde, la un moment dat, existau o sută de sanctuare, numărul adepţilor nu depăşea cifra de 10 000[1099]. Mithraismul era aproape exclusiv un cult secret, rezervat militarilor; răspândirea sa urma mişcările legiunilor. Puţinul care se ştie despre ritualurile iniţiatice aminteşte mai degrabă de iniţierile „societăţilor de bărbaţi" indo-curopenc (175), decât de acelea ale Misterelor egiptene sau frigiene. Căci, după cum am remarcat, Mithra era singurul „zeu de Mistere" care nu cunoscuse moartea. Totodată, spre deosebire de celelalte culte secrete, mithraismul nu admitea femeile. Or, într-o epocă în care participarea femeilor la cultele mântuirii atinsese un nivel niciodată cunoscut mai înainte, o atare interdicţie făcea dificilă, dacă nu net improbabilă, convertirea lumii la mithraism.

Şi totuşi, apologeţii creştini se temeau de eventuala „concurenţă" a mithraismului, deoarece ci vedeau în mistere o imitaţie diabolică a „euharistiei". Iustin (*Apoi.*, 66) învinovăţea pe „demonii răi" care instituiseră folosirea sacramentală a pâinii şi apei. Tertullian (*De praescr.*, 40) vorbea despre „oblaţia pâinii". Într-adevăr, prânzul ritual al iniţiaţilor comemora banchetul lui Mithra şi *Sol* după sacrificarea Taurului. Este dificil de precizat dacă asemenea ospeţe constituiau, pentru iniţiaţii mithriaci, o masă sacramentală sau dacă ele semănau mai degrabă cu banchetcic rituale destul de comune în epoca imperială[1100]. Oricum ar fi, nu se poate nega semnificaţia rituală a banchetelor mithraicc (după cum nici aceea a altor „cultede Mistere") pentru că cic imitau un model divin. Însuşi faptul că apologeţii le denunţau viguros drept nişte imitaţii diavoleşti ale euharistiei denotă caracterul lor sacru. În ceca ce priveşte botezul iniţiatic, el era practicat

1099s x CI. G. Widengren, „The Mithraic Mysteries", p. 453.

1100v 'Cf . I. P. Kane, „The Mithraic cult mcal in its Greek and Roman cnvirunmcnl", pp. 343 sq.

şi de alte culte. Dar asemănarea cu mithraismul se relevă a fi, pentru teologii creştini din sccolcic II şi III, şi mai tulburătoare; marcarea cu fierul roşu pe frunte le reamintea de *sit*naţio*, rit care completa sacramentul baptismal; în plus, începând din secolul al II-lea, cele două religii sărbătoreau naşterea zeului lor în aceeaşi zi (25 decembrie) şi împărtăşeau credinţe asemănătoare cu privire la sfârşitul Lumii, Judecata de Apoi şi învierea trupurilor.

Dar aceste credinţc şi accste scenarii mitico-rituale aparţineau *Zeitgeist*ului epocii cicnisticc şi romane. Probabil că teologii diverselor religii sincretiste ale mântuirii nu şovăiau să împrumute anumite idei şi formule cărora le recunoscuseră valoarea şi eficacitatea (am citat deja cazul misterelor frigiene, 207). La urma urmei, importante erau experienţa personală şi interpretarea teologică a scenariului mitico-ritual revelat prin convertire şi prin confruntările iniţiatice (e de ajuns să amintim numeroasele valorizări ale sacramentelor atât la necreştini, cât şi în istoria creştinismului)[1101].

Mai mulţi împăraţi au susţinut mithraismul, mai ales din motive politice. La Carnutum, în 307 sau 308, Diocleţian şi ceilalţi *Auguşti* îi consacră un altar lui Mithra, „binefăcătorul Imperiului". Dar victoria lui Constantin la Podul Milvius, în 312, pecetluieşte soarta mithraismului. Cultul şi-a regăsit prestigiul sub foarte scurtă domnie a lui Iulian; accst împărat-filosof se declara mithraist. După moartea sa, în 363, a urmat o perioadă de toleranţă dar edictul lui Gratian, în 382, pune capăt sprijinului oficial al mithraismului. Ca toate religiile salvării, precum şi toate asociaţiile czoterico, cultul secret al lui Mithra, interzis şi persecutat, dispare ca realitate istorică. Dar alte creaţii ale geniului religios iranian îşi continuă penetraţia în lumea pe cale de a fi creştinată. Începând din secolul al III-lea, succesul maniheismului zguduie temeliile bisericii şi influenţa dualismului maniheist se prelungeşte în tot

1101C f . John R. Hinncls, „Christianily and the Mystcry Culls", p. 20. _ Vezi partea a Hl-a lucrării de faţă.

cursul Evului Mediu. Pe de altă parte, numeroase idei religioase iraniene – în special unele motive ale Naşterii miraculoase, angelologia, tema lui *magus*, teologia Luminii, anumite elemente ale mitologiei gnostice – vor sfârşi prin a fi asimilate de către creştinism şi Islam; în anumite cazuri, putem recunoaşte urmele lor din Evul Mediu timpuriu până în Renaştere şi în Epoca Luminilor61.

Capitolul XXVIII

NAŞTEREA CREŞTINISMULUI

219. „Un evreu obscur…": Iisus din Nazaret în anul 32 sau 33 al erei noastre, un tânăr fariseu, pe nume Saul, care se distinsese prin zelul cu care îi persecuta pe creştini, călătorea de la Ierusalim la Damasc. „O lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată. Şi, căzând la pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigoneşti? Iar el a zis: Cine eşti, Doamne? Şi Domnul a zis: Eu sunt Iisus pe care tu îl prigoneşti… Ridică-te, intră în cetate şi ţi se va spune ce trebuie să faci. Iar bărbaţii care erau cu el pe cale stăteau înmărmuriţi, auzind glasul, dar nevăzând pe nimeni. Şi s-a ridicat Saul de la pământ, dar, deşi avea ochii deschişi, nu vedea nimic. Şi, luându-l de mână, l-au dus la Damasc. Şi trei zile a fost fără vedere şi n-a mâncat, nici n-a băut". În cele din urmă, un discipol, Anania, sfătuit de Domnul printr-o viziune, a pus mâinile peste el şi Saul şi-a recăpătat vederea. „Şi îndată s-a botezat; apoi a luat de mâncare şi s-a întărit" 1.

Acestea toate se petreceau la doi sau trei ani după crucificare. (Nu se cunoaşte data exactă a răstignirii lui Iisus: ea a putut să aibă loc în 30 sau 33. Prin urmare, convertirea lui Pavel poate fi datată cel mai devreme în 32 şi cel mai târziu în 36.) După cum vom vedea, credinţa în învierea lui Hristos constituie elementul fundamental al creştinismului, mai ales al creştinismului Sfântului Pavel2. Acest fapt este de mare importanţă, căci *Epistolele* sale constituie primele documente relatând istoria comunităţii

creştine. Or, *Epistolele* sunt toate pătrunse de o fervoare fără egal: certitudinea învierii, deci mântuirea întru Hristos. „În sfârşit, scria marele elenist Wilamowitz-Moellendorff, limba greacă exprimă o ardentă şi vie experienţă spirituală” 3.

Un alt fapt merită evidenţiat: scurtul răstimp – de numai câţiva ani – care separă experienţa extatică a lui Pavel de evenimentul care a revelat vocaţia lui Iisus. În anul al cincisprezecelea al domniei lui Tiberiu (deci în 28-29 d. Hr.), un ascet, Ioan Botezătorul, a început să umble prin toată împrejurimea Iordanului, „propovăduind botezul pocăinţei spre iertarea păcatelor” (*Luca*, 3: 1 sq.). Istoricul Flavius Josephus îl descrie ca pe „un om cinstit”, care îi îndemna pe evrei să practice virtutea, dreptatea şi evlavia (*Ani. Jud.*, 18, v. 2, 116-119). De fapt, el era un adevărat profet, luminat, irascibil şi vehement, în luptă deschisă cu ierarhia religioasă şi politică evreiască. Şef al unei secte milenariste, Ioan Botezătorul vestea iminenţa împărăţiei, dar fără ca să revendice titlul de Mesia. Chemarea sa a avut un mare succes. Printre miile de oameni care veneau din toată Palestina ca să primească botezul lui Ioan se afla şi Iisus, originar din Nazaretul Galileei. Potrivit tradiţiei creştine, Ioan Botezătorul a recunoscut în el pe Mesia.

Nu cunoaştem motivul pentru care s-a botezat Iisus. Dar este sigur faptul că botezul i-a revelat măreţia mesianică. În Evanghelii, misterul acestei revelaţii e tradus prin imaginea Spiritului lui Dumnezeu coborând în chip de porumbel şi un glas venind din cer şi zicând: „Acesta este Fiul meu cel iubit...” ÇMat*ei, 3:* 16; cf. Marc*u, 1:*11; Luca*, 3:* 22). Îndată după botez, Iisus s-a retras în pustiu. Evangheliile precizează că „Duhul l-a mânat în pustie”, spre a fi ispitit de Satan (Marc*u, 1:* 12; Mate*i, 4:* l-l0; Luca*, 4:* l-l3). Caracterul mitologic al acestor ispitiri este evident, dar simbolismul lor relevă structura specifică eshatologiei creştine. Morfologic, scen*ario-ul e*ste constituit dintr-o serie de înfruntări iniţiatice, analoage cu acelea ale lui Gautama Buddha (cf. 148). Iisus posteşte patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi şi Satan îl „ispiteşte”: el îi cere mai

întâi miracole („zi ca pietrele acestea să se facă pâini’; el[1102] îl duce pe aripa Templului Ierusalimului şi îi spune: „Dacă eşti Tu Fiul lui Dumnezeu, aruncă-te jos”) şi apoi îi oferă puterea absolută: „toate împărăţiile lumii şi slava lor”. Cu alte cuvinte, Satan îi oferă puterea de a distruge Imperiul roman (deci triumful militar al iudeilor, vestit prin apocalipse) cu condiţia ca Iisus să i se închine lui4.

Câtva timp, Iisus a practicat botezul, ca şi Ioan Botezătorul, şi probabil cu mai mult succes decât el (cf. *Ioan*, 3:22-24; 4:1-2). Dar aflând că profetul fusese arestat de Irod, Iisus a părăsit Iudeea, îndreptându-se către ţinutul său natal. Flavius Josephus explică actul lui Irod prin frică lui: acesta se temea de influenţa Botezătorului asupra maselor şi se temea de o răscoală. Oricum ar fi, întemniţarea sa a declanşat propovăduirea lui Iisus. De la sosirea sa în Galileea, Iisus a proclamat Evanghelia, adică Vestea cea Bună: „S-a împlinit vremea şi împărăţia lui Dumnezeu este aproape: pocăiţi-vă şi credeţi în Vestea cea Bună” 5. Mesajul exprimă speranţa eshatologică, care, cu puţine excepţii, domina religiozitatea evreiască de mai bine de un secol. Urmând profeţilor şi lui Ioan Botezătorul, Iisus predica transfigurarea iminentă a lumii: aceasta este esenţa predicării sale (cf. 220).

Înconjurat de primii săi ucenici, Iisus predică şi învăţa în sinagogi şi în aer liber, adresându-se, mai ales, celor umili şi dezmoşteniţi. El întrebuinţa mijloacele didactice tradiţionale, raportându-se la istoria sfântă şi la personajele biblice cele mai cunoscute, folosind tezaurul imemorial de imagini şi simboluri, întrebuinţând mai ales limbajul figurat al parabolelor. Ca atâţia alţi „oameni-divini” ai epocii elenistice, Iisus era medic şi taumaturg,

---

1102 Desigur, scenario-ul „ispitirilor" a fost inclus mai târziu între tradiţiile culese în Evanghelii, după eşecul răscoalei din 66-70, adică după distrugerea Templului de către romani. Dar, în orizontul simbolic în care se dezvolta Biserica, „ispitirile" prefigurau minunile lui Iisus (căci la scurtă vreme după aceea el va preschimba apa în vin şi va înmulţi pâinile şi peştii) şi triumful creştinismului (căci, deşi Imperiul roman nu a fost distrus de o răscoală armată, el va sfârşi prin a fi învins, adică prin a deveni creştin).

vindecând tot felul de boli şi alinându-i pe cei posedaţi. Ca urmare a anumitor miracole, el a fost bănuit de vrăjitorie, crimă pedepsită cu moartea. „Cu Belzebuth, Căpetenia demonilor, scoate pe demoni", spuneau unii. „Alţii, ispitindu-l, cereau de la El semn venit din cer"[1103]. Faima de exorcist şi taumaturg nu s-a şters din amintirea evreilor: o tradiţie din secolul I sau al II-lea îl menţionează pe Yeshu „care practica vrăjitoria şi uimea Israelul"[1104].

Propovăduirea lui Iisus nu a întârziat să nelinişteascâ cele două grupări politice şi religioase influente: fariseii şi saducheii. Primii erau iritaţi de libertăţile pe care şi le lua Nazarineanul faţă de Tora. Cât despre saduchei, ei erau atenţi să evite tulburările susceptibile a izbucni ca urmare a oricărei propagande mesianice. Într-adevăr, împărăţia lui Dumnezeu propovăduită de Iisus amintea, pentru unii, de fanatismul religios şi intransigenţa politică a zeloţilor. Aceştia din urmă refuzau să recunoască autoritatea romanilor pentru că, pentru ei, „Singur Dumnezeu era Cârmuitor şi Stăpân" (Josephus, *Ani. Jud.*, 18,1,6, 23). Cel puţin unul dintre cei doisprezece apostoli, Simon Zelotul8, era un vechi zelot (*Marcu*, 3:18). Luca arată că, după răstignire, un discipol spune: „Ci noi nădăjduiam că El este cel ce avea să izbăvească pe Israel" (24: 21).

De altfel, unul din episoadele cele mai spectaculoase şi mai misterioase relatat de Evanghelii scoate în evidenţă neînţelegerea în legătură cu împărăţia propovăduită de Iisus9. După ce predicase o bună parte a zilei aceleia, Iisus află că cei 5 000 de oameni care îl urmaseră pe malul Tiberiadei nu aveau nimic de mâncare cu ei. Atunci le-a poruncit la toţi să se aşeze şi, înmulţind miraculos câteva pâini şi câţiva peşti, au mâncat cu toţii. Este vorba de un

1103 Luca. 11: 15-16. Luca a înţeles bine că cererea unui „semn" din cer şi acuzarea de vrăjitorie constituiau o unitate narativă; alte Evanghelii le povestesc separat; Marcu, 3: 22; 8: 11; Matei. 12: 24,38; 16: I ; cf. C. H. Dodd, The Founder of Christianity. p. 179, n. 11.

1104 Cf. B. Sanhedrin, 43 a. Acelaşi text aduce şi alte informaţii, a căror importanţă o vom vedea mai târziu, căci ele sunt independente de izvoarele creştine (cf. p. 327, n. 12). Sursele rabinice sunt citate şi discutate de J. Klausner, Jesus ofNazareth, pp. 17-47.

act ritual străvechi, prin intermediul căruia e afirmată sau restaurată solidaritatea mistică a unui grup. În cazul de faţă, masa în comun ar putea se însemne anticiparea simbolică a viitorului *eschaton*, deoarece *Luca* (9:11) precizează că Iisus le vorbise chiar atunci despre împărăţia lui Dumnezeu. Dar, exaltându-se de această nouă minune, mulţimea nu a înţeles semnificaţia ei profundă şi a văzut în Iisus pe „regele-profet" aşteptat cu nerăbdare, care avea să-l mântuiască pe Israel, „însă Iisus a cunoscut că au să vină să-L ia cu sila ca să-L facă rege" (*Ioan*, 6: 15). Atunci, El a împrăştiat mulţimea, a intrat într-o barcă împreună cu ucenicii şi a traversat Lacul Tiberiadei.

Neînţelegerea ar putea fi socotită drept o revoltă eşuată. În orice caz, Iisus a fost părăsit de mulţime. După *Ioan* (6: 66-67), numai Cei Doisprezece i-au rămas credincioşi. Cu ei, în primăvara anului 30 (sau 33), Iisus a hotărât să sărbătorească Paştele în Ierusalim. S-a discutat mult – şi se mai discută încă – despre ţelul acestei călătorii. Probabil că Iisus voia să-şi proclame mesajul în însuşi centrul religios al Israelului, ca, într-un fel sau altul, să determine un răspuns decisiv din partea iudeilor[1105]. Pe când era aproape de Ierusalim, oamenii „credeau că împărăţia lui Dumnezeu se va arăta îndată" (*Luca*, 19: 11). Iisus a intrat în oraş ca un rege mesianic (*Marcu*, 11:9-10), i-a alungat pe vânzătorii şi negustorii din Templu şi a propovăduit mulţimii (11: 15 sq.). A doua zi a intrat din nou în Templu şi a rostit parabola cu lucrătorii de vie, care, după ce omoară pe trimişii stăpânului lor, îi prind şi îi omoară şi fiul. „Ce va face acum stăpânul viei? conchide Iisus. Va veni şi va pierde pe lucrători, iar via o va da altora" (12: 9).

Pentru preoţi şi cărturari, semnificaţia parabolei era transparentă: profeţii au fost persecutaţi şi ultimul trimis, Ioan Botezătorul, fusese ucis de puţină vreme. După Iisus, Israel continua să fie via lui Dumnezeu, dar ierarhia sa religioasă era condamnată; noul Israel va avea alte

1105 C. H. Dodd, op. cit., pp. 139 sq; R. M. Grant, Augustiis to Constantine, p. 43.

căpetenii[1106]. În plus, Iisus lăsa să se înţeleagă că el era moştenitorul viei, „fiul cel iubit” al stăpânului – proclamaţie mesianică ce putea să provoace sângeroase represalii din partea ocupantului. Or, după cum va spune Marele Preot Caiafa, „mai de folos ne este ca să moară un om pentru popor, decât tot neamul să ne piară” (*Ioan*, 11: 50). Trebuia intervenit repede, înainte ca să se alarmeze partizanii lui Iisus. Arestarea trebuia să aibă loc în taină, în timpul nopţii. În ajunul Paştilor, Iisus a celebrat ultima cină cu discipolii. Această ultimă agapă va deveni ritul central al creştinismului: euharistia, a cărei semnificaţie ne va reţine atenţia ceva mai departe (220).

„După ce au cântat laude au ieşit la Muntele Măslinilor” (*Matei*, *26*: 30). Din această noapte patetică, tradiţia a păstrat amintirea a două întâmplări care obsedează încă conştiinţele creştine. Iisus îl vesteşte pe Petru că, „înainte de a fi cântat cocoşul”, se va fi lepădat de trei ori de el (*Matei*, *26*: 34; cf. *Marcu*, 14: 26-31). Or, Iisus vedea în Petru pe cel mai statornic ucenic al său, cel care trebuia să sprijine comunitatea credincioşilor. Desigur, renegarea lui Petru nu făcea decât să confirme fragilitatea naturii umane. Totuşi, o asemenea faptă nu anulează câtuşi de puţin măreţia şi virtuţile charismatice ale lui Petru. Semnificaţia acestui incident dureros este evidentă: în economia mântuirii, virtuţile omeneşti, la fel ca şi păcatele, nu contează; ceea ce contează este să te căieşti şi să nu pierzi speranţa. O mare parte a istorici creştinismului ar fi greu de explicat fără precedentul lui Petru; renegarea şi căinţa sa (*Matei*, *26*: 74) au devenit, într-o oarecare măsură, modelul exemplar al oricărei vieţi creştine.

Nu mai puţin exemplară este scena următoare, care se petrece „într-un loc numit Ghetsemani”. Iisus ia cu el pe Petru şi pe alţi doi apostoli şi le spune: „întristat este sufletul meu până la moarte, rămâneţi aici şi privegheaţi împreună cu mine” (*Matei*, *26*: 38). Depărtându-se câţiva paşi, „a căzut cu faţa la pământ şi s-a rugat: «Tată, de este

1106 Cf. C. H. Dodd, p. 150.

cu putinţă, treacă de la mine paharul acesta. Însă nu precum voiesc Eu, ci precum Tu voicşti»” (26: 39). Dar când s-a întors i-a găsit pe discipoli aproape dormind. Şi i-a zis lui Petru: „Aşadar, n-aţi avut putere să privegheaţi cu mine un singur ceas” (26: 40). „Vegheaţi şi vă rugaţi!”, le spune el din nou. Zadarnic însă; revenind „i-a aflat dormind, căci ochii lor erau îngreuiaţi” (26: 43; cf. *Marcu*, 14: 32-42; *Luca*, *22*: 40-46). Or, ştim după Ghilgameş (23), a înfrânge somnul, a rămâne „treaz” constituie cea mai dură confruntare iniţiatică, deoarece ea urmăreşte transmutarea condiţiei profane, obţinerea „imortalităţii”. La Ghetsemani, „veghea iniţiatică” – deşi limitată la numai câteva ore – s-a dovedit mai presus de puterile omeneşti. Acest eşec va deveni şi el model exemplar pentru majoritatea creştinilor.

Curând după aceasta, Iisus este prins de straja Marelui Preot, întărită probabil cu soldaţi romani. Este greu de stabilit suita evenimentelor. Evangheliile înfăţişează două judecăţi deosebite. Sinedriul l-a găsit pe Iisus vinovat de blasfemie. Căci, întrebat de Marele Preot: „Eşti tu Hristosul (adică Mesia), Fiul Celui Binecuvântat?”, el răspunde: „Eu sunt” (*Marcu*, 14: 61-62; cf. *Matei*, *26*: 57-68; *Luca*, *22*: 54, 66-71). Blasfemia se pedepsea prin omorâre cu pietre, dar nu este sigur că, în epocă, Sinedriul avea dreptul de a condamna la moarte. În orice caz, Iisus a fost apoi judecat de Pilat din Pont, prefectul Iudeei. Acuzat de răsculare („Tu eşti Regele iudeilor? 4), el a fost condamnat la moarte prin crucificare, supliciu tipic roman. Luat în batjocură (împodobindu-l cu o mantie de purpură şi cu o cunună de spini, soldaţii i se adresau: „Bucură-te, regele iudeilor!”), Iisus a fost răstignit între doi „tâlhari”. Cu acest termen – *lestes* – Josephus îi desemnează adesea pe răsculaţi. Astfel, contextul executării lui Iisus a fost în mod clar suprimarea revoltei evreieşti împotriva ocârmuirii romane şi a colaboratorilor ei în Iudeca. Orice proclamare a apropierii împărăţiei lui Dumnezeu implica, în ochii autorităţilor de la Ierusalim, restaurarea unui regat evreiesc12.

Prinderea, judecarea şi răstignirea lui Iisus i-au împrăştiat pe credincioşi. Curând după arestare, Petru, discipolul preferat, se leapădă de el de trei ori. Cu siguranţă că propovăduirea lui Iisus şi chiar numele său s-ar fi adâncit în uitare, în absenţa unui episod singular şi de neînţeles în afara credinţei: învierea celui răstignit. Tradiţia transmisă de Pavel şi de Evanghelii acordă o importanţă decisivă mormântului gol şi numeroaselor apariţii ale lui Iisus înviat. Oricare ar fi natura acestor experienţe, ele constituie sursă şi temelia creştinismului. Credinţa în Iisus Hristos înviat a transformat o mână de fugari demoralizaţi într-un grup de oameni hotărâţi şi convinşi de invincibilitatea lor. S-ar putea spune că apostolii au cunoscut şi ei confruntarea iniţiatică a disperării şi a morţii spirituale, înainte de a renaşte la o viaţă nouă şi de a deveni primii misionari ai Evangheliei.

220. Vestirea Cea Bună: împărăţia lui Dumnezeu e aproape

Rudolf Bultmann vorbea despre „insuportabila platitudine” a biografiilor lui Iisus. Într-adevăr, mărturiile sunt puţin numeroase şi puţin sigure. Cele mai vechi dintre ele – *Epistolele lui Pavel* – neglijează cu totul, aproape, viaţa istorică a lui Iisus. Evangheliile sinoptice, redactate între anii 70 şi 90, reunesc tradiţii transmise oral de către primele comunităţi creştine. Dar aceste tradiţii se referă atât la Iisus, cât şi la Hristos înviat. Aceasta nu infirmă necesarmente valoarea lor documentară, căci elementul esenţial al creştinismului, ca de altfel al oricărei religii care se revendică de la un întemeietor, este tocmai *memoria*. *Amintirea lui Iisus* constituie modelul exemplar al oricărui creştin. Însă tradiţia transmisă de primii martori nu era doar „istorică”, ci şi „exemplară”; ea păstra structurile semnificative ale evenimentelor şi propovăduirii, şi nu amintirea exactă a activităţii lui Iisus. Fenomenul este bine cunoscut, şi nu doar în istoria religiilor.

Pe de altă parte, trebuie ţinut seamă de faptul că primii creştini, evreii din Ierusalim, constituiau o sectă apocaliptică înăuntrul iudaismului palestinian. Ei erau într-o aşteptare iminentă a celei de a doua veniri a lui Hristos: *parousia*; pe ei îi preocupă *sfârşitul istoriei* şi nu istoriografia aşteptării eshatologice. În plus, după cum era de aşteptat, în jurul învăţătorului înviat, s-a cristalizat destul de devreme o întreagă mitologie, care ne aminteşte de aceea a zeilor mântuitori şi a omului inspirat de divinitate (*theios anthropos*). Această mitologie, pe care o vom evoca mai departe (222), este deosebit de importantă; ea ne ajută să înţelegem dimensiunea religioasă specifică creştinismului, precum şi istoria lui ulterioară, miturile care l-au proiectat pe Iisus din Nazaret într-un univers de arhetipuri şi de figuri transcendentale sunt tot atât de „adevărate" ca şi gesturile şi cuvintele sale: aceste mituri confirmă, într-adevăr, puterea şi creativitatea mesajului său originar. Graţie, de altfel, acestei mitologii şi simbolistici universale, limbajul religios al creştinismului a devenit ecumenic şi accesibil şi dincolo de focarul său de origine.

Se admite îndeobşte că Evangheliile sinoptice ne-au transmis esenţialul mesajului, în primul rând, proclamarea împărăţiei lui Dumnezeu. După cum am arătat (p. 425), Iisus şi-a început misiunea în Galileea, predicând „Vestea cea Bună care vine de la Dumnezeu: «S-a împlinit vremea şi împărăţia lui Dumnezeu e aproape» 44 (*Marcu*, 1: 15)13. *Eschatonul* este iminent: „sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere" (*Marcu*, 9: 1; cf. 13: 30). „Cât despre ziua aceea şi despre ceasul acela, nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl" (*Marcu*, 13: 32).

Totuşi, alte cuvinte ale lui Iisus lasă să se înţeleagă că împărăţia a şi venit. După alungarea unui demon, el spune: „Dacă însă Eu, cu degetul lui Dumnezeu, scot afară pe demoni, atunci a ajuns la voi împărăţia lui Dumnezeu" (*Luca*, 11: 20). Altă dată Iisus afirmă că din zilele lui Ioan

Botezătorul până acum „împărăţia lui Dumnezeu suferă silnicie şi oamenii silei pun mână pe ea” CMatei, 11:12). Sensul pare a fi: împărăţia este împiedicată de către cei violenţi, dar ea este de pe acum prezentă[1107]. Spre deosebire de sindromul apocaliptic, ilustrat din belşug în literatura epocii, împărăţia soseşte fără cutremure, ba chiar fără semne exterioare. „Împărăţia lui Dumnezeu nu vine pe văzute, nici nu se va spune: «Iat-o acolo, sau iat-o aici, căci, să ştiţi, împărăţia lui Dumnezeu este în înăuntrul vostru»” (*Luca*, 17: 20-21). În parabolele sale, împărăţia lui Dumnezeu este comparată cu dezvoltarea seminţei care creşte singură (*Marcu*, 4: 26-29), cu grăuntele de muştar (30-32), cu drojdia care face să crească aluatul 0Matei, 13: 33).

Este posibil ca aceste două proclamări divergente ale împărăţiei – într-un *viitor* foarte apropiat, în *prezent* – să corespundă unor faze diferite din propovăduirea lui Iisus[1108]. Se poate concepe, de asemenea, că ele exprimă două traduceri diferite ale aceluiaşi mesaj: (1) iminenţa împărăţiei, anunţată de profeţi şi apocalipse, altfel spus, „sfârşitul lumii istorice”, şi (2) anticiparea împărăţiei, prin aceia, care, graţie mijlocirii lui Iisus, trăiesc de pe acum în prezentul atemporal al credinţei[1109].

Mai ales această a doua tălmăcire posibilă a mesajului evidenţiază demnitatea mesianică a lui Iisus. Este în afara oricărei îndoieli că discipolii săi l-au recunoscut drept Mesia, după cum o dovedeşte numirea de „*Christ*” (echivalent grecesc al „Celui Uns”, adică „Mesia”). Iisus nu foloseşte niciodată acest termen cu privire la el însuşi; îl acceptă totuşi când este rostit de alţii (*Marcu*, 8:29; 14:61). Probabil că Iisus a evitat denumirea de Mesia pentru a evidenţia deosebirea dintre Vestea cea Bună pe care o predică el şi formele naţionaliste ale

---

1107 Cf. Emst Käsemann „The Problem of the Historica! Jesus", pp. 42 sq.; N. Perrin, Rediscovering. pp. 76 sq.

1108 Marcel Simon, Le Judaïsme et le Christianisme antique, p. 86.

1109 Reluându-1 pe R. Bultmann, N. Perrin vorbeşte despre „experienţa realităţii existenţiale"; cf. New Testament, p. 290.

mesianismului evreu. Împărăţia lui Dumnezeu nu era teocraţia pe care voiau zeloţii să o instaureze cu ajutorul armelor. Iisus se autodefinea mai ales prin expresia Fiul Omului. Acest termen, care nu era la început decât un sinonim pentru „omul” (cf. 203), a sfârşit prin a însemna – implicit în predicaţia lui Iisus şi explicit în teologia creştină – Fiul lui Dumnezeu.

Dar, în măsura în care se poate reconstitui, cel puţin în liniile principale, „personajul” Iisus, el poate fi comparat mai ales cu figura Slujitorului Pătimitor (*ïsaia*, 40-55; cf. 196). „Nimic nu ne îndreptăţeşte să respingem ca neautentice versetele în care se vorbeşte despre încercările grele care îl aşteaptă. Întreaga sa misiune devine inexplicabilă dacă se refuză să se admită că el a întrezărit şi acceptat eventualitatea suferinţelor, umilirii şi, fără doar şi poate, a morţii înseşi. Urcându-se la Ierusalim, el şi-a asumat desigur, poate fără să îndepărteze definitiv posibilitatea unei intervenţii victorioase a lui Dumnezeu, riscurile demersului său”[1110].

„Să nu socotiţi, declară Iisus, că am venit să stric Legea sau pe Profeţi: n-am venit să stric, ci să împlinesc” (*Matei*, 5: 17). Ca şi profeţii, el exaltă curăţenia inimii împotriva formalismului ritual; el revine neobosit asupra iubirii pentru Dumnezeu şi pentru aproapele. În Predica de pe Munte (*Matei*, 5: 3-12; *Luca*, 6: 20-23), Iisus evocă fericirile care îi aşteaptă pe cei milostivi şi pe cei curaţi cu inima, pe cei blânzi şi pe făcătorii de pace, pe cei ce plâng şi pe cei prigoniţi pentru dreptate. Este textul evanghelic cel mai cunoscut în afara lumii creştine. Şi totuşi, pentru, Iisus Israel rămâne poporul ales al lui Dumnezeu. El pentru oile pierdute ale casei lui Israel a fost trimis (*Matei*, 15: 24) şi în mod cu totul excepţional îşi întoarce faţa către păgâni; le porunceşte discipolilor săi să îi evite (*Matei*, 10: 5). Dar la întemeierea împărăţiei el pare să fi acceptat „toate neamurile41 *ţmarcu*, 13: v*O*, *Matei*, 8: 11). În

1110 M. Simon, op. cit., p. 87. Despre cele două figuri ideale, a lui Mesia şi a Slujitorului pătimitor, în persoana lui Iisus, cf. C. H. Dodd, op. cit., pp. 103 sq.

continuarea Profeţilor şi a lui Ioan Botezătorul, propovăduirea lui Iisus urmărea transformarea radicală a poporului evreu, altfel spus, emergenţa unui Nou Israel, a unui nou popor al lui Dumnezeu. *Tatăl nostru* (*Luca*, 11: 2-4; *Matei*, 6: 9-13) rezumă admirabil „metoda" de a ajunge la aceasta. Expresie a evlaviei ebraice, rugăciunea nu foloseşte persoana întâi singular, ci doar pluralul: Tatăl *nostru*, pâinea *noastrŭ* cea de toate zilele *áä-ne-o nouă* astăzi, iartă-*ne nouă* păcatele *noastre*, izbăveştc-*ne* de Cel Rău. Conţinutul derivă din rugăciunea *Kaddisch* a vechii sinagogi; el reflectă nostalgia de a retrăi o experienţă religioasă primitivă: epifania lui Iahve ca *Tată.* Însă textul propus de Iisus este mai concis şi mai emoţionant[1111]. Dar, orice rugăciune trebuie să fie pătrunsă de *credinţa adevărată*, adică aceea mărturisită de Avraam (cf. 57). „Căci la Dumnezeu toate sunt cu putinţă" (*Marcu*, 10: 27). De asemenea, totul este cu putinţă pentru cei credincios (*Marcu*, 9: 23). Prin misterioasa virtute a credinţei avraamice, modul de a fi al omului decăzut este schimbat din rădăcină. „Toate cele ce veţi cere rugându-vă, *credeţi* că le veţi primi şi *vise vor da*" (*Marcu*, 11: 24; cf. *Matei*, 21: 22). Cu alte cuvinte, Noul Israel se naşte prin puterea tainică a credinţei avraamice, şi aceasta explică, de altfel, şi succesul misiunii creştine propovăduind credinţa în Iisus Hristos înviat.

Când a celebrat Cina cea de Taină cu discipolii, Iisus „a luat pâine şi, binecuvântând, a frânt şi le-a dat lor şi a zis: «Luaţi, mâncaţi, acesta este trupul meu». Şi luând paharul, mulţumind, le-a dat şi au băut din el toţi. Şi le-a zis: «Acesta este sângele meu, al Legii celei noi, care pentru mulţi se varsă» 4" 9. Un exeget contemporan nu şovăie să scrie: „nu există alte cuvinte ale lui Iisus mai

---

1111 Exegeţii insistă, de asemenea, asupra deosebirii dintre formula celui mai vechi text al rugăciunii Kuddish („Dumnezeu să-şi ridice împărăţia Sa în timpul vieţii şi al zilelor tale...") şi cea a lui Iisus: „Vie Împărăţia Ta..cf. N. Penïn. Teachings. pp. 57 sq. şi literatura citată, ibid.

hotărât atestate decât acestea”[1112]. Numai Luca ne prezintă adaosul făcut de Iisus: „să faceţi aceasta întru pomenirea mea” (19: 18). Deşi Pavel confirmă autenticitatea acestei tradiţii (*I Corinteni*, 11: 24), nu există niciun mijloc de a demonstra că aceste cuvinte au fost rostite de Iisus. Ritul continuă liturghia domestică evreiască, anume binecuvântarea pâinii şi vinului. Iisus o săvârşea adeseori; când erau de faţă vameşii şi păcătoşii, masa simboliza, după cât se pare, împărăţia[1113].

Pentru primii creştini, „frângerea pâinii” (*Faptele Apostolilor*, 2: 42) constituia actul cultual cel mai important. Pe de o parte, era reactualizarea prezenţei lui Hristos şi, prin urmare, a împărăţiei Sale, pe de altă parte, ritul anticipa ospăţul mesianic de la Sfârşitul Vremii. Dar cuvintele lui Iisus dezvăluie un sens mai profund: necesitatea sacrificiului său voluntar pentru asigurarea „noii alianţe” 22, întemeierea Noului Israel. Aceasta implică convingerea că o nouă viaţă religioasă nu se naşte decât traversând moartea sacrificială; concepţia, se ştie, este arhaică şi universal răspândită. Este greu de precizat dacă această comuniune ritualică cu trupul său şi cu sângele său Iisus o consideră o identificare mistică cu persoana sa. Este ceea ce afirmă Pavel (*I Corinteni*, 10: 16; cf. 12:27, *Romani*, 12: 5, *Efeseni*, 4: 12) şi, cu toată originalitatea gândirii şi limbajului său teologic, e posibil ca el să fi prelungit o tradiţie ierusalemită autentică[1114]. În orice caz, masa luată în comun de primii creştini imita ultimul act al lui Iisus; era, în acelaşi timp, o amintire a Cinei şi repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului.

Morfologic, euharistia aduce aminte de agapele

1112 C. H. Dodd, op. cit., p. 10.

1113 Categoric, prezenţa „intuşabililor" îi ofensa şi irita pe rigoriştii evrei.

1114 Pavel elaborează această idee, aprofundánd-o; el identifică comunitatea creştină. Noul Israel, cu „trupul lui Hristos", fiecare creştin fiind „întru Hristos", după cum şi Hristos e „întru el"; vezi p. 434.

cultuale practicate în Antichitatea mediteraneană, în special în „religiile de mistere” 24. Ţelul lor era consacrarea, şi, prin urmare, mântuirea participanţilor, prin comuniunea cu o divinitate de structură misteriosofică. Convergenţa cu ritul creştin este semnificativă: ea ilustrează speranţa, destul de comună în epocă, a unei identificări mistice cu divinitatea. Anumiţi autori au încercat să explice euharistia prin înrâuririle religiilor orientale ale mântuirii, dar ipoteză este lipsită de temei (cf. 222). În măsura în care ea viza o *imitaţio Christi*, agapa primitivă constituia virtualmente o taină. Să spunem de pe acum că acest rit central – cel mai important, împreună cu botezul, din cultul creştin – a inspirat în decursul secolelor teologii multiple şi divergenţe; în zilele noastre, însă, interpretarea euharistiei separă catolicismul roman de bisericile reformate (cf. Partea a III-a).

221. Naşterea Bisericii în ziua Praznicului Cincizecimii a anului 30, discipolii lui Iisus se aflau împreună când din cer, fără veste, a venit un vuiet ca de vijelie şi a umplut toată casa unde şedeau ei. „Şi li s-au arătat împărţite limbi, ca de foc, şi au şezut pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi…” (Fapt*ele Apostolilor, 2:* 1-4). Epifaniile arzătoare ale Duhului Divin constituie o temă destul de cunoscută în istoria religiilor: le găsim în Mesopotamia (20), în Iran (104), în India (Buddha, Mahāvīra; 152). Dar contextul Cincizecimii vizează un obiectiv mai precis: vântul violent, limbile de foc şi glosolalia amintesc anumite tradiţii evreieşti privind teofania din Sinai25 (cf. 59). Cu alte cuvinte, pogorârea Duhului Sfânt e interpretată ca o nouă revelaţie a lui Dumnezeu, asemănătoare celei de pe Sinai. În ziua Cincizecimii se naşte Biserica creştină. Abia după ce au primit Duhul Sfânt, apostolii încep să predice Evanghelia şi săvârşesc „minuni şi semne”.

În ziua aceea, Petru a adresat mulţimii prima chemare spre convertire. E1 şi tovarăşii săi se fac martorii

învierii lui Iisus Hristos; el a fost înviat de Dumnezeu (2: 24,32 etc.). Miracolul a fost prezis de mult de către David (2: 31); învierea este deci evenimentul eshatologic anunţat de Profeţi (2: 17-21). Petru le cere evreilor să se pocăiască şi „să se boteze fiecare în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor şi veţi primi darul Duhului Sfânt” (2: 38). Acest prim discurs care devine model exemplar pentru *keryţ*mă* („proclamaţia” creştină) a avut drept urmare numeroase convertiri (3 000 după cum aflăm din *Fapte*, 2: 41). Altă dată (vindecase chiar atunci un neputincios din naştere; 3: 1-9), Petru îi îndeamnă pe evrei să recunoască faptul că s-au înşelat, din necunoaştere, condamnându-l pe Iisus, şi să se căiască, acceptând botezul (3: 13-19).

Faptele Apostolilor ne lasă să întrevedem viaţa primei comunităţi creştine din Ierusalim (pe care autorul o desemnează cu numele grecesc de *ecclesia*). Aparent, credincioşii mai urmau încă disciplina religioasă tradiţională (circumcizia băieţilor, purificări rituale, odihna de Sabbat, rugăciuni în Templu). Dar ei se adună laolaltă adesea pentru catehizare, frângerea pâinii, agape şi rugăciuni de laudă (2:42,46). Totuşi, *Faptele* (care citează numeroase exemple de predicare a noii religii necredincioşilor) nu ne spun nimic despre învăţătura dată membrilor comunităţii. Cât despre organizarea economică, *Faptele* arată că toţi credincioşii „erau laolaltă şi aveau toate de obşte; ei îşi vindeau moşiile şi averile şi le împărţeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare” (2: 44-45). Ei aşteptau cea de a doua venire a lui Hristos.

24 Vezi, inter alia. A. D. Nock, Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, pp. 73 sq., 138 sq.

25 Izvoarele sunt citate de E. Trocmé, *Le livre des actes et l’histoire*. Pp. 202 sq.

În pofida strictei lor supuneri faţă de obiceiurile mozaice, creştinii din Ierusalim stârneau ostilitatea Marilor-Preoţi şi a saducheilor (4:1-3). Petru şi Ioan sunt

arestaţi în timp ce predicau în Templu, citaţi înaintea Sinedriului, apoi eliberaţi (4:1-3). Altă dată, sunt arestaţi toţi apostolii, apoi Sinedriul le dă drumul (5: 17-41). Mai târziu, probabil în 43, unuia dintre apostoli i s-a tăiat capul din porunca lui Irod Agrippa I (12: 1 sq.) care voia să-şi asigure sprijinul casei lui Anna. Atitudinea fariseilor era mai nuanţată. Gămăliei – învăţătorul lui Saul – îi apără pe apostoli înaintea Sinedriului. Dar fariseii, favorabili convertiţilor din Ierusalim („hebreii"), erau împotriva prozeliţilor recrutaţi dintre evreii din diaspora („eleniştii"); ei le reproşau detaşarea lor faţă de Templu şi de Lege (6: 13-14). Acesta e motivul pentru care a fost lapidat, prin 36-37, Ştefan, primul martir al credinţei creştine (7: 58-60); „Saul s-a făcut părtaş la uciderea lui" (8: 1). În aceeaşi zi, „eleniştii" au fost izgoniţi din Ierusalim, în câmpiile din Iudeea şi Samaria (8:1). De acum înainte, „hebreii", împreună cu căpetenia lor Iacov, „fratele Domnului", îşi menţin dominaţia asupra Bisericii din Ierusalim.

Surprindem, de pe acum, o anumită tensiune între „hebrei" şi „elenişti". Primii sunt mai conservatori şi legalişti, în pofida faptului că aşteptau a doua venire. Ei urmează cu fidelitate codul evreiesc al prescripţiilor rituale şi reprezintă, prin excelenţă, mişcarea desemnată prin termenul de iudeo-creştinism[1115]. Tocmai stricta lor supunere faţă de Lege va refuza să o admită Pavel (cf. P. 431). Într-adevăr, cu greu înţelegem un legalism rabinic practicat tocmai de aceia care proclamau învierea lui Hristos şi se socoteau martorii ei. „Eleniştii" constituiau un mic grup de evrei stabiliţi la Ierusalim şi convertiţi la creştinism. Ei nu preţuiau în mod deosebit cultul celebrat în Templu. În cuvântarea sa, Ştefan strigă: „Cel Preaînalt nu locuieşte în temple făcute de mână omenească"

1115 Norman Pcrrin le atribuie povestirile narative şi cuvintele lui Iisus, păstrate în Evanghelii; iudeo-creştinii se caracterizează, în plus, prin interesul lor faţă de profeţie; cf. The New Testament, pp. 45 sq. Dar chestiunea e mai complexă; cf. Jean Danielou, Théologie du Judéo-Christianisme, pp. 17 sq.; M. Simon şi A. Benoit, Le Judaïsme et le Christianisme antique, pp. 258 sq.

(*Faptele*, 7: 48). Împrăştierea „eleniştilor” precipită procesul de misionarizare în rândul evreilor din diaspora, şi, în mod excepţional, în Antiohia, printre păgâni (11: 19). Hristologia se va dezvolta în diaspora. Titlul „Fiul Omului” – care e lipsit de sens în greceşte – este înlocuit prin „Fiul lui Dumnezeu” sau „Domnul” (*Kyrios*); termenul „Mesia” este tradus în greceşte, *Christos*, şi sfârşeşte prin a deveni un nume propriu: Iisus Hristos.

Foarte curând, începe convertirea păgânilor. La Antiohia, în Siria, se organizează prima comunitate importantă de convertiţi din rândul păgânilor; aici denumirea de „creştini” se foloseşte prima oară (*Faptele*, 11: 26)[1116]. Din Antiohia, misiunea creştină iradiază în lumea elenistică. Confruntarea unei mişcări mesianice evreieşti cu religiozitatea şi gândirea greacă va avea consecinţe hotărâtoare pentru dezvoltarea creştinismului. Este meritul de nepreţuit al Sfântului Pavel de a fi sesizat bine datele problemei şi de a fi avut curajul să lupte neobosit pentru a impune singura soluţie pe care o considera justă şi coerentă.

Născut, probabil, la începutul secolului I la Tars, în Cilicia28, el vine să studieze la Ierusalim cu Gămăliei, „învăţător al Legii, cinstit de tot poporul” (*Faptele*, 5: 34). El se înfăţişează pe sine „evreu din evrei; în ce priveşte Legea: fariseu; în ce priveşte râvna: prigonitor al Bisericii” (*Filipeni*, 3: 5; cf. *Gălăteni*, 1: 13-14). Pe când era într-o misiune anticreştină, Hristos i-a apărut în drum spre Damasc. Pavel este singurul dintre cei ce nu îl cunoscuseră pe Iisus care a primit titlul de apostol. El a fost, într-adevăr, convertit la creştinism de Hristos înviat:

Evanghelia pe care o propovăduia nu o primise de la un om, „ci prin descoperirea lui Iisus Hristos” (*Gal.*, I: 11-12, I Cor., 2:16). Devenit „apostolul păgânilor”, Pavel

---

1116 E. Peterson a arătat rezonanţa politică a numelui: „partisans de Chrestos"; cf. Friihkirche, Judentum und Gnosis, pp. 64 sq. Suetoniu, primul autor latin care menţionează noua sectă, arată că împăratul Claudiu i-a izgonit pe evrei din Roma în 49, pentru că se tulburaseră „din pricina lui Hrestos" (Judaei impulsore Chresto tumultuantes).

întreprinde lungi călătorii misionare de-a lungul Asiei Mici, în Cipru, Grecia şi Macedonia. Predică în numeroase oraşe, întemeiază biserici, stă îndelung în Corint şi la Roma. Denunţat de evrei şi arestat la Ierusalim, el a fost, după doi ani de închisoare, deferit tribunalului împăratului. La Roma, el a trăit doi ani în libertate supravegheată, dar *Faptele* întrerup brusc istorisirea, şi nu cunoaştem ultima parte a vieţii apostolului. A murit martir, la Roma, între 62 şi 64.

Cu toate cele cincisprezece capitole (din totalul de douăzeci şi opt) din *Faptele Apostolilor*, cu toate cele paisprezece *Epistole* care îi sunt atribuite[1117], cunoştinţele noastre despre viaţa, apostolatul şi gândirea Sfântului Pavel rămân fragmentare. Interpretarea sa, profundă şi personală, a Evangheliei era expusă oral, şi probabil în mod diferit, în faţa adepţilor şi a necredincioşilor. *Epistolele* nu constituie capitole legate ale unui tratat sistematic. Ele continuă, clarifică, precizează anumite chestiuni de doctrină sau practică; chestiuni discutate cu grijă în propovăduirea sa, dar care nu fuseseră înţelese cum trebuie de comunitate, unde soluţiile specific pauliniene au fost criticate, sau câteodată chiar respinse de către alţi misionari. Acestea zise, trebuie imediat să adăugăm că *Epistolele* reprezintă documentul cel mai vechi şi cel mai important al Bisericii primitive; ele oglindesc cele mai grave crize ale creştinismului în *stătu nascendi*, dar şi îndrăzneala creatoare a primului teolog creştin.

222. Apostolul neamurilor

Teologia şi *kerygma* Sfântului Pavel îşi trag rădăcinile din experienţa sa extatică avută pe drumul Damascului. Pe

---

1117 Se recunoaşte îndeobşte autenticitatea a cinci sau şase Epistole, printre care cele mai importante: Epistola cûtre Romani, I şi II, Corinteni, Galateni. Dar restul Epistolelor exprimă sau continuă gândirea pauliniană însăşi.

de o parte, el recunoaşte în Cel înviat[1118] pe Mesia, Fiul trimis de Dumnezeu cu scopul de a-i elibera pe oameni de păcat şi de moarte. Pe de altă parte, convertirea stabileşte un raport de participare mistică cu Hristos. Pavel îşi interpretează experienţa ca un analog al crucificării (*Gălăteni*, 2:19): el posedă acum „gândul lui Hristos" (*I Corinteni*, 2:16) sau „Duhul lui Dumnezeu" (7: 40). El nu şovăie să spună: „Hristos grăieşte în mine!" (/*I Corinteni*, 13: 3, *Romani*, 15: 18). El face aluzie la o răpire mistică „până în al treilea cer" şi la „descoperirile" pe care le-a primit de la Dumnezeu (*II Cor.*, 12: 1-4,7). Aceste „semne şi minuni" i-au fost date de Duhul lui Dumnezeu ca „să dobândească ascultarea neamurilor" (*Rom.*, 15: 18). În ciuda acestei experienţe privilegiate, Pavel nu revendică deloc o condiţie excepţională, deosebită de a altora. Orice credincios săvârşeşte unirea mistică cu Hristos prin taina botezului. Căci, „toţi câţi în Hristos ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat"; „deci ne-am îngropat cu el, în moarte, prin botez; aşa încât, după cum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim întru înnoirea vieţii" (*Rom.*, 6: 3-4). Prin botez, creştinul „l-a îmbrăcat pe Hristos" (II Cor., 5: 17); el a devenit membru al unui corp mistic. Botezaţi într-un singur Duh, „ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, şi toţi la un Duh ne-am adăpat" (*I Cor.*, 12-13).

Moartea şi învierea prin cufundarea în apă constituie un scenariu mitico-ritual bine cunoscut, solidar cu un simbolism acvatic universal atestat31. Dar Sfântul Pavel leagă taina botezului *de un eveniment istoric recent – moartea şi învierea lui Iisus Hristos.* În plus, botezul nu numai că asigură viaţa nouă a credinciosului, ci desăvârşeşte şi transformarea lui într-un membru al corpului mistic al lui Hristos. O atare concepţie nu putea fi concepută de iudaismul tradiţional. Ea se deosebeşte, pe de altă parte, de practicile baptismale contemporane, de exemplu, de acelea ale esenienilor, în care numeroasele

1118 Pavel a fost ultimul căruia i-a apărut Hristos înviat (ĭ Cor., 15: 8).

lustraţii aveau o valoare esenţialmente purificatoare (vezi 223). Taina euharistiei este la fel de străină iudaismului. Ca şi botezul, euharistia îl integrează pe credincios trupului mistic al lui Hristos, Biserica. Comunicând cu elementele cuharistice, el îşi asimilează trupul şi sângele Domnului (I Cor., 10: 16-171 cf. 11: 27-29). Pentru Sfântul Pavel, mântuirea echivalează cu identificarea mistică cu Hristos. Cei care cred îl au pe Iisus Hristos în ei (*lĭ Cor.*, 13: 5). Răscumpărarea este săvârşită printr-un dar gratuit al lui Dumnezeu, anume întruparea, moartea şi învierea lui Iisus Hristos.

Importanţa capitală acordată de Sfântul Pavel graţiei (*Rom.*, 3: 24; 6: 14,23 etc.) izvorăşte probabil din propria sa experienţă: în pofida a tot ceea ce gândise şi făptuise – până la a încuviinţa omorârea cu pietre a lui Ştefan – Dumnezeu i-a acordat mântuirea. Prin urmare, este de prisos pentru evreu să urmeze prescripţiile rituale şi morale ale Torei; prin el însuşi, omul nu poate dobândi mântuirea. La drept vorbind, omul a luat cunoştinţă de păcat ca urmare a introducerii Legii; înainte de a fi cunoscut Legea, el nu ştia dacă era sau nu un păcătos (*Rom.*, 7:7 sq.). A fi sub Lege echivalează cu a fi „robit stihiilor Lumii" (*Gal.*, 4: 3). Ceea ce înseamnă că „toţi cei care sunt întru Lege, sub blestem sunt" (*Gal.*, 3: 10). În ce-i priveşte pe păgâni, deşi pot să-l cunoască pe Dumnezeu din lucrările creaţiei sale, ţinându-se „că sunt înţelepţi, au ajuns nebuni" şi au căzut în idolatrie, izvor de urâţire şi de pervertire (*Rom.*, 1: 20-32). Pe scurt, atât pentru evrei, cât şi pentru păgâni, răscumpărarea se săvârşeşte doar prin credinţă şi prin sacramente. Mântuirea este „darul lui Dumnezeu"; „viaţa veşnică întru Iisus Hristos, Domnul nostru" (*Rom.*, 6: 23)[1119].

1119? 2 Trebuie si precizăm ci Epistola cûlre Romani - m cate e üczvo\\ atâ teologia graţiei şi so\erioïogia Crucii — eslc cea mai importantă scriere a Sfântului Pavel. Numeroşi teologi socotesc Epistola cûtre Romani cartea cca mai importantă a Noului Testament. Exegeza acestui text profund, îndrăzneţ şi enigmatic, a incitat numeroase speculaţii şi a provocat crize care au sfâşiat şi în acelaşi timp înnoit creştinismul vreme de cincisprezece secole. Una din tcologiilc

O atare teologie trebuia în mod fatal să-i opună pe Sfântul Pavel, pe de o parte, şi iudeo-ereştinii din Ierusalim, pe de alta. Aceştia din urmă cereau circumcizia prealabilă a păgânilor convertiţi şi le interziceau prezenţa la masă în comun şi la celebrarea euharistiei. Ca urmare a unui conflict, despre care Pavel (*Gălăteni*, 2: 7-10) şi *Faptele* (15) dau relatări contradictorii, cele două partide, reunite la Ierusalim, ajung la o soluţie de compromis. Păgânii convertiţi sunt obligaţi să se abţină doar de la cărnurile jertfite idolilor, de sânge şi de carne de animal sugrumat şi de desfrânare (*Faptele*, 15: 29). Această hotărâre s-a luat probabil în absenţa lui Pavel. Apostolul neamurilor, desigur, nu ar fi acceptat-o, căci ea menţine o parte din interdicţiile iudaice. În orice caz, adunarea de la Ierusalim confirma succesul neaşteptat al misiunii creştine, succes care contrasta cu semieşecul suferit în Palestina.

Dar Sfântul Pavel a fost confruntat şi cu unele crize care ameninţau bisericile şi comunităţile întemeiate de el. La Corint, credincioşii râvneau după daruri spirituale sau „charisme" de la Duhul Sfânt. Este vorba, în fond, de o practică religioasă destul de cunoscută în lumea elenistică: dobândirea de *enthousiasmos*. „Charismele" comportau darul vindecării, puterea de a săvârşi miracole, profeţia, glosolalia, darul de a tălmăci limbi etc. (*I Cor.*, 12:4 sq.). Îmbătaţi de extazele şi puterile dobândite, unii adepţi credeau că dobândiseră Duhul şi, deci, libertatea; ei considerau că totul le era de acum înainte permis (6: 12), chiar desfrânarea (6: 15-16)[1120]. Pavel le aminteşte că trupurile lor sunt „mădulare ale lui Hristos" (6: 15). În plus, el elaborează teoria charismelor: întâi vine darul de apostol, apoi acela de profet, urmând, în al treilea rând, darul spiritual al învăţătorilor şi al tămăduitorilor (12: 28; cf. 14: 1-5). În fond, Sfântul Pavel nu respinge aspiraţia

---

contemporane cele mai semnificative a fost inaugurată de celebrul comentariu al lui Karl Barth (vezi partea a III-aj.

1120" Fenomenul este amplu atestat în istoria religiilor indiene (cf. § 146) şi gnosticism (§ 230); îl vom întâlni, de asemenea,

spre daruri superioare, dar adaugă: „vă arăt o cale care le întrece pe toate” (12: 31). Urmează imnul închinat dragostei, unul din piscurile gândirii paulinicne: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor şi dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător. Şi de aş avea darul prorocici şi toate tainele le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, dacă nu am dragoste nimic nu sunt” etc. (13: l-l3).

Probabil că Sfântul Pavel a încuviinţat dobândirea charismelor pentru că înţelesese necesitatea de a tălmăci mesajul Evangheliei într-un limbaj religios familiar în mediile elenistice. El cunoştea, mai bine decât oricine, dificultatea de a propovădui un Hristos crucificat, sminteală pentru Iudei, pentru păgâni nebunie (I Cor., 1: 23). Învierea trupului, credinţă împărtăşită de majoritatea evreilor, părea o idee nebunească grecilor, interesaţi exclusiv de nemurirea sufletului[1121]. Nu mai puţin greu de înţeles era nădejdea într-o înnoire eshatologică a lumii; grecii căutau, dimpotrivă, mi jloacele cele mai sigure de a se dezlega de materie. Apostolul caută să se adapteze; cu cât pătrunde mai adânc în mediile elenistice, cu atât vorbeşte mai puţin despre aşteptarea eshatologică. În plus, relevă înnoiri destul de semnificative. Nu numai că foloseşte frecvent vocabularul religios elenistic (*gnosis*, *my ster ion*, *sophia*, *kyrios*, *soter*), dar adoptă şi anumite concepţii străine iudaismului şi creştinismului primitiv. Aşa, de exemplu, Sfântul Pavel îşi aproprie ideea dualistă, idee fundamentală pentru gnostici, a unui „om psihic” inferior şi opus „omului spiritual”[1122]. Creştinul caută să se

---

1121 Învierea Răscumpărătorului este chezăşia învierii creştinilor (! Cor.. 15: 12 sq). Pavel împărtăşeşte, üc asemenea, concepţia, dc origine grecească, a unei nemuriri dobândite imediat după mtr*nc(Filipeni. I: 23; cf. // Cor., 5:8). Totuşi, să folosim expresia sa, carc „înviază"; ĬCor., 15: 44 sq.). Doctrina „corpului spiritual" este atestată şi in alte tradiţii fliidia. Tibet etc.). Originalitatea Sfântului Pavel constă în asocierea ideii imortalităţii cu accca dc înviere; dar această soluţie a ridicat alte probleme.

1122 JCor., 2: 14-15. „Omul cel dintâi este din pământ, c pământesc; omul cel de al doilea este din ccr" fi5: 47).

„dezbrace” de omul carnal, pentru ca să devină pur spiritual (*pneumatikos*). O altă trăsătură dualistă opune pe Dumnezeu lumii, lume stăpânită azi de „prinţii” săi (I Cor., 2: 8), adică de „stihii” (*Gal.*, 4: 3,9). Totuşi, teologia lui Pavel rămâne fundamental biblică. El respinge deosebirea, pe care insistă gnosticii, între Dumnezeul Suprem şi răscumpărător şi Demiurgul cel rău, care a săvârşit Creaţia. Cosmosul este, ca urmare a căderii omului, dominat de rău, dar răscumpărarea este o a doua Creaţie şi lumea îşi va redobândi desăvârşirea originară.

Hristologia lui Pavel se dezvoltă în jurul învierii; acest eveniment relevă natura lui Hristos: el este Fiul lui Dumnezeu, Răscumpărătorul. Drama hristologică aminteşte de un scenariu soteriologic bine cunoscut în epocă, dar primele lui expresii sunt mult mai vechi[1123]. Mântuitorul coboară din cer pe pământ pentru binele oamenilor, şi se reîntoarce în cer după ce şi-a desăvârşit misiunea.

În cea mai veche scrisoare, *Prima Epistolă către Tesaloniceni*, scrisă în 51, din Corint, Pavel face cunoscut „un cuvânt al Domnului”[1124], în ce priveşte *parousia*: „Pentru că însuşi Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu, se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi; după aceea noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi împreună cu ci în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa, pururea vom fi cu Domnul” (4: 16-17). Şase ani mai târziu, în 57, el le reaminteşte romanilor că „mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am primit credinţa. Noaptea e pe sfârşite; ziua este aproape” (*Rom.*, 13:11-12). Totuşi, aşteptarea *parousiei* nu trebuie să

1123 Mitologiile arhaice cunosc mai multe tipuri dc fiinţe supranaturale (llii lui Dumnezeu.dcmiurgii.croii civilizatori, figurile mesianice şi milenarisle etc.) care coboară pe pământ ca să-i instruiască sau să-i mântuiască pc oameni şi sc înlorc apoi în Ccr. Concepţii asemănătoare se cunosc în teologia hinduistă (avatar) şi buddhistă (Bodhisattvi).

1124 Cï. ÏCor.. 15: 51: „Vă voi spune o taină".

tulbure viaţa comunităţilor creştine. El insistă pe necesitatea de a munci pentru a merita pâinea mâncată (*II Ţes.*, 3: 8-10) şi cere respectarea rânduielilor în vigoare, supunerea în faţa autorităţilor şi plata taxelor şi impozitelor (*Rom.*, 13: 1-7). Consecinţele acestei valorizări ambivalenţe a *prezentului* (în aşteptarea celei de a doua veniri, istoria continuă şi trebuie respectată) nu vor întârzia să se facă simţite. În pofida numeroaselor soluţii propuse de pe la sfârşitul secolului I, problema *prezentului istoric* obsedează încă şi azi gândirea creştină.

Autoritatea considerabilă a Sfântului Pavel în Biserică veche este, în mare parte, rezultatul unei catastrofe care a zguduit iudaismul şi a paralizat dezvoltarea tendinţei iudeo-creştine. În timpul vieţii, importanţa apostolului a fost destul de modestă. Dar la puţină vreme după moartea sa, în 66, izbucneşte răscoala evreilor împotriva Romei; ea se termină în anul 70, cu dărâmarea Ierusalimului şi distrugerea Templului.

223. Esenienii la Qumran în timpul războiului evreiesc, la începutul verii anului 68, un contingent din armata lui Vespasian a atacat şi a distrus „Mănăstirea” de la Qumran, situată în plin deşert, pe ţărmul Mării Moarte. Asediaţii au fost probabil masacraţi; dar în ajunul dezastrului, ei au avut timp să ascundă un mare număr de manuscrise în mari vase de lut. Descoperirea lor, între 1947 şi 1951, a înnoit cunoştinţele noastre cu privire la mişcările apocaliptice evreieşti şi la originile creştinismului. Într-adevăr, savanţii au identificat în comunitatea mănăstirească de la Qumran secta esenienilor, cunoscută până acum doar din slabele informaţii furnizate de Flavius Josephus, Filon şi Pliniu cel Tânăr[1125]. Printre manuscrisele descifrate şi editate, până

1125 Contradicţiile dintre cele două categorii de documente — manuscrisele de la Qumran şi mărturiile autorilor clasici — se explică, pe de o parte, prin insuficienta informaţie a acestora din urmă şi, pe de alta, prin complexitatea acestei secte apocaliptice. Comunitatea de la Qumran nu reprezintă escnismul în întregimea sa; pare sigur faptul

în prezent, se află, alături de comentarii la anumite cărţi ale Vechiului Testament, şi câteva tratate originale. Le semnalăm pe cele mai importante: „Sulul războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului”, „Tratatul de Disciplină”, „Psalmii de mulţumire” şi „Comentariul asupra cărţii lui Avacum”.

Cu ajutorul acestor noi documente se poate reconstitui, în liniile sale mari, istoria sectei. Strămoşii ei erau Hassidimii, a căror fervoare religioasă şi al căror rol în războiul Maccabeilor (202) ne sunt încă vii în minte. Întemeietorul comunităţii de la Qumran, numit de discipoli „Stăpânul Dreptăţii”, era un preot zadokit, aparţinând, deci, clasei sacerdotale legitime şi ultraortodoxe. Când Simon (142-134) a fost proclamat „prinţ şi mare preot perpetuu” şi când serviciul marii preoţii a fost transferat în mod irevocabil din mâna zadokiţilor în aceea a Hasmoneilor, „Stăpânul Dreptăţii” a părăsit cu un grup de credincioşi Ierusalimul şi s-a refugiat în pustiul Iudeei. După toate probabilităţile, „Preotul cel Rău”, înfierat în textele qumraniene, ar fi Simon; el îl persecutase pe „Stăpânul Dreptăţii” exilat şi ar fi proiectat chiar atacarea Qumranului, dar a fost asasinat de către guvernatorul Ierihonului (/ *Maccabei*, 16: 11 sq.). Nu se cunosc împrejurările morţii „Stăpânului Dreptăţii”[1126]. Discipolii şi credincioşii săi îl venerau ca pe un mesager al lui Dumnezeu. La fel după cum Moise înfăptuise Vechiul Legământ, „Stăpânul Dreptăţii” îl înnoise; întemeind comunitatea eshatologică de la Qumran, el anticipase era mesianică.

De la publicarea primelor texte, specialiştii au remarcat analogii semnificative între concepţiile şi

---

de a fi existat nuclee eseniene şi în alte regiuni ale Palestinei.

1126 A. Dupont-Sommer, urmat de alţi cercetători, îl acuză pe „Preotul Necredincios" că ar fi uneltit asasinarea acestuia; cf. Les écriis esséniens, pp. 375 sq. Totuşi, această faptă nelegiuită nu este atestată în mod explicit în documente; vezi analiza textelor la F. M. Cross, The ancient library of Qumran, pp. 157-160.

_ Vezi Y. Yadin, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness; A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 369 sq.

practicile religioase eseniene şi acelea ale creştinismului primitiv. Datorită acestor noi documente, cunoaştem acum mediul istoric şi spiritual (*Sitz im Leben*) al unei secte apocaliptice evreieşti. Paralelele eseniene clarifică anumite aspecte ale propovăduirii lui Iisus şi numeroase expresii ades folosite de către autorii Noului Testament. Dar există şi nu mai puţin însemnate deosebiri. Comunitatea de la Qumran era riguros monastică; primii creştini trăiau în lume, ei constituiau o comunitate misionară. Cele două secte erau, ambele, apocaliptice şi mesianice: esenienii, ca şi creştinii, se considerau poporul Legământului Nou. Dar ei erau în aşteptarea unui profet eshatologie (care, în Noul Testament, venise deja, în persoana lui Ioan Botezătorul) şi a doi Mesia: Mesia-Preotul care avea să-i sanctifice şi Mesia-Regele, care va conduce poporul lui Israel în războiul împotriva păgânilor, război pe care Dumnezeu însuşi îl va încheia triumfal. „Sulul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor întunericului" constituie, într-adevăr, planul de bătălie al acestei conflagraţii eshatologice. Unei mobilizări de şase ani îi vor urma 29 de ani de război. Armata Fiilor Luminii va fi formată din 28 000 de pedestraşi şi 6 000 de călăreţi, întărită cu un mare număr de îngeri40. Creştinii, şi ei, sperau într-o a doua venire a lui Hristos în slavă, ca judecător şi răscumpărător al lumii; dar urmând învăţătura lui Iisus, ei nu împărtăşeau ideologia Războiului Sfânt.

Pentru esenieni, ca şi pentru creştini, Mesia va apărea la sfârşitul veacurilor şi va primi un regat etern; în cele două doctrine mesianice elementele sacerdotal, regal şi profetic coexistă. Totuşi, în literatura de la Qumran, concepţia unui Mesia preexistent (Al Doilea Adam, Fiul Omului) nu era atestată; în plus, Mesia încă nu devenise Răscumpărător celest, şi cele două figuri mesianice nu sunt unificate, precum în hristologia Bisericii primitive41. În calitatea sa de personaj eshatologie, „Stăpânul Dreptăţii" va instaura o Eră Nouă. Discipolii lui îi atribuiau un rang mesianic: acela de învăţător, care dezvăluie adevăratul sens, ezoteric, al Scripturilor, şi care, pe

deasupra, este înzestrat cu puteri profetice. Unele texte lasă să se înţeleagă că Stăpânul Dreptăţii va învia la sfârşitul vremiloi[1127]. Dar, socoteşte un specialist, F. M. Cross, „dacă esenienii aşteptau întoarcerea învăţătorului lor ca Mesia sacerdotal, ei şi-au exprimat această nădejde într-un mod cât se poate de indirect" (p. 299); ceea ce contrastează cu insistenţa cu care Noul Testament dezvoltă această idee.

Organizarea şi sistemele rituale ale celor două secte apocaliptice prezintă uimitoare similarităţi, dar există şi anumite diferenţe nu mai puţin importante. Esenienii constituiau o comunitate atât sacerdotală, cât şi laică. Activitatea religioasă (instrucţia, cultul, exegeza) erau conduse de preoţi ereditari; laicii aveau răspunderea resurselor materiale. Grupul conducător se numea *rabbâm* (literal, „cei numeroşi"), termen ce se regăseşte în Noul Testament („adunarea" care îşi alege reprezentanţii; cf. *Faptele*, 15: 12). Doisprezece laici şi trei preoţi formau cercul interior. Oficiul cel mai înalt era acela de „inspector" (*meaqqêr*); acest conducător suprem trebuia să se comporte ca un „păstor" („Documentul de la Damasc", 13: 7-9). Funcţia să o aminteşte pe cea de „păstor" sau *episkopos* la creştini.

La Qumran, botezul iniţiatic, care îl integra pe neofit în comunitate, era urmat de lustraţii anuale. Ca şi „frângerea pâinii" la creştini, masa lor comună era înţeleasă de esenicni ca anticipare a banchetului mesianic[1128]. Membrii comunităţii nu se căsătoreau, căci se considerau cu toţii soldaţi în Războiul Sfânt. Nu este vorba de un ascetism adevărat, ci de o asceză provizorie, impusă de iminenţa *eschatonului*[1129]. O altă asemănare trebuie

---

1127 Cel mai important, şi cel mai discutat,este un pasaj din „Documentul de la Damasc",în care se comentează Numerii 21: 18; vezi traducerile şi analizele la A. Dupont-Sommer, op. cit., pp. 145 sq. şi F. M. Cross, pp. 226 sq.

1128 Cf. textele citate şi comentate dc F. M. Cross, pp. 85-91, 235-236.

1129 Textele sunt analizate dc F. M. Cross, pp. 96-99, 237-238. Cf. /

subliniată: metoda hermeneutică similară a exegeţilor esenicni şi a autorilor Noului Testament, fără analogii nici în iudaismul rabinic, nici la Filon. Aplicând un procedeu special (*pesher*), esenicnii descifrau în profeţiile Vechiului Testament referinţe precise la istoria contemporană şi, prin urmare, preziceri privind anumite evenimente iminente. Cei care aveau acces la „cunoaştere", adică la gnosa apocaliptică revelată de „Stăpânul Dreptăţii", ştiau că războiul suprem era gata să izbucnească. De altfel, după cum am văzut (202), întreaga literatură apocaliptică evreiască exalta ştiinţa ezoterică. Tot astfel, începând mai ales cu a doua generaţie, creştinii acordau gnosci o valoare deosebită: ei erau nerăbdători să descifreze semnele premergătoare ale venirii a doua. Pentru esenicni, cunoaşterea religioasă era prin excelenţă o cunoaştere revelată, de ordin eshatologie. O concepţie paralelă s-a evidenţiat în *Epistolele* lui Pavel şi în Evangheliile lui Matei şi Ioan. Învăţătura de un nivel superior şi chiar sacramentele comunităţii erau considerate ezoterice. Căci împărăţia lui Dumnezeu nu era accesibilă „cărnii", ci doar „spiritului"[1130]. Pe scurt, la evrei, ca şi la creştini, gnosa secretă şi ezoterismul fac parte din „metoda" apocaliptică. După distrugerea Qumranului şi împrăştcirca esenienilor, unii fugari au ajuns probabil în nucleele creştine din Palestina. În orice caz, tradiţiile apocaliptice şi ezoterice s-au menţinut în creştinism şi au încurajat anumite tendinţe gnostice (cf. 228).

Analogiile între limbajul teologic esenian şi acela al *Evangheliei după Ioan* sunt la fel de remarcabile. În textele

---

Cor., 7: 29-31: „vremea s-a scurtat, .. cei cc au

1130C f. hun, 3: 5: „dacă nu sc naşte din apă şi din Spirit, nimeni nu poate intra în Împărăţia lui Dumnc/cu". în cc priveşte caracterul ezoteric al „cunoaşterii" f= gnosa) în literatura dc la Qumran şi Noul Testament, vc/.i F. Nötchcr, Zur

theologische Terminologie der Qumranische Texte, pp. 15 sq.; W. D. Davics Knowlcdgc" in the Dcad Sca Scrolls and

Mt. 11: 25-30"; J. Jcremias, Die Abendmahlworte Je.\u, pp. 58 sq.; K. G. Kuhn, „Die Scktcnschrilt u. die iranische Religion", în special pp. 299 sq.

de la Qumran se regăsesc numeroase expresii specific ioanicc, ca, de pildă, „lumina vieţii” (8: 12), „fiii luminii” (12: 36), „cine, însă, lucrează adevărul, vine din lumină” (3: 21), „spiritul adevărului şi spiritul rătăcirii” (*întâia Epistolă a lui Ioan* 4: 6)[1131]. Conform docrinci esenienilor, lumea este câmp de bătălie între cele două Spirite pe care Ic-a creat Dumnezeu la început: Spiritul Adevărului (numit şi „Prinţul Luminii” şi „îngerul Dreptăţii”) şi Spiritul Răutăţii sau Perversităţii; acesta din urmă nu este altcineva decât Belial, „Prinţul întunericului”, Satan. Războiul între aceste două Spirite şi armatele lor spirituale se desfăşoară în acelaşi timp între oameni, precum şi în inima fiecăruia dintre „Fiii Luminii” (*Manualul de Disciplină*, 4: 23-26). A fost făcută apropierea între scenariul eshatologie esenian şi anumite texte ioanice. *Manualul de Disciplină* (3: 17-23) aminteşte că, deşi sunt călăuziţi de Prinţul Luminii, Fiii Dreptăţii cad adeseori în greşeală, îmbrânciţi de îngerul întunericului. Tot astfel, *întâia Epistolă a lui Ioan* vorbeşte despre „fiii lui Dumnezeu” şi „fiii Diavolului”, şi îi îndeamnă pe credincioşi să nu se lase rătăciţi de Diavol (31: 7-10,4: 1-6). Dar în timp ce esenienii sunt în aşteptarea războiului eshatologie, în literatura ioanică, în ciuda faptului că lupta mai continuă, criza este depăşită, deoarece Iisus Hristos a triumfat deja asupra Răului.

E necesar de semnalat o altă diferenţă: în literatura ioanică, Spiritul este înţeles, în general, ca Spirit al lui Dumnezeu sau al lui Hristos (*întâia Epistolă a lui Ioan*, 4: 13); în *Manualul de Disciplină*, Prinţul Luminii sau Spiritul Adevărului se dovedeşte a fi ajutătorul Fiilor Luminii, în schimb, figura lui Paraclet, evocată de Ioan (14: 17; 15: 26; 16: 13 etc.), pare să derive dintr-o teologie asemănătoare aceleia de la Qumran. Hristos îl va trimite să

1131 Echivalentele lor din textele qumranicnc sunt citate dc F. M. Cross, p. 207, n. 13-17. Dualismul Lumină-lnţuncric
însă că o imagerie asemănătoare sc regăseşte în Vechiul Testament şi în alte religii semitice; cf. M. Eliade, Méphistophélès et iandrogyne, pp. 64 sq.

mărturisească şi să mijlocească pentru credincioşi, deci Paracletul nu va vorbi în numele său. O atare funcţie, ce nu era de aşteptat de la Sfântul Duh, i-a integrat întotdeauna pe exegeţi. Textele de la Qumran ne îngăduie să înţelegem originea lui Paraclet; morfologic el se află în strânsă legătură cu un personaj al curţii celeste a lui Iahve, anume îngerul său mesagerul divin[1132]. Dar influenţele iraniene, în primul rând dualismul religios şi angelologia, i-au transformat pe cei doi îngeri ai curţii lui Iahve (cf. 203) în încărnarea a două principii opuse: bine/rău, adevăr/minciună, lumină/întuneric. Esenienii, ca şi autorul corpusului ioanic, împărtăşeau această teologie şi eshatologie palestiniană sincretistă, puternic influenţată de dualismul iranian.

În ciuda numeroaselor asemănări pe care le-am menţionat, esenismul şi creştinismul primitiv prezintă structuri deosebite şi urmăresc obiective diferite. Eshatologia esenianã derivă din tradiţia sacerdotală; eshatologia creştină îşi trage rădăcinile din profetismul Vechiului Testament. Esenienii menţionau şi accentuau separatismul sacerdotal; creştinii se străduiau, dimpotrivă, să intereseze toate straturile sociale. Esenienii excludeau de la banchetul lor mesianic pe toţi cei care erau impuri şi diformi fizic său spiritual; pentru creştini, unul din semnele împărăţiei era chiar tămăduirea invalizilor (orbi care văd, muţi care încep să vorbească etc.) şi învierea morţilor. În sfârşit, învierea lui Iisus şi darul Sfântului Duh, libertatea spirituală care a urmat rigorii Legii, constituie „evenimentul” central care deosebeşte cele două comunităţi mesianice[1133].

224. Distrugerea Templului: întârzierea *parousiei*

Refuzând să se angajeze în războiul mesianic

1132 F. M. Cross, op. cit., p. 214, n. X2 reaminteşte dc prototipul canaancan al îngerului vestitor.

1133 Ibid., pp. 241 sq.

împotriva romanilor, o parte a iudeo-creştinilor a fugit în 66, la Pella, în Transiordania; alţii s-au refugiat în oraşele din Siria, Asia Mică şi la Alexandria. Semnificaţia refuzului n-a scăpat atenţiei răsculaţilor: creştinii49 se desolidarizau de destinul naţional al lui Israel (Eusebius, *Istoria Ecclesiastică*, III, 5, 3). Evenimentul marchează ruptura Bisericii de iudaism. Totuşi, iudaismul va supravieţui graţie unui act similar. Cel mai de seamă conducător religios al secolului, R. Jochanan ben Zaccai, care se împotrivise energic insurecţiei armate, a fost evacuat în timpul asediului oraşului într-un sicriu. La puţină vreme după aceasta, el a obţinut de la Titus autorizaţia de a întemeia o şcoală elementară la Yabneh, sat în împrejurimea Iaffei. Graţie acestei şcoli întemeiate de R. Jochanan, valorile spirituale ale poporului evreu, înfrânt pe plan naţional şi ameninţat cu distrugerea, vor fi salvate.

Ruină Cetăţii Sfinte şi dărâmarea Templului au schimbat în chip brutal orientarea religioasă a evreilor, precum şi pe aceea a creştinilor. Pentru cei dintâi, distrugerea Templului a pus o problemă şi mai gravă decât aceea pe care o înfruntaseră strămoşii lor cu şase secole mai înainte. Căci Profeţii, prezicând catastrofă, revelaseră totodată motivul ei: Iahve se pregătea să-şi pedepsească poporul, pentru necredinţele lui nenumărate. De data aceasta, dimpotrivă, apocalipsele proclamaseră ca fiind sigură victoria finală a lui Dumnezeu în bătălia eshatologică împotriva forţelor răului. Răspunsul la această catastrofă neaşteptată şi incomprehensibilă a fost dat la Yabneh; iudaismul va continua, dar „reformat”, adică eliberat de vane nădejdi apocaliptice şi de mesianisme, şi urmând exclusiv învăţătura fariseilor (cf. 204). Consecinţele acestei hotărâri au fost mai întâi întărirea Legii şi a Sinagogii, valorizarea *Mişnelor* şi, în cele din urmă, Talmudul. Dar a doua distrugere a Templului a marcat profund dezvoltarea iudaismului; lipsiţi de sanctuar, unicul spaţiu sacru în care se putea săvârşi *cultul*, credincioşii erau reduşi la *rugăciuni* şi la *instrucţia*

religioasă[1134].

În vremea războiului, creştinii au cunoscut, şi ei, o reînviere a entuziasmului apocaliptic: speranţa că Dumnezeu nu va întârzia să intervină, şi anume, grăbind a doua venire a lui Hristos. *Evanghelia după Marcu* reflectă şi prelungeşte această speranţă apocaliptică[1135]. Dar întârzierea *parousiei* ridica întrebări stânjenitoare. Esenţialmente, răspunsurile se lăsau clasate în trei categorii: 1) se reafirmă şi mai puternic iminenţa *parousiei* (de exemplu, *A doua Epistolă a lui Petru*); 2) *parousia* este împinsă într-un viitor mai îndepărtat, şi se oferă o justificare teologică acestui interim prelungit: este perioada rezervată activităţii misionare a Bisericii: (de exemplu, *Evangheliile după Matei* şi *Luca*) v 3) *parousia* a avut deja loc, deoarece crucificarea şi învierea lui Iisus constituie, în fond, adevăratul „eveniment final" (*eschaton*) şi „viaţa cea nouă" este de pe acum accesibilă creştinilor (de exemplu, *Evanghelia după Ioan*)[1136].

Această a treia explicaţie va sfârşi prin a se impune. Ea prelungeşte, de altfel, paradoxurile înfruntate de primii credincioşi: într-adevăr, Iisus-Mesia nu se deosebea deloc de alte fiinţe umane; deşi era Fiul lui Dumnezeu, a fost umilit şi răstignit. Dar învierea i-a confirmat divinitatea. Şi totuşi această dovadă strălucitoare nu a fost general acceptată. (Pentru majoritatea evreilor, venirea lui Mesia presupunea în chip necesar eliberarea naţională şi transfigurarea *evidentă* a Lumii.) De acum înainte, se aştepta a doua venire pentru a determina adeziunea necredincioşilor. Autorul *Evangheliei după Ioan* şi cercul său de credincioşi dau un răspuns îndrăzneţ întârzierii *parousiei.* Împărăţia lui Dumnezeu este de-acum înfăptuită; ea nu este automat şi universal *evidentă*, tot aşa

---

1134 Cf. Iudah Goldin, „On changc and adaptation in Iudaism", pp. 290 sq.

1135 După catastrofa din anul 70, creştinii încep să-şi adune şi să-şi aştearnă în scris tradiţiile ierusalemite asupra vieţii, propovăduiţii, morţii şi învierii lui Iisus; apar primele Evanghelii.

1136 Cf. N. Perrin, Introduction, p. 41.

cum nici Mesia, întrupat în persoana istorică a lui Iisus, nu a fost vădit pentru majoritatea evreilor – şi după cum divinitatea lui Hristos nu este nici acum evidentă pentru cei necredincioşi. Este vorba, în fond, de acelaşi proces dialectic bine cunoscut în întreaga istorie a religiilor: epifania sacrului într-un obiect profan constituie în acelaşi timp o camuflare; căci sacrul nu este *evident* pentru toţi cei care se apropie de obiectul în care s-a manifestat. De data aceasta sacrul – împărăţia lui Dumnezeu – s-a manifestat într-o comunitate umană bine circumscrisă istoric: Biserica.

Această valorizare a *parousiei* deschide numeroase posibilităţi experienţei religioase şi speculaţiei teologice. În locul cunoscutului scenariu – *parousia* ca manifestare concretă şi strălucitoare a victoriei lui Dumnezeu, confirmată prin nimicirea Răului şi prin sfârşitul Istoriei – se iveşte convingerea că viaţa spirituală poate progresa şi se poate desăvârşi *în lumea aceasta* şi că istoria poate fi transfigurată; altfel spus, că existenţa istorică este susceptibilă să atingă perfecţiunea şi beatitudinea împărăţiei lui Dumnezeu. Desigur, împărăţia va fi „vădită" în primul rând credincioşilor, dar oricare comunitate creştină poate deveni modelul exemplar al unei vieţi sanctificate şi, deci, un îndemn la convertire. Această nouă interpretare a dialecticii sacrului, inaugurată prin identificarea împărăţiei cu Biserica, se prelungeşte încă în zilele noastre; într-un chip paradoxal, ea se manifestă mai ales prin multele „desacralizări" (demitizări ale Evangheliilor şi ale tradiţiei, banalizarea liturghiei, simplificarea vieţii sacramentare, tendinţele antimistice, interesul exclusiv pentru valorile etice şi funcţia socială a bisericilor etc.), „desacralizări" pe cale de a se îndeplini în lumea creştină contemporană (cf. Părţii a ni-a).

Capitolul XXIX

PĂGÂNISM, CREŞTINISM ŞI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ

225. Jam redit et Virgo...

Dacă cultul Marii Mame Cybele a fost patronat de aristocraţia romană (cf. 168), succesul altor religii orientale, introduse în urmă, a fost asigurat de proletariatul urban şi de marele număr de străini stabiliţi la Roma. În timpul celor două secole de Republică, religia tradiţională – Adică cultele publice – îşi pierduseră treptat prestigiul. Anumite funcţii sacerdotale (de exemplu, *flamen Dialis*) şi numeroase „sodalităţi" căzuseră în desuetudine. Că peste tot, de altfel, în epoca elenistică, religiozitatea se desfăşura sub semnul zeiţei *Fortuna* (*Tyché*) şi al fatalismului astral (205). Magia şi astrologia atrăgeau nu doar mulţimile, ci şi pe unii filosofi (stoicii recunoşteau validitatea astrologică). În timpul războaielor civile circula un mare număr de apocalipse de origine orientală; cel cunoscut sub numele de *Oracolele Sibiline* anunţa viitoarea cădere a puterii romane. În plus, vechea obsesie a sfârşitului Romei[1137] părea, de data asta, confirmată de evenimentele sângeroase ale istoriei contemporane. Horaţiu nu-şi ascundea teamă cu privire la soarta viitoare a Oraşului (*Epoda*, XVI).

Când Cezar a trecut Rubiconul, neopitagoricianul Nigidius Figulus a anunţat începutul unei drame cosmico-

---

1137 „în toate crizele istorice, două mituri crepusculare au obsedat poporal roman: 1) viaţa Cetăţii este finită, durata sa fiind limitată la un anumit număr de ani (numărul „mistic" revelat de cei doisprezece vulturi văzuţi de Romulus) şi 2) «Anul cel Mare» va pune capăt istoriei întregi, deci şi aceleia a Romei, printr-o ekpyrosis universală. Istoria însăşi a Romei şi-a luat asupra ei sarcina să dezmintă aceste temeri până foarte târziu. Căci la 120 de ani de la întemeierea Romei s-a înţeles că cei doisprezece vulturi văzuţi de Romulus nu semnificau 120 de ani de viaţă istorică a Cetăţii, după cum se temuseră mulţi. După 365 de ani, s-a putut constata că nu era vorba de un «An Mare», în care un an al Cetăţii ar fi fost echivalent cu o zi, şi s-a presupus că destinul acordase Romei un alt «An Mare», alcătuit din douăsprezece luni de câte 100 de ani fiecare" (Le mythe de l'éternel retour, ediţie nouă, p. 157).
_ J. Carcopino, Virale et le Mystère de la IV-e églogue, p. 2(M>.

istorice care avea să pună capăt Romei şi chiar speţei umane (Lucanus, *Phar sal ia*, 639, 642-645). Dar domnia lui Augustus, survenind după lungi şi dezastruoase războaie civile, părea să instaureze *pax aeterna*. Temerile inspirate de cele două mituri – „vârsta" Romei şi Anul cel Mare – se dovedeau prin urmare gratuite. Căci, pe de o parte, August de curând fondase din nou Roma, prin urmare nu mai puteau exista temeri în ceea ce priveşte durata ei; şi, pe de altă parte, trecerea de la vârsta de fier la vârsta de aur se efectuase fără catastrofă cosmică. Într-adevăr, Vergiliu a înlocuit ultimul *saeculum*, acela al Soarelui – care trebuia să provoace combustia Universului –, cu secolul lui Apollon; el evită astfel *ekpyrosis* şi considera războaiele civile drept semnul însuşi al trecerii de la vârsta de fier la cea de aur. Mai târziu, când domnia lui Augustus părea să fi instaurat cu adevărat vârsta de aur, Vergiliu s-a străduit să-i asigure pe romani cu privire la durata Cetăţii. În *Eneida* (1,255 sq.), Iupiter, adresându-se lui Venus, o asigură că nu va fixa romanilor niciun fel de limitare spaţială sau temporală: „Le-am dat o Stăpânire fără sfârşit" (*imperium sine fine dedi*). După apariţia *Eneidei*, Roma a fost numită *urbs aeterna*, Augustus fiind proclamat al doilea fondator al Cetăţii. Data să de naştere, 23 septembrie, a fost considerată „drept punctul de plecare al Universului căruia August i-a salvat existenţa şi i-a schimbat faţa" 2. Acum se dezvoltă speranţa că Roma se poate regenera periodic *ad infinitum*. Astfel, eliberată de miturile celor doisprezece vulturi şi al *ekpyrosis*ului, Roma va putea să se întindă, după cum anunţă Vergiliu (*Eneida*, VI, 798), până în regiunile care „sunt dincolo de drumurile Soarelui şi ale Anului" (*extra anni solisque vias*).

Avem de-a face cu un suprem efort de a elibera istoria de *destinul astral* sau de *legea ciclurilor cosmice*, şi de a regăsi, prin intermediul mitului înnoirii veşnice a Romei, mitul arhaic al *regenerării anuale* a Cosmosului prin *recrearea sa periodică* (de către preoţii sacrificatori sau de către Suveran). Este, totodată, o încercare de *a valoriza istoria pe plan cosmic*; adică de a considera

evenimentele şi catastrofele istorice drept adevărate *arderi* şi *dizolvări cosmice* care trebuie să pună capăt perioadei Universului ca să-i permită regenerarea. Războaiele, distrugerile, suferinţele provocate de istoric nu mai sunt *semne înainte-mergûtoare* ale trecerii de la o vârstă cosmică la alta, ci *constituie ele însele această trecere*. Astfel, cu fiecare perioadă de pace, istoria se înnoieşte şi, prin urmare, o nouă lume începe; în ultimă instanţă (după cum o demonstrează mitul constituit în jurul lui Augustus), Suveranul *repeta creaţia Cosmosului*[1138].

În *Egloga a IV-a*, Vergiliu vesteşte că Vârsta de Aur este pe punctul de a reîncepe sub consulatul lui Asinius Pollion (40, adică înainte de victoria finală a lui Octavian). „Este naşterea unui nou ciclu de secole (*magnus ah integro saeclorum nascitur ordo*). Iată revine Fecioară (*jam redit et Virgo*) şi se reîntoarce domnia lui Saturn". O „seminţie de aur" apare pretutindeni în lume, iar Suveranul ei e Apollon (5-10). Vergiliu asociază toate aceste semne specifice reîntoarcerii Vârstei de Aur cu naşterea unui copil căruia nu i se cunoaşte identitatea, dar pe care numeroşi savanţi îl presupun a fi copilul lui Pollion. S-a discutat îndelung şi se mai discută încă semnificaţia acestui inspirat şi enigmatic poem. Pentru noi, este de ajuns să subliniem puterea vizionară a lui Vergiliu: ca un adevărat *vates*, el a surprins contextul atât cosmic, cât şi religios al sfârşitului războaielor civile şi a intuit funcţia eshatologică a păcii instaurate prin victoria lui Octavian Augustus.

Într-adevăr, domnia lui Augustus marchează o renaştere creatoare a religiei romane tradiţionale[1139]. Potrivit lui Suetoniu (*Aug.*, 90-92), Augustus se purta ca un adevărat roman de altădată, ţinând seamă de vise şi de alte vestiri, observând manifestările zeilor, practicând *pietas* faţă de zei şi de oameni. „Această *religio*, şi nu

---

1138 Ije mythe de l'éternel retour, pp. 159-160.

1139 Este meritul lui Franz Altheim de a fi insistat asupra autenticităţii religioase a reformelor lui Augustus; cf. Histor\

teologia stoică, a dictat mereu actele hotărâtoare ale împăratului... Prin piet*as şi* reli*gio, at*itudinea religioasă şi idealurile trecutului roman erau reluate în mod conştient şi reînnoite". Au[1140]gustus decretează restaurarea sanctuarelor ruinate şi zideşte un mare număr de temple. El restabileşte funcţiile sacerdotale rămase neocupate de multă vreme (de exemplu, slujba de flam*en Dialis), r*eînvie confrerii venerabile ca acelea ale titiilor, ale lupercilor şi ale alvarilor. Contemporanii nu se îndoiau de autenticitatea schimbării. „Venirea erei noi a fost celebrată în cântecele poeţilor, precum şi în manifestări publice" (F. Altheim, op. cit*., p*. 238). Operele de artă ale secolului lui Augustus reflectă în mod strălucit reînnoirea experienţei şi gândirii religioase.

Istoria şi-a luat sarcina să dezmintă „vârsta de aur" încă de la moartea lui Augustus şi romanii au început din nou să trăiască în aşteptarea unui dezastru iminent. Dar secolul lui Augustus a rămas modelul exemplar al civilizaţiei Occidentului creştin. În plus, Vergiliu şi, în parte, Cicero au inspirat teologia literaturii şi, în general, teologia culturii specifică Evului Mediu, care s-au continuat în Renaştere.

226. Tribulaţiile unei *religio illicita*

După moarte, Iulius Cezar a fost proclamat zeu printre zei, şi în – 29 i s-a consacrat un templu în Forum. Romanii erau de acord cu apoteoza post-mortem a marilor lor căpetenii, dar le refuzau divinizarea în timpul vieţii[1141]. Augustus a acceptat onorurile divine numai în provincii; la Roma el nu era decât „fiul zeului" *Divifillius*. Totuşi, *genius*-wv imperial era venerat cu prilejul banchetelor oficiale şi particulare.

1140o f Roman religion, pp. 350 sq.; La religion romaine antique, pp. 230 sq. Paginile care urmează datorează mult analizelor

1141 Totuşi, Cezar îşi avea statuia sa în Capiloliu şi o alta statuie în templul lui Quirinus. cu inscripţia: Deo invicto. In - 44. primise deja oficial titlul dc „Iulius divinul".

Zeificarea împăraţilor „buni” şi, pornind de aici, organizarea cultului imperial se generalizează după Augustus[1142]. Tiberiu nu a fost zeificat deoarece Caligula a neglijat să ceară senatului acest lucru. Cât priveşte pe Caligula, el a avut grijă să se zeifice înainte de moarte, dar senatorii i-au condamnat memoria. Claudius, Vespasian şi Titus au cunoscut apoteoza, nu însă Galba, Othon şi Vitellius, care nu o meritau, nici Domitian, duşmanul senatului. O dată mecanismul succesiunii asigurat, toţi marii împăraţi din secolul al II-lea au fost divinizaţi; ceea ce nu avea să se întâmple în secolul al III-ea, când împăraţii se succedau prea repede[1143].

Începând din secolul al II-lea, refuzul de a sărbători cultul imperial a fost principala cauză a persecuţiilor împotriva creştinilor. La început, cu excepţia carnagiului poruncit de Nero, măsurile anticreştine au fost încurajate mai ales de ostilitatea opiniei publice. În cursul primelor două secole, creştinismul a fost considerat *religio illicita*; creştinii erau persecutaţi pentru că practicau o religie clandestină, féră autorizaţia oficială. În 202, Septimiu Sever a publicat primul decret anticreştin, interzicând prozelitismul. La puţină vreme după aceea, Maximin atacă ierarhia bisericească, dar fără succes. Până la domnia lui Decius, Biserica se dezvoltă paşnic. Dar în 250, un căict al lui Decius obligă pe toţi cetăţenii să aducă jertfe zeilor Imperiului. Persecuţia a fost de scurtă durată, dar foarte severă, ceea ce explică marele număr de renegări. Totuşi, graţie mai ales mărturisitorilor şi martirilor ci, Biserica a ieşit victorioasă din crunta încercare. Represiunea hotărâtă de Valerian în 257-258 a fost urmată de o lungă perioadă paşnică (260-303). Creştinismul a reuşit să se infiltreze peste tot în Imperiu şi în toate straturile sociale (până în însăşi familia împăratului…).

1142 Nu c vorba dc o influentă a Orientului elenistic. Cicero scria deja că „spiritele oamenilor viteji si buni sunt, in ele însele, divine." (De Ugg., II, 11.27).

1143K Izvoarele sunt citate dc Robert Grant, Augustus io Constantine, p. 17.

Ultima persecuţie, aceea a lui Diocleţian (303-305), a fost cea mai îndelungată şi cea mai sângeroasă. În pofida situaţiei dramatice a Imperiului, opinia publică s-a arătat, de data aceasta, mai puţin ostilă faţă de creştini. Or, Diocicţian luase hotărârea să nimicească această religie exotică şi antinaţională, tocmai pentru a întări ideea de Imperiu; el voia să reanime vechile tradiţii religioase romane şi, mai ales, să exalte imaginea semidivină a împăratului. Dar moştenirea reformei lui Augustus se dezagregase treptat. Cultele din Egipt şi din Asia Mică se bucurau de o uimitoare popularitate; ele beneficiau, în plus, de protecţia imperială. Commodus (185-192) se iniţiase în Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, iar Caracalla (211-217) încurajase cultul zeului solar sirian, *Sol invictus*. Câţiva ani mai târziu, împăratul sirian Elagabal, el însuşi preot al Zeului din Emesa, a introdus cultul său la Roma. Elagabal a fost asasinat în 222 şi zeul sirian proscris la Roma. Totuşi, după cum vom vedea (p. 468), Aurelian (270-275) a reuşit să reintroducă cu succes cultul lui *Sol invictus*. Aurelian înţelesese că era zadarnic să exalte marele trecut religios al Romei, şi că trebuia mai ales să integreze venerabila tradiţie romană într-o teologie solară de structură monoteistă, singura religie care era pe cale de a deveni universală.

Încă înainte de marile persecuţii, către sfârşitul secolului al II-lea, mai mulţi teologi şi polemişti creştini au încercat să-şi justifice şi să-şi apere religia în faţa autorităţilor şi a *intelligentsiei* păgâne. Dar întreprinderea lor a fost sortită eşecului. Naivi sau stângaci, unii apologeţi (Tatian, Tertullian) au atacat cu virulenţă păgânismul şi cultura elenistică. Cel mai însemnat dintre ei, Iustin (martirizat către 165), se străduieşte să arate că creştinismul nu dispreţuieşte cultura păgână; el laudă filosofia greacă, dar aminteşte că ea se inspiră din revelaţia biblică. Reluând argumentele iudaismului alexandrin, Iustin afirmă că Platon şi ceilalţi filosofi greci au cunoscut doctrina profesată, cu mult înainte de ei, de „profetul” Moise. Eşecul apologeţilor era de altfel

previzibil. Pentru autorităţi, creştinismul se făcea vinovat nu numai de ateism şi de lezmaiestate, dar era suspect şi de tot felul de crime, de la orgie şi incest până la infanticid şi antropofagie. Pentru elita păgână, esenţialul teologiei creştine – întruparea Mântuitorului, patimile şi învierea – era pur şi simplu ininteligibil.

Pentru misiunea creştină, persecuţiile constituiau cel mai mare pericol; dar nu era singurul pericol care ameninţa Biserica. Misterele lui Isis şi ale lui Mithra, cultul lui *Sol invictus* şi monoteismul solar reprezentau o competiţie redutabilă, cu atât mai mult cu cât beneficiau de protecţia oficială. În plus, un pericol şi mai subtil ameninţa din interior Biserica: diversele erezii şi, în primul rând, gnosticismul. Ereziile şi gnosele îşi fac apariţia de la începutul creştinismului. În absenţa unui Canon, singurul mijloc de a verifica autenticitatea credinţelor şi a practicilor rituale era tradiţia apostolică. Către 150, toţi apostolii erau morţi, dar transmiterea mărturiei lor era asigurată de un anumit număr de texte pe care ei le redactaseră sau inspiraseră şi de tradiţia orală.

Totuşi, cele două căi ale tradiţiei apostolice – cea scrisă şi cea orală – erau susceptibile să primească inovări mai mult sau mai puţin echivoce. Alături de cele patru Evanghelii şi de *Faptele Apostolilor*, acceptate de toate comunităţile creştine[1144], alte texte circulau sub numele Apostolilor: *Evanghelia după Toma*, *Evanghelia Adevărului*, *Evanghelia lui Pseudo-Matei*, *Faptele* lui Petru, ale lui Ioan etc. Majoritatea acestor lucrări, calificate drept „apocrife” (deoarece conţineau revelaţii rămase până atunci „ascunse”), comportau relatarea unei doctrine ezoterice, comunicată Apostolilor de Hristos înviat şi privind sensul secret al întâmplărilor vieţii sale. De la această învăţătură secretă, păstrată şi transmisă prin tradiţie orală se

1144 Este semnificativ că, în a doua jumătate a secolului al II-lea, aceste texte au fost adoptate de toate marile Biserici ale epocii drept singurele scrieri reprezentând tradiţia apostolică. De acum înainte, creştinismul posedă canonul său — Noul Testament — şi devine o „religie a Cărţii".

reclamau gnosticii.

227. Gnosa creştină

Problema ezoterismului şi, pornind de aici, a iniţierii avea să provoace numeroase controverse, mai ales, şi în primul rând, în timpul crizei declanşate de gnosticism. În faţa pretenţiilor extravagante ale unor autori gnostici, Părinţii Bisericii, urmaţi de majoritatea istoricilor vechi şi moderni, au negat existenţa unei învăţături ezoterice practicate de Iisus şi continuate de discipoli. Dar această opinie este contrazisă de fapte. Ezoterismul, altfel zis transmiterea iniţiatică a doctrinelor şi practicilor rezervate unui număr restrâns de adepţi, este atestat în toate marile religii din epoca elenistică şi din jurul începutului erei noastre. În grade diferite, găsim scenariul iniţiatic (învăţătură şi rituri secrete, segregare a credincioşilor, jurământul tăcerii etc.) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni (de exemplu, *Manualul de Disciplină*, IX, 16 sq; VI, 13-23), la samariteni şi la farisei[1145].

Practicarea unei învăţături ezoterice este menţionată şi în *Evanghelia după Marcu* (cf. 4: 10 sq. 7:17 sq. 10: 10 sq.). De la începuturile Bisericii, distingem, înăuntrul comunităţii, trei trepte, care presupun ucenicia iniţiatică: „începătorii", „înaintaţii" şi „Desăvârşiţii". Potrivit lui Origen, „Evangheliştii au ţinut ascuns (*aprōkryphan*) sensul pe care Iisus îl dădea majorităţii parabolelor" (Corn. *Mth.*, XIV, 2). Şi mai explicit este Clement din Alexandria. El îi evocă pe maeştrii săi, care au păstrat „adevărata tradiţie a fericitelor învăţături, venite toate direct de la sfinţii apostoli Petru, Iacov, Ioan şi Pavel, transmise din tată în fiu, şi care au ajuns până la noi prin graţia lui Dumnezeu" (*Stromata*, 1,1,11, 3). E vorba de învăţături

1145 Vezi izvoarele citate şi comentate de Morton Smith. Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark. pp. 197-199. Literatura Merkabah, în primul rând textele Hekalat, va fi elaborată pornind de la această tradiţie a doctrinelor şi practicilor secrete ale iudaismului (ibid.. p. 198).

rezervate unui anumit număr de adepţi, şi care, transmise oral (13,2), trebuie să rămână secrete; aceste învăţături constituie tradiţia gnostică (15,2). Într-o altă lucrare, Clement precizează: „Lui Iacov cel Drept, lui Ioan, lui Petru, Domnul, după învierea sa, le-a dat gnosa; aceştia au dat-o altor apostoli; ceilalţi apostoli au dat-o celor 70, dintre care unul era Barnaba”[1146].

Este imposibil de precizat criteriul care călăuzea alegerea discipolilor demni să fie iniţiaţi în gnosă şi, mai ales, circumstanţele şi etapele iniţierii. O anumită instrucţie de tip „ezoteric” era dată treptat tuturor credincioşilor; ea se referea la simbolismul botezului, al euharistiei şi al Crucii, asupra Arhanghelilor şi a interpretării *Apocalipsei.* În ce priveşte secretele revelate celor „Desăvârşiţi” şi celor pe punctul de a deveni astfel, ele se refereau probabil la misterele coborârii şi ascensiunii lui Hristos prin cele şapte ceruri locuite de îngeri (cf. *Efeseni*, 4: 9) şi la eshatologia individuală, adică la itinerarul mistic al sufletului după moarte. Or, acest itinerar mistic este pus în legătură de Pseudo-Dionisie cu tradiţia orală a apostolilor. „Aşa ne apare existenţa unei succesiuni de maeştri gnostici sau maeştri spirituali, deosebită de succesiunea episcopilor, care transmit credinţa Apostolilor… dar care continuă tradiţia charismatică a vremilor apostolice şi a Apostolilor”.[1147]

Totuşi, tradiţiile ezoterice ale apostolilor prelungesc un ezoterism evreiesc privind misterul ascensiunii sufletului şi secretele lumii celeste. Dar aceste doctrine se regăsesc şi la mandeeni. În plus, ele sunt analoage cu anumite concepţii eshatologice egiptene (cf. 53) şi iraniene. Alături de alte idei şi credinţe, deosebite de acelea împărtăşite de iudaism şi creştinism, ele se întâlnesc la anumiţi autori gnostici, păgâni sau heterocreştini. Se înţelege de ce, pornind de la un anumit moment, gnosa şi ezoterismul au devenit suspecte în ochii

1146 Fragment din Hypotypose, citat de Eusebiu, Hist. Eccl. II, I, 3-4; cf. Jean Daniélou, „Les traditions secrètes des Apôtres", p. 200.

1147 J. Daniélou, op. cit., pp. 208 sq.

ierarhiei eclesiastice. Reclamându-se de la o tradiţie apostolică orală şi secretă, anumiţi gnostici puteau să introducă în creştinism doctrine şi practici radical opuse etosului evanghelic. Nu „ezoterismul” sau „gnosa” ca atare se dovedeau primejdioase, ci „ereziile” care se infiltrau sub acoperirea „secretului iniţiatic”.

Desigur, atâta vreme cât „Cartea” şi dogmele nu erau fixate, putea părea abuzivă calificarea de erezie dată unor interpretări îndrăzneţe ale învăţăturii lui Hristos. Dar în numeroase cazuri „erezia” – adică interpretarea falsă a mesajului evanghelic – era evidentă; de pildă, atunci când se respingea validitatea Vechiului Testament şi Dumnezeu-Tatăl era considerat un demiurg răuvoitor şi stupid. Tot aşa, când se condamnă Lumea şi se denigra viaţa ca fiind creaţii accidentale sau demonice; sau când se nega întruparea, moartea şi învierea Fiului. Este adevărat că Sfântul Pavel, şi el, considera această lume dominată de Satana, iar apocalipscle evreieşti şi creştine preziceau pieirca iminentă a pământului. Dar nici Sfântul Pavel, nici autorii *Apocalipselor* nu contestau originea divină a Creaţiei.

228. Delimitările gnosticismului

Este greu de precizat originea curentului spiritual cunoscut sub numele de „gnosticism”. Dar trebuie să distingem numeroase gnose anterioai sau contemporane, aparţinând diferitelor religii ale epocii (zoroastrianismul, Misterele, iudaismul, creştinismul), gnose care, după cum am văzut, comportau un învăţământ ezoteric. Adăugăm că aproape toate temele mitologice şi eshatologice întrebuinţate de autorii gnostici sunt anterioare gnosticismului *stricto sensu*. Unele sunt atestate în Iranul antic şi în India în epoca *Upanişadelor*, în orfism şi platonism; altele caracterizează sincretismul de tip elenistic, iudaismul biblic şi intertestamentar, sau primele manifestări ale creştinismului. Totuşi, ceea ce defineşte gnosticismul *stricto sensu* nu este integrarea mai mult sau

mai puţin organică a unui anumit număr de clemente disparate, ci reinterpretarea îndrăzneaţă, şi deosebit de pesimistă, a câtorva mituri, idei şi teologumenc de largă circulaţie în epocă[1148].

O formulă a gnosei valentinicne, transmisă de Clement din Alexandria, proclamă că se poate dobândi eliberarea aflând „ce eram şi ce am devenit; unde eram şi unde am fost aruncaţi; către ce ţel ne grăbim şi de unde am fost răscumpăraţi; ce este naşterea şi ce este regenerarea” (*Extrase din Theodot*, 78,2). Spre deosebire de *Upanişade*, de Sămkhya-Yoga şi de buddhism – care evită sistematic să discute despre cauza primă a decăderii umane – cunoaşterea răscumpărătoare propovăduită de gnostici constă, întâi de toate, în revelarea unei „istorii secrete” (mai exact, rămase secrete pentru neiniţiaţi): originea şi creaţia Lumii, originea Răului, drama Răscumpărătorului divin coborât pe pământ ca să-i salveze pe oameni, şi victoria finală a lui Dumnezeu transcendent, victorie care se va traduce prin încheierea Istorici şi nimicirea Cosmosului. Este vorba de un *mit total*: el raportează toate evenimentele decisive, de la originea lumii până în prezent, şi, demonstrând interdependenţa lor, asigură credibilitatea *eschatonului*. Acest mit total îl cunoaştem în versiuni numeroase. Vom menţiona mai departe câteva dintre ele, insistând mai ales asupra celei mai grandioase, aceea elaborată de Mani (233).

Revenind la formula valentiniană, gnosticul află că *fiinţa sa adevărata* (*i.e*. Fiinţa sa spirituală) este de origine şi natură divină, deşi, de fapt, este ostatică într-un trup; el află, de asemenea, că locuia într-un tărâm transcendental, dar că, apoi, a fost azvârlit în lumea aceasta, că înaintează rapid către salvare şi va sfârşi prin a fi eliberat din temniţa lui trupească; el descoperă, în fine, că, în timp ce naşterea sa echivala cu o căderc în materie, „renaşterea” să va fi de

---

1148s au biblic - Mesia trimis dc Dumnezeul creator - şi raportându-l la o cu lotul altă „istoric secretă'1. (Creaţia constituie o sinistra tragedie şi, prin urmare, trebuie atribuită unui Demiurg sau unei Fiinţe demonice, adevărată întrupare a Răului.)

ordin pur spiritual. Reţinem ideile fundamentale: dualismul spirit/materie, divin (transcendent)/antidivin; mitul căderii sufletului (spirit, părticică divină), adică întruparea într-un corp (asimilat cu o închisoare); şi certitudinea eliberării („mântuirea”), dobândită graţie gnosei.

La prima vedere s-ar zice că avem de-a face cu o dezvoltare nemăsurată, anticosmică şi pesimistă a dualismului orfico-platonician[1149]. În realitate, fenomenul este mai complex. Drama umanităţii – anume căderea şi răscumpărarea – oglindeşte drama divină. Dumnezeu trimite în lume o Fiinţă primordială, sau pe propriul său Fiu, ca să-i salveze pe oameni. Această Fiinţă transcendentă suferă toate consecinţele umilitoare ale întrupării, dar reuşeşte să dezvăluie câtorva aleşi adevărata gnosă răscumpărătoare, înainte de a se întoarce, în cele din urmă, la Cer. Anumite variante amplifică într-un sens mai dramatic coborârea Fiului său a Fiinţei transcendente: el este prins de Puterile Demonice, şi, decăzut prin scufundarea în materie, îşi uită propria sa identitate. Dumnezeu grăbeşte atunci un Trimis, care, „trezindu-l”, îl ajută să-şi recâştige conştiinţa de sine. (Este mitul „Salvatorului salvat”, înfăţişat admirabil în *Imnul Mărgăritarului*; cf. 230.).

În ciuda unor paralele iraniene, modelul *imediat* al Mântuitorului trimis de Dumnezeu este evident Iisus Hristos. Textele descoperite în 1945 la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, demonstrează originea iudeo-creştină a câtorva şcoli gnostice importante[1150]. Şi totuşi teologiile şi moralele lor sunt radical deosebite de acelea profesate de iudaism şi creştinism. Mai întâi, pentru gnostici,

---

1149 înţelegătoare; cf. Enneade, II, 9; IV, 8 etc. în ceea ce priveşte întruparea sufletului, ea este la Plotin o „cădcrc", pentru că sufletul îşi pierde plenitudinea spirituală şi autonomia (IV, 8, 5.16); dar ca este totodată o coborâre liber consimţită, vizând să ajute existenţele din lumea inferioară (IV, 8,7.1).

1150 Aşa, de exemplu. Evanghelia dupa Toma, găsită la Nag Hammadi, constituie versiunea completă a textelor htgia atribuite lui Iisus în papirusurile de la Oxyrinch şi cunoscute dc la 1897; cf. H. Ch. Pucch.Æn quéle de la Gno\e. 11, pp. 33 sq.;

Adevăratul Dumnezeu nu este Dumnezeu Creatorul, adică Iahve. Creaţia este opera Puterilor inferioare, ba chiar diavoleşti; Cosmosul este imitarea, mai mult sau mai puţin demonică, a unei lumi superioare. Aceste concepţii sunt de neconceput pentru evrei şi pentru creştini. Desigur, în păgânismul târziu, cosmogonia îşi pierduse orice semnificaţie religioasă pozitivă. Dar gnosticii merg şi mai departe. Crearea lumii nu numai că nu mai este o dovadă a atotputerii lui Dumnezeu; ea este explicată printr-un accident survenit în regiunile superioare, sau drept rezultat al atacului primordial al întunericului împotriva Luminii (cf. Mitul manihean, 233). Cât priveşte existenţa întrupată, departe de a se încadra într-o „istoric sfântă", cum gândeau evreii şi creştinii, ea confirmă şi ilustrează căderea sufletului. Pentru gnostic, singurul obiectiv demn de a fi urmărit este eliberarea acestei părticele divine şi reurcarea ci către sferele celeste.

După cum am văzut (181 sq.), „căderea" omului, adică întruparea sufletului, preocupase încă pe teologii orfici şi pitagoricieni: ea era explicată fie ca pedepsirea unui păcat săvârşit în Cer, fie ca rezultatul unei alegeri dezastruoase făcute de sufletul însuşi. În primele secole ale erei creştine aceste două mituri au fost amplificate şi modificate de numeroşi autori, gnostici şi negnostici[1151].

Deoarece lumea este rezultatul unui accident sau al unei catastrofe, deoarece că e stăpânită de neştiinţă şi guvernată de Puterile Răului, gnosticul se descoperă pe sine total înstrăinat de propria sa cultură şi îi respinge toate instituţiile şi normele. Libertatea lăuntrică obţinută prin gnosă îi permite să dispună liber de el însuşi şi să

1151 Ideea orfico-pitagoreică a încarnării ca pedeapsă, combinată cu mitul biblic al căderii îngerilor, a fost împrumutată de anumiţi gnostici creştini sau semicrcştini (Valentin, Marcion sau Bardesan), dc Mani, de autorul lui Kore Kosmou şi. probabil.de Origen. Cât priveşte coborârea voluntară a sufletului,ea a fost provocată de narcisism — sufletul s-a îndrăgostit de propria sa imagine reflectată în lumea materială — sau dc ambiţie. Această concepţie este atestată la Numcnius din Apameea, la autorul lui Poimandru. la Plotin; cf. referinţele strânse de E. R. Dodds, Pagan and Chri\tian in an Age of Anxiety, pp. 23-24.

acţioneze după propria voinţă. Gnosticul face parte dintr-o elită, rezultatul unei alegeri hotărâte de Spirit. El aparţine clasei *pneumaticilor* sau „Spiritualilor” – „Desăvârşiţii”, „Fiii Regelui” – singurii care vor fi mântuiţi[1152]. Ca şi rşi, sannyasii şi yoginii, gnosticul se simte slobod de legile care cârmuiesc societatea: el se află dincolo de bine şi de rău. Şi, pentru a continua comparaţia cu faptele indiene, tehnicilor sexuale şi ritualurilor orgiastice ale şcolilor tantrice „de mâna stângă” le corespund orgiile sectelor gnostice libertine (în primul rând, aceea a fibioniţilor[1153]).

229. De la Simon Magul la Valentin

Apologeţii creştini denunţă în Simon Magul pe primul eretic şi strămoşul tuturor ereziilor. După anumiţi istorici, Simon nu este un gnostic *stricto sensu*, ceea ce discipolii săi au devenit după dezastrul din anul 70[1154]. Apostolul Pavel s-a ciocnit de mişcarea simoniană în Samaria, unde Simon se proclamă „Puterea lui Dumnezeu care se

---

1152 O a doua clasă, psihicii, îi cuprinde pc aceia carc au un suflet (psyché') şi, ca atare, sunt capabili dc a li atraşi dc cele dc sus, dar carc sunt lipsiţi dc spirit (pneuma). în tine, a treia clasă, „carnalii" (somaticii sau hylicii) sunt total scufundaţi în materie şi condamnaţi să dispară. Agitaţia vană a acestor două categorii dc indivizi impune o transmitere secretă, ezoterică, a învăţăturii.

1153 „Mai mult decât o simplă critică, sau contestare, e vorba aici de o revoltă... încăpăţânată, violentă, de mare anvergură şi de grave consecinţe: o revoltă împotriva condiţiei umane, a existenţei, a lumii, a lui Dumnezeu însuşi. Ea poate să ducă atât la imaginarea unui eveniment final care va fi eversio, revolutio, răsturnare a situaţiei actuale, substituirea reciprocă a ideilor de stânga şi dreapta, lăuntric şi exterior, inferior şi superior, cât şi la nihilism: nihilismul «gnosticilor libertini», care, învingând orice lege naturală sau morală, uzează şi abuzează de trupul lor şi de lume, pentru a le profana, a le «epuiza», a le nega şi a le nimici; nihilismul unui Basilide, pentru care orice fiinţă, orice lucru, universul în totalitatea devenirii sale, sunt sortite să-şi găsească, în noaptea «Marii Ignoranţe», în pacea nefiinţei, desăvârşirea lor ultimă"; H. Ch. Puech, En quête de la Gnose, vol. I, p. XXII.

1154 Cf. R. M. Grant, Gnosticism and Early Christianity, pp. 70 sq.; J. Danićlou, Nouvelle histoire de l'Ćglise, p. 87.

numeşte Marele”[1155]. Într-adevăr, el era adorat ca „întâiul Dumnezeu”, iar însoţitoarea sa, Elena, descoperită de Simon într-un bordel, în Tyr, era considerată drept ultima şi cea mai decăzută întrupare a „Gândirii” lui Dumnezeu (*Ennoia*); răscumpărată de Simon, Elena-E/mo/a devenise instrumentul răscumpărării universale. Simon Magul interesează pe istoricul religiilor mai ales prin exaltarea figurii Elenei şi a mitologiei pe care ea a inspirat-o. Căsătoria „magului” cu prostituata asigură mântuirea universală, pentru că această căsătorie este reunirea lui Dumnezeu cu înţelepciunea divină.

Amintirea acestui excentric cuplu a născut, probabil, legenda lui Faust, arhetipul magicianului. Într-adevăr, Simon era cunoscut la Roma ca *Faustus* („Cel Favorizat”), iar însoţitoarea lui fusese, într-o existenţă anterioară, Elena din Troia. Dar, în primele secole ale erei creştine, se vorbea mai ales despre înfruntarea supremă dintre apostolul Petru şi Magul Simon. Potrivit legendei, Simon a anunţat la Roma că se va înălţa la Cer înaintea unei mari mulţimi de spectatori, dar rugăciunea rostită de apostol l-a făcut să recadă în mod lamentabil la pământ.

Exemplul lui Marcion este instructiv din mai multe motive. S-a născut în Pont, în jurul anului 85; fiu al episcopului din Sinope, el respectă în mare parte tradiţiile ortodoxe. Dar dezvoltă în chip excesiv antiiudaismul paulinian. Marcion respinge Vechiul Testament şi stabileşte propriul său canon, redus la *Evanghelia după Luca* şi la cele zece *Epistole* ale lui Pavel. La acestea adaugă un manual, *Antiteze*, în care îşi expune principiile teologiei proprii. La Roma, către anul 144, Marcion încearcă zadarnic să obţină adeziunea presbiterilor. Excomunicat, îşi elaborează doctrina într-un sens şi mai radical şi întemeiază o adevărată Biserică. Excelent organizator, reuşeşte să convertească un mare număr de comunităţi creştine din bazinul mediteranean. Această

1155 Faptele, 8: 10. Totuşi, nu e sigur că Magul şi Simon din Faptele sunt una şi aceeaşi persoană; cf. H. Jonas, The Gnostic Religion, p. 103.

nouă teologie a avut un succes considerabil şi a fost, din această pricină, neobosit atacată de către scriitorii ortodocşi. Dar, începând cu mijlocul secolului al III-lea marcionismul e în declin şi dispare, în Occident, în mai puţin de o sută de ani.

Marcion împărtăşeşte esenţialul dualismului gnostic, fără să-i împărtăşească însă implicaţiile apocaliptice. Sistemul său dualist opune Legea şi Dreptatea, instituite de dumnezeul creator din Vechiul Testament, Dragostei şi Evangheliei revelate de Dumnezeul cel bun. Acesta din urmă îl trimite pe fiul său Iisus Hristos ca să-i elibereze pe oameni de sub robia Legii. Iisus îşi alege un trup capabil de simţire şi de suferinţă, deşi acest trup nu e material. Propovăduind, Iisus îl exaltă pe Dumnezeul cel bun, dar se fereşte să arate că nu este vorba de dumnezeul Vechiului Testament. De altfel, Iahve află din propovăduirea lui Iisus că există un Dumnezeu transcendent. El se răzbună, dându-l pe Iisus prigonitorilor săi. Dar moartea pe cruce aduce salvarea, căci, prin sacrificiul lui, Iisus răscumpără omenirea de la dumnezeul creator. Totuşi, lumea continuă să fie sub stăpânirea lui Iahve şi credincioşii vor fi prigoniţi până la sfârşitul vremii. Abia atunci se va face cunoscut Dumnezeul cel bun: el îi va primi pe cei credincioşi în împărăţia sa, în timp ce restul oamenilor, împreună cu materia şi cu dumnezeul creator, vor fi nimiciţi.

Un alt samaritean, Menandru, a introdus gnosticismul în Antiohia. El se prezentă drept Răscumpărătorul care a pogorât din Cer ca să-i salveze pe oameni (Irineu, *Adversus haereses*, 1,23,8). Cei pe care îi boteza deveneau superiori îngerilor. Moştenitorul său, Satornil (activ în Antiohia cam între 100 şi 130), opunea pe Dumnezeu cel nemanifestat Dumnezeului evreilor, simplă căpetenie a îngerilor creatori. El condamnă căsătoria, pe care o declară lucrarea Satanei (Irineu, 1,24,2). Teologia lui e dominată de dualism. După Irineu, Satornil a fost primul care a vorbit despre două categorii de oameni, cei care acced şi cei care nu acced la lumina celestă.

Cerinthius, un iudeo-creştin contemporan cu Ioan

(Irineu, III, 3,4), propovăduieşte că lumea a fost creată de un demiurg care îl ignora pe adevăratul Dumnezeu: este prima expresie a gnosticismului *stricto sensu*. După Cerinthius, Iisus este fiul lui Iosif şi al Mariei; la botez. Hristos a coborât asupra lui sub forma unui porumbel şi i l-a revelat pe Dumnezeul cel necunoscut, apoi, înainte de Patimi, s-a reînălţat lângă Dumnezeu-Tatăl (Irineu, 1,28).

Gnosticismul iudeo-creştin, răspândit în Asia şi în Siria, a pătruns şi în Egipt. Cerinthius s-a stabilit la Alexandria, unde, către 120, Carpocrat a proclamat o doctrină analoagă: Iisus este fiul lui Iosif, dar o „putere" l-a sanctificat (Irineu, 1,23,1). Cel care primeşte această putere devine egalul lui Iisus şi e capabil să împlinească aceleaşi miracole. O trăsătură specifică gnosei lui Carpocrat este amoralismul său radical, „care pare să îndrepte revolta gnostică nu doar împotriva Dumnezeului evreilor, ci împotriva Legii" 21. Basilide, un alt alexandrin, contemporan cu Carpocrat, dă o primă sinteză a doctrinelor propovăduite de discipolii lui Simon Magul. El elaborează o vastă şi complexă cosmologie de tip gnostic, înmulţind spectaculos cerurile şi îngerii care locuiesc în ele: el numără 36522. Basilide respinge total Legea evreiască: Iahve nu e decât unul dintre îngerii creatori ai lumii, deşi încearcă să-i domine şi să-i supună pe toţi ceilalţi (*Adv. Haer.*, 1,24,4).

Cel mai de seamă maestru gnostic este, fără îndoială, Valentin, care figurează printre cei mai mari teologi şi mistici ai timpului său. Născut în Egipt şi educat la Alexandria, el a propovăduit la Roma între 135-160. Cum însă nu reuşea să dobândească funcţia de episcop, el a rupt cu Biserica şi a părăsit oraşul23. Elaborându-şi grandiosul său sistem, Valentin îşi propune să explice existenţa Răului şi căderea sufletului nu dintr-o perspectivă dualistă – iE. Prin intervenţia unui anti-Dumnezeu –, ci ca o dramă survenită în însuşi interiorul divinităţii. Niciun rezumat nu poate reda măreţia şi îndrăzneala gândirii valentiniene. Dar un rezumat are totuşi avantajul de a lăsa deoparte nenumăratele

genealogii, „emanaţii” şi „proiecţii” evocate

21 Jean Danićlou, Nouvelle histoire de l’Ëglise, I, p. 96.

22 Vezi textele reproduse şi comentate de H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 143 sq. Cf., de asemenea, remarcile pertinente ale lui R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity*, pp. 142 sq.

23 Până către 1950, singurele noastre izvoare privind teologia lui Valentin erau extrasele şi rezumatele păstrate de Irineu, Clement din Alexandria şi Hippolytos care, de altfel, folosiseră mai ales lucrările discipolilor săi. Dar *Evanghelia Adevărului* descoperită la Nag Hammadi, deşi nu este opera lui Valentin, îi reprezintă desigur gândirea. Alte texte de la Nag Hammadi (de exemplu. *Tratatul asupra celor Trei Naturi* şi *Scrisoare către Rhegius despre înviere*) se afiliază şcolii valentiniene.

cu o patetică monotonie ca să explice originea şi să relateze drama tuturor realităţilor cosmice, vitale, psihice şi spirituale[1156].

După Valentin, Tatăl, Primul Principiu absolut şi transcendent, este invizibil şi incomprehensibil. El s-a unit cu soţia sa, Gândirea (*Ennoia*), şi a zămislit cele cincisprezece perechi de eoni care, laolaltă, constituie Pleroma[1157]. Ultimul dintre eoni, *Sophia*, orbită de dorinţa de a-l cunoaşte pe Tatăl, provoacă o criză în urma căreia îşi fac apariţia Răul şi Patimile. Azvârliţi afară din Pleroma, *Sophia* şi creaţiile aberante pe care le prilejuise produc o înţelepciune inferioară. Sus, o nouă pereche se creează,

1156 Fascinaţia exercitată de aceste genealogii şi serii de manifestări în cascadă este una din trăsăturile specifice ale epocii. Tendinţa de a înmulţi etapele intermediare şi agenţii mediatori între absolut şi diversele clase de realităţi se regăseşte la filosofi (de exemplu, Plotin), dar la autorii gnostici — mai ales Basilide, Valentin, Mani — ca a devenit o obsesie şi un clişeu.

1157 Termenul Pleroma (= pleroma, „plinătate") desemnează lumea spirituală dimprejurul divinităţii primordiale; ea e

Hristos şi perechea sa feminină, Sfântul Duh. În sfârşit, restaurată în desăvârşirea sa iniţială, Pleroma îl zămisleşte pe Mântuitor, numit şi Iisus. Coborând în tărâmurile de jos, Mântuitorul compune „materia invizibilă” cu elemente hylice (materiale), provenind de la înţelepciunea inferioară, şi din elementele psihice el îl creează pe Demiurg, *i.e*. Dumnezeul *Genezei*. Acesta ignoră existenţa unei lumi superioare şi se consideră pe sine unicul Dumnezeu. El creează lumea materială şi alcătuieşte, însufleţindu-le cu respiraţia sa, două categorii de oameni, „hylicii” şi „psihicii”. Însă elementele spirituale provenind de la *Sophia* superioară intră fără ştirea lui în respiraţia Demiurgului şi dau naştere clasei „pneumaticilor”[1158]. Spre a mântui aceste particule închise în materie, Hristos coboară pe pământ şi, fără să se întrupeze în sensul adevărat al cuvântului, dă revelaţia cunoaşterii mântuitoare. Astfel, treziţi prin gnosă, pneumaticii, şi *numai ei*, se înalţă către Tatăl.

După cum observă Hâns Jonas, în sistemul lui Valentin, Materia are o origine spirituală şi se explică prin istoria divină. Într-adevăr, Materia este o stare sau o „afecţiune” a Fiinţei absolute, mai exact „expresia exterioară solidificată” a acestei stări. Necunoaşterea („orbirea” *Sophiei*) este cauza primă a existenţei Lumii[1159] – idee ce aminteşte de concepţiile indiene (împărtăşite de unele şcoli Vedānta şi de Sāipkhya-Yoga). Şi, la fel ca în India, ignoranţa şi cunoaşterea caracterizează două tipuri de ontologie. Cunoaşterea constituie condiţia originară a Absolutului; ignoranţa este consecinţa unei dezordini produse în sânul acestui Absolut. Dar mântuirea adusă de cunoaştere e echivalentă cu un eveniment cosmic (cf. H. Jonas, p. 175). Răscumpărarea ultimului dintre „pneumatici” va fi însoţită de nimicirea Lumii.

230. Mituri, imagini şi metafore gnostice

1158 Este explicaţia existenţei celor trei clase de oameni, credinţă împărtăşită de toţi gnosticii; cf. p. 362.

1159 Hans Jonas, The Gnostic Religion, pp. 174.

Amnezia (altfel spus, uitarea propriei identităţi), somnul, îngreuierea, captivitatea, căderea, nostalgia după ţara pierdută se rânduiesc printre simbolurile şi imaginile specific gnostice, deşi ele nu sunt creaţia maeştrilor gnosei. Îndreptându-se spre Materie şi dorind să cunoască plăcerile trupului, sufletul îşi uită propria identitate. „El îşi uită locul de origine, adevăratul său centru, fiinţa lui eternă.”[1160] Cea mai dramatică şi emoţionantă prezentare a mitului gnostic al amneziei şi al anamnezei se găseşte în *Imnul Mărgăritarului*, păstrat în *Faptele lui Toma*. Un prinţ soseşte din Orient în Egipt ca să caute „perla unică ce se află în mijlocul mării înconjurate de un şarpe cu şuierat ascuţit”. În Egipt, prinţul este capturat de localnici. Ei îi dau să mănânce din mâncărurile lor, şi Prinţul uită cine este. „Am uitat că eram fiu de rege şi l-am slujit pe regele lor şi am uitat de mărgăritarul pentru care părinţii mei mă trimiseseră şi, datorită apăsării mâncării lor, am căzut într-un somn adânc”. Dar părinţii fiului de rege au ştiut ce i s-a întâmplat şi i-au scris o scrisoare. „Trezeşte-te şi ridică-te din somnul tău, şi ia aminte la cuvintele scrisorii noastre. Reaminteşte-ţi că eşti fiu de rege. Dă-ţi seama în ce robie ai căzut. Aminteşte-ţi de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt”. Scrisoarea a zburat în chip de vultur, a coborât deasupra lui şi s-a făcut cuvânt. „La glasul şi foşnetul său, m-am trezit şi am sărit din somn. Am cules-o, am sărutat-o, i-am rupt pecetea şi am citit-o… Mi-am amintit că eram fiu de regi… Mi-am amintit de perla pentru care am fost trimis în Egipt şi am început să-l vrăjesc pe şarpele cu şuierat răsunător. L-am adormit vrăjindu-l, am rostit asupra lui numele tatălui meu, am luat perla şi am pornit să mă întorc la casa părintelui meu.”[1161]

Este mitul „Salvatorului salvat”, *Salvator salvatus* în

1160 Doctrina unei secte gnostice târzii, a haraniţilor; cf. H. Jonas, op. cit., p. 63.

1161 Textul este tradus şi comentat, între alţii, de H. Leisegang, La Gnose, pp. 247-248; H. Jonas, op. cit., pp. 112-114; R. M. Grant, Gnosticism. A source book, pp. 116 sq.

versiunea sa cea mai reuşită. Adăugăm că pentru fiecare motiv mitic se găsesc paralele în diverse texte gnostice[1162]. Semnificaţia imaginilor este lesne de sesizat. Marea, ca şi Ţara Egiptului sunt simboluri comune pentru lumea materială în care au căzut prinşi sufletul omului şi Mântuitorul trimis să-l elibereze. Coborând tărâmurile cereşti, eroul îşi leapădă „veşmântul său de glorie", îmbracă un „veşmânt murdar", nemaideosebindu-se de locuitorii ţării; este „învelişul de carne", corpul în care se întrupează. La un moment dat, în timpul ascensiunii sale, el este întâmpinat de veşmântul său de lumină glorioasă, „aidoma lui însuşi", şi înţelege că acest „dublu" este Şinele său autentic, întâlnirea sa cu „dublul" său transcendent reaminteşte concepţia iraniană a imaginii celeste a sufletului, *daênă,* care îi apare defunctului la trei zile după moartea sa (cf. Partea I, pp. 208, sq.). După cum remarcă H. Jonas, descoperirea acestui principiu transcendental în interiorul Sinelui-însuşi constituie elementul central al religiei gnostice[1163].

Tema amneziei provocate de o scufundare în „Viaţă" (Materie) şi anamnezei dobândite prin gesturile, cântecele şi cuvintele unui sol se întâlneşte şi în folclorul religios al Indiei medievale. Una din legendele cele mai cunoscute relatează amnezia lui Matsyendranāth. Acest maestru yogin se îndrăgosteşte de o Regină şi se instalează în palatul ei, uitându-şi complet identitatea, sau, după altă

1162 H. Jonas aminteşte un anumit număr de paralele pentru „vestmântul murdar" şi „vestmântul ceresc", pentru Şarpe, Scrisoare şi înălţare; cf. op. cit., pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, H. Ch. Puech, En quéte de la Gnose, II, pp. 118 sq (= Annuaire du Collège de France, 1962-1963).

1163 Op. cit., p. 124. în Evanghelia după Toma (logion 84), Iisus spune discipolilor: „Când veţi vedea imaginile voastre, înfăţişându-se înaintea-vă, imagini care nici nu mor, nici nu se manifestă, cât de măreţ (va fi) ceea ce veţi încerca!" (traducere de H. Ch. Puech). „Imaginea" (eikon), adică Şinele (Eul transcendent), este, de asemenea, înfăţişată ca un „înger"; cf. H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 130 sq., 142 sq. întâlnirea Eului transcendent cu „îngerul" poate fi comparată cu experienţa inefabilă a unităţii ătman-Brahman.

variantă, a căzut prizonier la femeile „din ţara Kadalī”. Aflând despre captivitatea lui Matsyendranāth, discipolul său, Goraknăth, se înfăţişează înaintea lui, sub aspectul unei dănţuitoare, şi începe să danseze cântând cântece misterioase. Puţin câte puţin, Matsyendranăth îşi aminteşte adevărată-i identitate: el înţelege că „drumul cărnii” duce la moarte, că „uitarea” sa era în fond uitarea adevăratei sale naturi nemuritoare şi că „farmecele din Kadalī” reprezintă mirajele vieţii profane. Goraknăth îi arată că „uitarea” care era să-l coste nemurirea a fost provocată de zeiţa Durgā. Această vrăjitorie a ei simbolizează eternul blestem al ignoranţei, azvârlit de „Natură” (*i.e*. Durgā) asupra omului[1164].

Originile acestei teme folclorice încep din epoca *Upanişadelor*. Ne amintim apologul din *Chăndogya-Upanişad* (omul capturat de tâlhari şi dus, legat la ochi, departe de oraşul său) şi comentariul lui Sañkara: hoţii şi năframa, cu care e legat la ochi personajul, reprezintă iluzia şi ignoranţa; cel care îi dezleagă năframa cu care-i erau acoperiţi ochii este Maestrul care îi revelează adevărata cunoaştere; casa în care reuşeşte să se reîntoarcă simbolizează *atman*-ul său, Şinele, identic cu Fiinţa absolută, *Brahman* (cf., mai sus, p. 264). Sāipkhya-Yoga înfăţişează o poziţie asemănătoare: Şinele (*puruşa*) este un „străin” prin excelenţă, el nu are nimic de-a face cu Lumea (*prakrti*). La fel ca pentru gnostici, Şinele (Spiritul, *pneuma*) „este izolat, indiferent, simplu spectator inactiv” în drama vieţii şi a istoriei (cf. 136 sq.).

Influenţele, într-un sens sau în altul, nu sunt excluse; dar e mai probabil că avem de-a face cu curente spirituale paralele, care s-au dezvoltat pornind de la crize declanşate cu mai multe secole înainte în India (*Upanişadele*), în Grecia şi în Mediterana orientală (orfismul şi pitagorismul), în Iran şi în lumea elenistică. Numeroase imagini şi metafore folosite de autorii gnostici au o istorie, ba chiar o preistorie, venerabilă, şi o răspândire enormă. Una din imaginile preferate este aceea a somnului asimilat

1164 Cf. M. Eliade, Le Yoga, pp. 311 sq.

cu ignoranţa şi moartea. Gnosticii susţin că oamenii nu numai că dorm, dar le şi place să doarmă. „De ce vă place atâta să dormiţi şi să vă poticniţi cu cei ce se poticnesc? 4 întreabă *Ginză*[1165]. „Cel ce aude să se trezească din somnul adânc", stă scris în *Apocalipsă lui IoanM*. După cum vom vedea, acelaşi motiv se găseşte în maniheism. Dar atari formule nu sunt monopolul autorilor gnostici. *Epistola către Efeseni* (5: 14) conţine acest citat anonim: „Deşteaptă-te, cel ce dormi şi te scoală din morţi şi te va lumina Hristos". Somnul (*hypnos*) fiind fratele geamăn al lui Thanatos (Moartea), în Grecia, în India, precum şi în gnosticism acţiunea de a „trezi" avea o semnificaţie „soteriologică" (în sensul cuprinzător al termenului: Socrate îşi „trezeşte" interlocutorii, uneori împotriva voinţei lor).

Este vorba de un simbolism arhaic şi universal răspândit. Victoria repurtată împotriva somnului şi veghea prelungită constituie o confruntare iniţiatică destul de tipică. La unele triburi australiene, novicii pe cale de a fi iniţiaţi nu trebuie să doarmă vreme de trei zile, sau nu le este permis să doarmă până în zori[1166]. Ne amintim de înfruntarea iniţiatică în care a eşuat jalnic celebrul erou Ghilgameş: el nu izbuteşte să rămână treaz şi îşi ratează şansa de a dobândi nemurirea (cf. 23). Într-un mit nord-american de tip Orfeu şi Euridice, un bărbat izbuteşte să coboare în Infern, unde îşi reîntâlneşte soţia moartă de curând. Stăpânul Infernului îi făgăduieşte că va putea să-şi ducă soţia înapoi pe pământ dacă este în stare să vegheze toată noaptea. Dar, de două ori, şi chiar după ce dormise ziua ca să nu fie obosit, omul nu reuşeşte să vegheze până dimineaţa în zori[1167]. Se vede deci că „a nu dormi" nu înseamnă doar a triumfa asupra oboselii fizice, ci mai ales a da dovadă de putere spirituală. A rămâne „treaz", a fi pe

---

1165 Verset citat dc H. Jonas, op. cit., p. 70. într-un alt context, Ginză relatează cum „s-a trezit Adam din somnul lui şi şi-a ridicat ochii către locul luminii"; cf. H. Jonas, p. 74.

1166 M. Eliade, Naissances mystiques. p. 44.

1167 3 t> Cf. Le Chamanisme, pp. 281 sq.

deplin conştient, vrea să însemne: *a fi prezent în lumea spiritului*. Iisus nu înceta să le poruncească discipolilor săi să vegheze (cf., de exemplu, *Matei*, 24: 42). Iar Noaptea de la Ghetsemani capătă o culoare deosebit de tragică prin neputinţa discipolilor de a veghea cu Iisus (cf., mai sus, p. 427).

În literatura gnostică, ignoranţa şi somnul sunt exprimate, de asemenea, cu termenul de „beţie". *Evanghelia Adevărului* compară pe „cel care posedă Gnosa" cu cineva „care, după ce s-a îmbătat, iese din beţie şi, întors acasă, afirmă iarăşi ceea ce îi este esenţialmente, propriu"[1168]. „Trezirea" implică anamneza, redescoperirea adevăratei identităţi a sufletului, adică recunoaşterea originii sale celeste. „Trezeşte-te, suflet al luminii, din somnul beţiei în care ai căzut... stă scris într-un text manihean. Urmează-mă în locul luminat în care locuiai la început". În tradiţia mandeană, Mesagerul ceresc se adresează lui Adam, după ce l-a trezit din somnul său adânc, cu cuvintele: „Nu mai dormi, trezeşte-te, nu uita însărcinarea pe care ţi-a dat-o Domnul".[1169]

În cele din urmă, majoritatea acestor imagini – ignoranţă, amnezie, captivitate, somn, beţie – devin, în propovăduirea gnostică, metafore pentru a semnala *moartea spirituală*. Gnosa acordă viaţă *adevărată*, adică răscumpărare şi nemurire.

231. Paracletul martirizat

Mani s-a născut la 14 aprilie 216, în Babilonia, la Seleucia-Ctesiphon. Potrivit tradiţiei, tatăl său, Patek, a auzit vreme de trei zile la rând o voce care îi poruncea să nu mănânce carne, să nu bea vin şi să se ţină departe de orice femeie. Tulburat, Patek s-a afiliat unei secte gnostice

---

1168 Evanghelia Adevărului. 22: 18-20; James M. Robinson, The Nag Hammadi Uhrar\. p. 40 (textul este tradus de Georges W. Mac Rac).

1169 Cf. H. Jonas, op. cit., pp. 83-84; H. Ch. Puech, op. cit., II, pp. 210-211; vezi, dc asemenea, M. Eliade, Aspects du mythe, pp. 159 sq. | trad. românească, pp. 123 sq. - nota trad.].

a botezului, elkasaiţii[1170]. Copilul lui Patek s-a născut infirm (el era probabil şchiop). Când a atins vârsta de patru ani, tatăl său l-a luat alături de el pentru ca să-l crească în comunitatea elkasaită. Vreme de mai mult de douăzeci de ani (din 219-220 până la 240), Mani a crescut şi a fost educat într-un mediu de mare fervoare iudeo-creştină. Prin urmare, nu se poate subestima importanţa elementelor creştine în sinteza maniheistă. Şi totuşi vocaţia religioasă a lui Mani s-a manifestat în opoziţie cu teologia, eshatologia şi ritualurile creştine. Două revelaţii, primite la 12 şi 24 de ani, descoperindu-i propria sa misiune, l-au silit să o rupă cu secta elkasaiţilor. Mani însuşi ne-a transmis conţinutul acestor revelaţii. Un înger i-a comunicat mesajele „Regelui Paradisului Luminilor” (Dumnezeul suprem şi bun al maniheismului). În primul mesaj i se cerea să părăsească comunitatea tatălui său. Cu doisprezece ani mai târziu, în 240, un al doilea mesaj îl zorea să treacă la acţiune: „A sosit vremea pentru tine să te manifeşti public şi să-ţi proclami cu glas tare doctrina” 40.

Nu cunoaştem mai deloc lucrarea spirituală care l-a transformat pe tânărul plăpând într-un apostol neobosit al unei noi religii a mântuirii. Ignorăm de asemenea motivele care l-au decis să întreprindă prima sa călătorie apostolică în India, din 240-241 până la începutul lui 242 sau 243[1171]. În orice caz, contactul cu unii reprezentanţi ai spiritualităţii indiene a avut consecinţe atât pentru Mani, cât şi pentru India. Chemat de noul rege Shāpŭr I, Mani s-a dus la Belapat (Gundōshāhpūr), capitala Sasanizilor. Shāpŭr a fost adânc impresionat de profet şi i-a acordat libertatea de a predica, lui şi misionarilor lui, în tot Imperiul. Era recunoaşterea oficială a noii religii şi dată a fost cu evlavie reţinută: 21 martie 242 (sau, după un alt calcul, 9 aprilie 243).

1170 Sectă iudeo-creştină heterodoxă, întemeiată în anul 100, în ţara parţilor, de Elxaĭ.

1171 „Oare spre a se sustrage vreunei măsuri a guvernului, pe care începuturile propovăduirii maniheene l-ar 11 neliniştit?

Suntem slab informaţi în legătură cu biografia lui Mâni în vremea domniei lui Shāpūr I, de la 242 la 273, ceea ce înseamnă că nu se cunoaşte aproape nimic din viaţa profetului, cu excepţia începutului (cele două revelaţii, „convertirea” lui Shāpŭr) şi sfârşitul (dizgraţia, moartea). Ceea ce pare sigur este faptul că a menţinut relaţii bune cu regele şi că a întreprins călătorii de propovăduire în tot Imperiul iranian, până la graniţa sa orientală. În plus, el a trimis numeroase misiuni în interiorul Imperiului şi în străinătate (în Egipt, în Bactriana etc.).

În aprilie 272, Shāpŭr moare şi fiul lui, Hōrmizd, îi urmează la tron. Mani se grăbeşte să-l întâlnească. El dobândeşte de la noul suveran înnoirea scrisorilor de ocrotire şi autorizaţia de a merge în Babilonia. Dar abia un an mai târziu, Hōrmizd moare şi tronul îi revine fratelui său, Bahram I. Somat să se înfăţişeze regelui, Mani soseşte la Gundēshāpūr după o călătorie care poate fi considerată drept „supremul său turneu pastoral”, „vizita de adio a apostolului în locurile tinereţii sale şi în bisericile cărora le dăduse naştere”[1172].

Într-adevăr, încă de la sosire, el este pus sub acuzaţie de căpetenia Magilor, inflexibilul *mobèd* Kartēr: propovăduirea lui Mani, susţine întemeietorul intolerantismului mazdean, abate supuşii de la religia oficială. Întrevederea cu regele se desfăşoară într-o atmosferă furtunoasă. Când Mani îşi proclamă caracterul divin al misiunii, Bahram izbucneşte: „De ce ţi-a fost făcută ţie această revelaţie şi nu Nouă, care suntem stăpânitorii ţării? 4. Mani nu poate răspunde decât: „Aşa e voinţa lui Dumnezeu”[1173]. Condamnat, el e înlănţuit şi aruncat în închisoare. Lanţurile (trei la mâini, trei la picioare, unul la grumaz) îi împiedică orice mişcare şi greutatea lor (în jur

---

1172 H. Ch. Puech, Le manichéisme, p. 50. Potrivit tradiţiei, Mani s-a adresat însoţitorilor săi: „Priviţi-mă şi săturaţi-vă de mine,Copiii mei,căci, cât priveşte trupul, mă voi depărta de voi" (cf. François Decret, Mani et la traäition manichéenne, P- 67).

1173 4 1 H. Ch. Puech, op. cit., p. 51; cf. F. Decret, p. 68.

de douăzeci de kilograme) îi provoacă atroce suferinţe. Patima – pe care maniheenii au desemnat-o prin termenul creştin „crucificare[1174] se prelungeşte timp de 26 de zile". Totuşi, profetul a putut să primească vizita coreligionarilor săi, şi tradiţia a conservat, transformându-le, numeroase episoade edificatoare: Mani sucombă, la 26 februarie 277, la vârsta de 60 de ani. Trupul lui a fost rupt în bucăţi, capul expus la poarta oraşului şi resturile azvârlite la câini.

Imediat după moartea profetului, Bahram a ordonat o represiune necruţătoare a mişcării maniheene. Biserica maniheană părea că se năruie definitiv. Totuşi, ea nu a încetat să se dezvolte în decursul secolelor, propagându-se în vest până în Peninsulă Iberică şi în est până în China.

232. Gnosa maniheană

Maniheismul este înainte de toate o gnosă, şi ca atare face parte din marele curent gnostic pe care l-am prezentat. Dar, spre deosebire de alţi întemeietori de secte, Mani s-a străduit să creeze o religie universală, accesibilă tuturor, şi nu limitată la un învăţământ ezoteric rezervat iniţiaţilor. El recunoaşte valoarea anumitor religii anterioare, dar le consideră incomplete. Pe de altă parte, el proclamă că a integrat în Biserica sa esenţialul tuturor Scripturilor şi tuturor înţelepciunilor: „Aşa cum un fluviu se uneşte cu altul ca să formeze un curent puternic, la fel s-au adăugat vechile cărţi Scripturilor mele; şi ele au format o mare înţelepciune, aşa cum nu a existat în timpul generaţiilor precedente" (*Kephalia*, *CLIV*, traducere de H. Ch. Puech, *op. cit.*, p. 69). Într-adevăr, Mani acordă un rol eminent lui Iisus şi îşi apropie ideea Paracletului; el împrumută din India teoria transmigraţiei sufletelor; şi,

1174 într-o emoţionantă rugăciune, Mani îl imploră pe Dumnezeul său: „Am arătat calea pentm fiii înălţimii. Am îndeplinit poruncile tale, pentm care am fost trimis în lumea aceasta. Acum, lasă-mă să ating pacea eliberării ca să nu mai văd chipurile vrăjmaşilor şi să nu mai aud vocea lor răsunătoare. Dă-mi,acum, marea coroană a victoriei" (F. C. Andreas, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, III, p. 863).

mai ales, reia ideile centrale iraniene, în primul rând dualismul Lumină-întuneric, şi mitul eshatologie. Sincretismul era un sindrom caracteristic epocii. În cazul lui Mani, era şi o necesitate tactică. El voia să-şi întindă Biserica spre cele două extremităţi ale Imperiului persan. El a fost deci obligat să utilizeze limbajele religioase familiare atât regiunilor din răsărit, cât şi celor din apus. Totuşi, în pofida elementelor aparent eterogene, maniheismul prezintă unitatea interioară a unei creaţii puternice şi originale.

Religie universală, ca buddhismul şi creştinismul, maniheismul era obligat să fie, la fel ca şi aceste două Biserici, misionar. După Mani, predicatorul trebuie „să rătăcească perpetuu în lume, propovăduind doctrină şi călăuzindu-i pe oameni întru Adevăr”[1175]. În sfârşit, punându-se, şi aici, în acord cu *Zeitgeist*-ul, maniheismul este o „religie a cărţii”. Ca să evite controversele şi ereziile care au zguduit zoroastrismul, buddhismul şi creştinismul, Mani a redactat el însuşi şapte tratate care constituie Canonul. Cu excepţia primului, *Shăbuhragán*, pe care l-a compus în persana medie, celelalte au fost scrise în limba siriacă sau în aramaica orientală. Din această masivă operă s-a păstrat foarte puţin, şi doar în traduceri; dar numărul şi varietatea limbilor în care aceste fragmente au ajuns până la noi (sogdiană, coptă, turcă, chineză etc.) proclamă succesul fără precedent al propovăduirii maniheene.

Ca în toate gnosele, cum este şi în cazul Săiţikhyei-Yoga şi buddhismului, înaintarea către eliberare se deschide cu o riguroasă analiză a condiţiei umane. Prin simplul fapt că trăieşte pe acest pământ, adică posedă o existenţă întrupată, omul suferă, adică este pradă Răului. Eliberarea nu poate fi dobândită decât prin gnosă, singura ştiinţă adevărată, *cea care mânâuieşte.* În conformitate cu doctrina gnostică, un Cosmos dominat de Rău nu poate fi opera lui Dumnezeu transcendent şi bun, ci a duşmanului său. Existenţa lumii presupune deci o stare anterioară,

1175 Al-Bīrūnï, Chronology, p. 190; H. Ch. Puech, p. 64.

precosmică, la fel cum condiţia patetică, decăzută, a omului presupune o situaţie primordială beatifică. Esenţialul doctrinei maniheene se poate rezuma în două formule: cele *două principii* şi cele *trei momente*[1176]. Or, aceste două formule constituie, totodată, temeiul religiozităţii iraniene postgathice. S-ar putea deci spune că maniheismul este expresia iraniană, în epoca sincretistă, a gnosei. Pe de o parte, Mani a reinterpretat anumite concepţii tradiţionale iraniene; pe de altă parte, el a integrat în sistemul său numeroase elemente de origini diverse (indiană, iudeo-creştină, gnostică).

Pentru credincioşi, maniheismul nu furniza doar o morală şi o metodă soteriologică, ci şi, mai ales, o ştiinţă totală, absolută. Salvarea este efectul inevitabil al gnosei. Cunoaşterea echivalează cu o anamneză: adeptul se recunoaşte ca o părticică de lumină, deci de natură divină, căci există cosubstanţialitate între Dumnezeu şi suflete. Ignoranţa este rezultatul amestecului spiritului cu trupul, a spiritului cu materia (concepţie dominantă în India şi în alte părţi începând din secolul al V-lea î Jir.). Dar pentru Mani, ca şi pentru toţi maeştrii gnostici, gnosa răscumpărătoare comporta în acelaşi timp cunoaşterea istoriei secrete (sau uitate) a Cosmosului. Adeptul dobândea salvarea pentru că *cunoştea* originea Universului, cauza creării omului, metodele folosite de Prinţul întunericului şi contrametodele Tatălui Luminii. „Explicaţia ştiinţifică" a anumitor fenomene cosmice, în primul rând a fazelor lunii, îi impresiona pe contemporani. Într-adevăr, în marele mit cosmogonic şi eshatologie elaborat de Mani, Natura şi Viaţa jucau un rol important: drama sufletului se oglindeşte în morfologia şi destinul

1176 Conform unui text din Turfàn, traducere de P. Pelliot (JA, 1913, pp. 110 sq.), cel care „voia să intre în religie" trebuia să ştie că există două principii, de naturi absolut deosebite. Lumina şi întunericul, şi trei momente: momentul anterior, când lumea nu venise încă întru fiinţă şi când Lumina era despărţită de întuneric; momentul median, intermediar, după ce întunericul a asaltat tărâmurile Luminii; şi, în fine, momentul posterior, când cele două principii se vor despărţi din nou.

vieţii universale.

233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin

La începuturi, în „Timpul anterior”, cele două „Naturi” sau „Substanţe”, Lumina şi întunericul, Binele şi Răul, Dumnezeu şi Materia, coexistau despărţite de o graniţă. La nord domnea „Părintele Măreţiei” (asimilat cu Dumnezeu-Tatăl al creştinilor şi, în Iran, cu Zurvan), iar la sud „Prinţul întunericului” (Ahriman, sau, pentru creştini, Diavolul). Dar „mişcarea dezordonată” a Materiei îl împinge pe Prinţul întunericului către graniţa de sus a regatului său. Zărind splendoarea Luminii el se aprinde de dorinţa de a o cuceri. Atunci Tatăl se hotărăşte să respingă el însuşi pe duşman. El o „evocă”, adică o proiectează în afară de Sine pe „Mama Vieţii”, care la rândul ei proiectează o nouă ipostază, „Omul primordial” (Ohrmazd, în traducerile iraniene). Cu cei cinci fii ai lui, care sunt, de fapt, „sufletul” său, o „armură” alcătuită din cinci straturi de lumină, Omul primordial coboară la graniţă. El înfruntă întunericul, dar este învins şi fiii săi sunt devoraţi de Demoni (Arhonţii). Această înfrângere marchează începutul „amestecului” cosmic, dar asigură, în acelaşi timp, triumful final al lui Dumnezeu. Căci întunericul (Materia) posedă acum o părticică de Lumină, adică o parte din sufletul divin, şi Tatăl, pregătindu-i eliberarea, înlesneşte, în acelaşi timp, victoria sa definitivă împotriva întunericului.

Într-o a doua Creaţie, Tatăl „evocă” Spiritul Viu, care, coborând în întuneric, îl prinde de mână pe Omul primordial[1177] şi îl înalţă către Patria sa cerească, Paradisul Luminilor. Doborându-i pe arhonţii demonici, Spiritul cel Viu făureşte din pieile lor bolţile cerurilor, din oasele lor munţii, din carnea şi excrementele lor pământul. (Se poate recunoaşte aici vechiul mit al creaţiei prin sacrificarea unui Uriaş sau Monstru primordial, de tip Tïamat, Ymir,

1177 Strângerea mâinii va deveni prin excelenţă un ritual manihean.

Puruşa.) în plus, el înfăptuieşte o primă eliberare a Luminii, făcând Soarele, Luna şi stelele, nuclee care nu fuseseră afectate de tot de amestecul cu întunericul.

În sfârşit, Tatăl procedează la o ultimă evocare şi proiectează prin emanaţie un al „Treilea Trimis”. Acesta organizează Cosmosul ca un fel de fântână de captat şi în cele din urmă de eliberat particulele de Lumină închise încă. În primele cincisprezece zile ale unei luni, particulele urcă până în lună, care ajunge lună plină; în următoarele cincisprezece, Lumina se mută din lună în soare, şi, în cele din urmă, în patria sa cerească. Dar mai rămân particulele care fuseseră înghiţite de Demoni. Atunci Trimisul se arată demonilor masculi sub forma unei fecioare goale, strălucitoare, în timp ce demonii femele îl văd ca un frumos tânăr gol (interpretare sordidă, „demonică”, a naturii androgine a Solului ceresc). Înflăcăraţi de dorinţă, arhonţii masculi îşi răspândesc sămânţa şi, o dată cu ea, lumina pe care o înghiţiseră. Căzând pe pământ, sămânţa lor dă naştere la toate soiurile de vegetale. În ce priveşte diavolii-femelă care rămăseseră însărcinate, ele nasc înainte de vreme, la vederea frumosului tânăr gol, şi avortonii lor, aruncaţi pe pământ, mănâncă muguri de arbori, asimilându-şi, astfel, lumina conţinută de aceştia.

Tulburată de tactica celui de al Treilea Trimis, Materia, personificată în „Concupiscenţă”, hotărăşte să facă o închisoare mai sigură în jurul particulelor de lumină captive încă. Doi demoni, unul mascul, altul femelă, îi devorează pe toţi avortonii, ca să reînghită toată lumina, şi apoi se împerechează. Astfel au fost zămisliţi Adam şi Eva. După cum scrie Henri Charles Puech, „seminţia noastră se zămisleşte ca urmare a unei serii de respingătoare fapte de canibalism şi sexualitate. Ea păstrează stigmatele acestei origini demonice: trupul, care aminteşte forma animală a arhonţilor; *libido*-ul, dorinţa, care îl îmboldeşte pe om să se împerecheze şi să se reproducă la rândul său, adică să menţină, un timp nesfârşit, în captivitate, sufletul luminos pe care zămislirea repetată îl transmite, îl „transvazează” din corp în corp” (*op. cit.*, p. 81).

Dar, întrucât cea mai mare cantitate de lumină se află acum în Adam, el cu toţi urmaşii lui devin obiectul principal al răscumpărării. Scenariul eshatologie se repetă: aşa cum Omul primordial a fost mântuit de Spiritul Viu, Adam, urâţit, lipsit de ştiinţă, este trezit de Mântuitorul, „Fiul lui Dumnezeu", identificat cu Ohrmazd sau cu „Iisus Lumina". Este întruparea înţelegerii Salvatoare („dumnezeul lui *Nous*", *yynous*-ul") care vine să-şi salveze în Adam propriul său suflet, rătăcit şi înlănţuit de întuneric (H. Ch. Puech, 82). Ca şi în alte sisteme gnostice, eliberarea comportă trei stadii: trezirea, revelarea ştiinţei salvatoare şi *anamnesis*-ul. „Adam s-a privit pe el însuşi şi a ştiut cine este...". „Sufletul fericitului, recăpătând înţelegerea, a înviat".[1178]

Acest scenariu soteriologic a devenit modelul oricărei răscumpărări prin gnosa prezentă şi viitoare. Până la sfârşitul lumii, o parte din Lumină, adică sufletul divin, se va strădui să se „trezească" şi, în cele din urmă, să elibereze cealaltă parte, întemniţată în lume, în trupul oamenilor şi al animalelor şi în toate speciile vegetale. Mai ales copacii conţin o mare cantitate de suflet divin şi au slujit de cruce lui Hristos pătimind, *Jesus Patibilis*. După cum spunea maniheanul Faustus, „Iisus, Viaţa şi Mântuirea oamenilor, se află în orice lemn"[1179]. Continuarea lumii prelungeşte crucificarea şi agonia lui Iisus cel din istorie. E adevărat că particulele de Lumină, adică sufletele fericiţilor morţi sunt continuu transportate spre Paradisul celest de „corăbiile" Lunii şi Soarelui. Dar pe de altă parte, răscumpărarea finală este întârziată de toţi aceia care nu urmează calea arătată de Mani, adică nu evită procreaţia. Căci, întrucât Lumina este concentrată în spermă, fiecare copil care vine pe lume nu face decât să prelungească captivitatea unei particule divine.

Descriind „Timpul al Treilea", acel *finale* eshatologie,

1178 Thcodor bar Könai, în Fr. Cumont, Recherches sur le Manichéisme, I, p. 47; fragment din Turfân S 9, publicat de W. B. Henning şi tradus dc H. Ch. Puech, p. 82.

1179 Expresie citată de Sfântul Augustin, Contra Faustum, XX, 2.

Mani împrumută imageria apocaliptică familiară în toată Asia Occidentală şi în lumea elenistică. Drama începe cu un şir de teribile încercări (numite de maniheeni „Războiul cel Mare”), care preced triumful Bisericii Dreptăţii şi Judecata din Urmă, când sufletele vor fi judecate înaintea unui tribunal (*bêma*) al lui Hristos. După o scurtă domnie, Hristos, Aleşii şi toate personificările Binelui se vor ridica la Cer. Lumea aprinsă şi purificată de un incendiu de 1468 de ani va fi nimicită. Ultimele particule de Lumină se vor aduna laolaltă într-o „Statuie” care se va înălţa la Cer[1180]. Materia, cu toate personificările, demonii şi victimele sale, cei damnaţi, va fi întemniţată într-o „sferă” (*bõlos*) şi azvârlită în adâncul unei gropi uriaşe, pecetluită de o stâncă. De data aceasta, separarea celor două Substanţe va fi definitivă, căci întunericul nu va mai putea niciodată să invadeze Regatul Luminii.

234. Dualismul absolut ca *mysterium tremendum*

Se recunosc în această grandioasă mitologie temele esenţiale ale spiritualităţii iraniene şi ale gnosei elenistice. Laborios, cu multe amănunte, Mani „explică” pricinile decăderii umane, retrasând diferitele episoade ale căderii şi captivităţii sufletului divin în materie. Comparate, de exemplu, cu laconismul, ba chiar cu muţenia gnoselor indiene (Sămkhya-Yoga şi buddhismul), teologia, cosmogonia şi antropologia maniheană par să satisfacă toate întrebările referitoare la „origini”. Se înţelege de ce maniheenii îşi considerau doctrina lor mai „adevărată”, adică mai „ştiinţifică” decât celelalte religii: pentru că ea explică totalitatea realului printr-un lanţ de cauze şi efecte. La drept vorbind, există o anumită similaritate între maniheism şi materialismul ştiinţific, vechi şi modern: şi pentru unul, şi pentru celălalt, lumea, viaţa şi omul sunt

1180 Totuşi, după unele şcoli maniheene, nu toate particulele Luminii vor fi mântuite; altfel spus, un anumit număr de suflete vor rămâne veşnic prizonierele Materiei.

rezultatul unui hazard. Chiar conflictul între cele două Principii izbucnise ca urmare a unui accident: Prinţul întunericului se aflase foarte aproape de Lumină, datorită a ceea ce Alexandru din Lycophron numea „mişcarea dezordonată" a Materiei. Şi, am văzut, toate „creaţiile", începând cu formarea lumii până la apariţia omului, nu sunt decât gesturi de apărare ale unuia sau altuia dintre protagonişti.

Rareori o filosofie sau o gnosă acosmică a atins pesimismul ce caracterizează sistemul lui Mani. Lumea a fost creată pornind de la o substanţă demonică, trupurile arhonţilor (deşi *actul* cosmogonic a fost săvârşit de o Fiinţă divină). Omul este lucrarea puterilor demonice în cea mai repugnantă întrupare a lor. E puţin probabil să mai existe un alt mit antropogonic mai tragic şi mai umilitor. (Şi cu această ocazie, se observă o analogie cu ştiinţa contemporană; pentru Freud, de pildă, canibalismul şi incestul au contribuit considerabil la facerea omului aşa cum e el astăzi.).

Existenţa umană, ca şi viaţa universală, nu este decât stigmatul unei înfrângeri divine, într-adevăr, dacă Omul primordial ar fi învins de la început, nici Cosmosul, nici viaţa, nici omul nu ar fi existat. Cosmogonia este un gest disperat al lui Dumnezeu de a salva o parte din Sine-însuşi, după cum crearea omului este un gest disperat al Materiei de a menţine captive particulele de lumină. În pofida originii sale ignobile, omul devine centrul şi miza dramei, căci poartă în el o părticică din sufletul divin[1181]. Totuşi, este vorba de un *malentendu*, căci Dumnezeu nu se interesează de *omul* ca atare, ci de *suflet*, care este de origine divină şi precede apariţia seminţiei umane. În fond, este vorba tot de efortul lui Dumnezeu de a se salva pe sine însuşi; şi în acest caz se poate vorbi de un „Salvator salvat". Este, de altfel, unicul moment în care divinitatea se arată activă, căci, în general, iniţiativa şi acţiunea

1181 în mod paradoxal, această scânteie divină sălăşluieşte în spermă. Mani reia ideea arhaică indo-iraniană a identităţii Spirit, Lumină, semen virile.

aparţin Prinţului întunericului. Tocmai aceasta face să fie atât de patetică literatura maniheană, în special imnurile care descriu căderea şi tribulaţiile sufletului. Anumiţi *Psalmi* maniheeni sunt de o mare frumuseţe, şi imaginea lui *ĭesus Patibilis* se numără printre cele mai emoţionante creaţii ale pietăţii umane.

Întrucât trupul este de natură demonică, Mani prescrie, cel puţin pentru „Aleşi” 52, ascetismul cel mai riguros, interzicând totodată sinuciderea. O dată acceptate premisele – cele două Principii şi agresiunea primordială a Răului –, întregul sistem pare solid constituit. Nu poate fi, nu *trebuie* valorizat religios ceea ce aparţine duşmanului lui Dumnezeu: Natura, Viaţa, existenţa umană. „Adevărata religie” constă în a scăpa din închisoarea ridicată de forţele diabolice şi a contribui la distrugerea definitivă a lumii, a vieţii şi a omului. „Iluminarea” dobândită prin gnosă e suficientă pentru a da mântuirea, pentru că ea provoacă un anumit comportament care îl separă pe om de lume. Riturile sunt de prisos, în afara câtorva gesturi simbolice (sărutul păcii, salutarea frăţească, strângerea mâinii), rugăciuni şi cântece. Principala sărbătoare, *bēma*, deşi comemorează pătimirile lui Mani, exaltă „amvonul” apostolului, adică propovăduirea gnosei răscumpărătoare.

Într-adevăr, predicaţia, „învăţătura”, constituie adevărata activitate religioasă a maniheenilor. În secolul al III-lea, dar mai ales, în secolul al IV-lea, misiunile se înmulţesc în toată Europa, în Africa de Nord, în Asia Mică. Secolul al V-lea marchează un oarecare recul, iar în secolul al VI-lea maniheismul pare ameninţat cu dispariţia în Europa, dar el continuă să supravieţuiască în unele centre (de exemplu, în Africa în secolul al VIII-lea). În plus, în Imperiul Sasanid, el inspiră, în secolul al V-lea, mişcarea lui Mazdak, şi probabil că paulicienii din Armenia, în secolul al VII-lea, bogomilismul din Bulgaria, în secolul al X-lea, au reluat unele teme maniheiste (cf. Partea a III-a). Pe de altă parte, începând de la sfârşitul secolului al VII-lea, un nou şi puternic impuls împinge misiunea de propovăduire în Asia Centrală şi în China, unde

maniheismul supravieţuieşte până în secolul al XTV-lea[1182]. Adăugăm că, direct sau indirect, ideile cosmologice maniheene au exercitat o anumită influenţă în India şi Tibet (cf. Cap. XXXVI). În plus, o anumită „tendinţă maniheană" face încă parte integrantă din spiritualitatea europeană.

Toate aceste succese ale misiunii de propovăduire nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere faptul că maniheismul a fost socotit drept erezie prin excelenţă şi a fost violent criticat nu numai de către creştini, magi, evrei şi musulmani, ci şi de gnostici, precum mandeenii, şi de filosofi, de pildă, Plotin.

Capitolul XXX

CREPUSCULUL ZEILOR

235. Erezii şi ortodoxie

Prima teologie sistematică este consecinţa crizelor care, în decursul secolului al II-lea, au zguduit în mod periculos Biserica cea Mare. Criticând „ereziile" sectelor gnostice – în primul rând dualismul anticosmic şi respingerea întrupării, a morţii şi învierii lui Iisus Hristos – Părinţii au elaborat treptat doctrina ortodoxă. În esenţă, ortodoxia consta în fidelitatea faţă de teologia vechi-testamentară. Gnosticii erau socotiţi drept eretici prin excelenţă, tocmai pentru că ei repudiau, în parte sau total, înseşi principiile gândirii ebraice. Într-adevăr, exista incompatibilitate între ideile gnostice – preexistenţa sufletului în sânul Unului originar, caracterul accidental al Creaţiei, căderea sufletului în materie etc.

1182 în 763 qaghan-u\ uigurilor s-a convertit şi maniheismul a devenit religie dc stat în tot Imperiul Uigur, până la distrugerea sa de către kirghizi în 84<). în China, „templele" maniheene sunt clădite în secolul al VH-lea, şi „Religia Luminii" a fost activă, în marginea daoismului şi buddhismului, până în secolul al XlV-lea (H. Ch. Puech, pp. 64-67 şi n. 257).

— Şi teologia, cosmogonia şi antropologia biblică. Nu te puteai numi creştin dacă nu împărtăşeai doctrinele Vechiului Testament privind geneza lumii şi natura omului: Dumnezeu îşi începuse opera cosmogonică făurind materia şi şi-a desăvârşit-o făurind omul, corporal, sexuat şi liber, după chipul şi asemănarea Creatorului său. Altfel zis, omul a fost creat cu virtualităţile unui zeu. „Istoria" este durata temporală, în timpul căreia omul învaţă să-şi practice libertatea şi să se sfinţească pe sine, de fapt, să-şi facă ucenicia în calitatea sa de zeu[1183]. Căci ţelul Creaţiei este o omenire sanctificată. Aceasta explică importanţa temporalităţii şi a istoriei şi rolul hotărâtor al libertăţii umane; căci omul nu poate fi făcut zeu împotriva voinţei lui.

Aceste concepţii au fost adoptate de creştinism. Sfântul Pavel exaltă renaşterea asigurată de Hristos: „Dacă cineva este în Hristos, este făptură nouă" (*I Corinteni*, 5:17); nici circumcizia, nici incircumcizia nu contează, ci e vorba de a fi „o făptură nouă" (*Gălăteni*, 6: 15), „un om nou sau o Omenire nouă" (*Efeseni*, *2*:15). După cum scrie Claude Tresmontant, „nu este vorba, în această perspectivă, de o *reîntoarcere* la condiţia noastră anterioară, primitivă, ca în mitul gnostic, ci, dimpotrivă, de a tinde, fără a privi în urmă, spre ceea ce este înainte, spre creaţia care vine şi se face. Creştinismul nu este o doctrină a *reîntoarcerii*, ca gnosa sau neoplatonismul, ci o doctrină a creaţiei"[1184].

În mod paradoxal, în ciuda întârzierii *parousiei* şi a agravării persecuţiilor, creştinismul face figură de „religie optimistă". Teologia elaborată împotriva gnosticilor glorifică Creaţia, binecuvântează Viaţa, acceptă istoria, chiar când aceasta se reduce la spaimă. Ca şi R. Yochanan ben Zaccai, care a asigurat, în şcoala lui de la Yabna,

---

1183 Urmărim interpretarea admirabilului exeget al gândirii ebraice care este Claude Tresmontant; vezi La métaphysique du christianisme. pp. 53 sq. şi al său Essai sur la pensée héhraïque. cap. 1—II.

1184 Cf. La métaphysique du christianisme. p. 71. E semnificativ că Părinţii urmaseră în general principiile iudaismului

continuitatea iudaismului, Biserica privea viitorul cu nădejde şi încredere. Desigur, vom vedea îndată, anumite atitudini trădând refuzul vieţii (ascetism, monahism, elogiul fecioriei etc.) sunt acceptate şi uneori exaltate în diferite Biserici. Totuşi, într-o epocă dominată de disperare şi caracterizată de filosofii aproape la fel de anticosmiee şi pesimiste[1185] ca şi acelea ale gnosticilor, teologia şi praxisul Bisericii se disting prin echilibrul lor.

Pentru Părinţi, ortodoxia era strâns legată de succesiunea apostolică: Apostolii primiseră învăţătura direct de la Hristos şi o transmiseseră episcopilor şi succesorilor lor[1186]. În ceea ce priveşte cauza ereziilor, Irineu şi Hippolytos o găsesc în contaminarea Scripturii de spiritul filosofiei greceşti.

Această teză a fost criticată, în 1934, de Walter Bauer[1187]. Savantul german observă, mai întâi, că opoziţia ortodoxie-erezie se precizează destul de târziu, la începutul secolului al II-lea. Creştinismul primitiv era destul de complex şi propunea expresii multiple şi variate. În fond, primele forme creştine erau mai aproape de acelea care au fost considerate mai târziu drept eretice. Walter Bauer ajunge la concluzia că trei mari centre creştine – Edessa, Alexandria, Asia Mică – erau eretice în primele două secole; ortodoxia nu a fost introdusă decât mai târziu. Singurul centru ortodox de la început a fost

1185 Reamintim acest paradox, trecut adeseori sub tăcere de către istorici: cei mai importanţi maeştri gnostici, precum Marcion şi anumiţi autori clasici (Epictet, Plutarh), şi-au elaborat filosofiile lor tragice şi foarte pesimiste într-o epocă de pace şi de prosperitate, „secolul de aur" al Antoninilor; cf. E. R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, p. 4.

1186 Ereticii se revendicau şi ei de Ia un apostol (e.g.. Basilide de la interpretul lui Petru şi. deci, de la Petru însuşi), dar Părinţii au respins aceste pretinse succesiuni pentru că erau secrete şi neverificabile. După cum scria Irineu (Adv. Haer.. 3,4, 3), „înainte de Valentin nu existau valentinieni şi înainte de Marcion nu existau marcioniţi".

1187 Rechtglaubigkeiî und Keizerei im ältesten Christentum. A doua ediţie, din 1964, a fost tradusă în engleză: Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity (1971). Vezi succinta, dar clara prezentare a lui André Benoit, Le Judaïsme et le Christianisme antique, pp. 297 sq.

Roma. Prin urmare, victoria ortodoxiei în Antichitate se confundă cu victoria creştinismului roman. „Astfel, într-un creştinism primitiv cu forme mobile şi multiple, cu tendinţe diverse şi adesea opuse, Roma a reuşit să fixeze o formă particulară care a luat numele de ortodoxie pentru că ea a reuşit să se impună şi faţă de care celelalte tendinţe vor fi calificate drept eretice”[1188].

Totuşi, după cum remarcă André Benoit, explicaţia lui W. Bauer rămâne pur istorică; ea nu ia în considerare conţinutul doctrinal specific al ortodoxiei şi al ereziei. Este meritul lui H. E. Turner de a fi întreprins o analiză teologică a acestor două poziţii opuse[1189]. După Turner, erezia „se deosebeşte de ortodoxie, pe de o parte, prin faptul că respinge doctrinele definite în mod explicit de către Biserică şi, pe de altă parte, prin faptul că deteriorează conţinutul specific al credinţei creştine; pe scurt, ea reprezintă o deviere în raport cu credinţa tradiţională” (A. Benoit, p. 303). „Ortodoxia apare ca un sistem de gândire coerent şi coordonat, în timp ce erezia, îndepărtându-se treptat de temeiurile doctrinare primitive şi introducând factori de diluţie, de mutilare, de distorsiune şi de arhaicitate, apare ca un ansamblu de teorii fragmentare, nedesăvârşite şi, în cele din urmă, incoerente” (*ibid.*, p. 306). Din punct de vedere al istoriei gândirii creştine, „victoria ortodoxiei este aceea a coerenţei asupra incoerenţei, aceea a unei anumite logici asupra elucubraţiilor fanteziste, aceea a unei teologii elaborate ştiinţific asupra doctrinelor neorganizate… Ortodoxia apare ca fiind legată de o instituţie juridică, de o societate care îşi are istoria şi politica ei. Ea apare, de asemenea, ca legată de un sistem de gândire, de o doctrină. Ea ţine atât de instituţia juridică, cât şi de teologie” (ibid*., p.* 307).

Pe scurt, ortodoxia se defineşte prin: 1) fidelitate faţă de Vechiul Testament şi de o tradiţie apostolică atestată de

1188 A. Benoit, op. cit., p. 300.

1189 E. H. W. Turner, The Pattern of the Christian Truth; lucrarea este discutată de A. Benoit, pp. 302 sq.

documente; 2) rezistenţă împotriva exceselor imaginaţiei mitologizante; 3) reverenţă faţă de gândirea sistematică (deci, de filosofia grecească); 4) importanţa acordată instituţiilor sociale şi politice, pe scurt, gândirii juridice, categorie specifică geniului roman. Fiecare dintre aceste elemente a provocat creaţii teologice semnificative şi a contribuit, într-o mai mare sau mai mică măsură, la triumful Marii Biserici. Totuşi, fiecare dintre aceste elemente a stârnit la un moment dat, în istoria creştinismului, crize, adeseori grave, şi a contribuit la sărăcirea tradiţiei primitive.

236. Crucea şi Arborele Vieţii

Din cauza polemicii antignostice, învăţământul ezoteric şi tradiţia gnosei creştine au fost aproape înăbuşite în Marea Biserică. (Mai târziu, ierarhia eclesiastică va arăta o suspiciune asemănătoare faţă de experienţele mistice; cf. Partea a III-a.) Este poate preţul cel mai mare pe care a trebuit să-l plătească creştinismul ca să salveze unitatea Bisericii. De aici înainte, gnosa creştină şi învăţământul ezoteric vor supravieţui, diminuate şi camuflate, în marginea instituţiilor oficiale. Anumite tradiţii ezoterice (în primul rând acelea care se vor păstra în apocalipse şi apocrife) vor cunoaşte o mare circulaţie în mediile populare, dar în strânsă legătură cu miturile şi legendele derivate din sistemele gnostice eretice, în special maniheismul (cf. Pp. 464 sq.).

Pentru scopul ce ni l-am propus în acest capitol ar fi inutil să insistăm asupra dificultăţilor Bisericii primitive, de pildă, controversele privind problema pascală (către sfârşitul secolului al II-lea) sau chestiunile ţinând de disciplina creştinească (*e.g.*, iertarea credincioşilor vinovaţi de grave păcate, după botez etc.).

Şi mai grave, şi mai semnificative pentru istoria generală a religiilor, sunt controversele şi crizele provocate de formulările dogmatice ale hristologiei, problemă pe care o vom discuta mai departe. Să

remarcăm, pentru moment, că se pot distinge două tendinţe paralele şi complementare de a integra moştenirea religioasă precreştină; asistăm, s-ar spune, la eforturi repetate şi variate de a înzestra cu o dimensiune universală mesajul lui Hristos. Prima tendinţă, şi cea mai veche, se manifestă în asimilarea şi revalorizarea simbolismelor şi scenariilor mitologice de origine biblică, orientală sau păgână. A doua tendinţă, ilustrată mai ales de speculaţiile teologice ce încep din secolul al III-lea, se străduieşte să „universalizeze” creştinismul cu ajutorul filosofiei greceşti, mai ales al filosofiei neoplatoniciene.

Încă Sfântul Pavel investise taina botezului cu un simbolism de structură arhaică: moartea şi învierea rituală, nouă naştere în Hristos. Primii teologi elaborează scenariul: botezul este o coborâre în hăul Apelor pentru bătălia cu monstrul marin: modelul este coborârea lui Hristos în Iordan. O altă valorizare este botezul văzut ca *antitypos* al potopului. După Iustin, Hristos, noul Noe, ieşit victorios din lupta cu Apele, a devenit căpetenia unei noi seminţii. Goliciunea baptismală comportă şi ea o semnificaţie metafizică şi rituală totodată: lepădarea veşmântului cel vechi, al corupţiei şi păcatului, cu care Adam, după cădere, se îmbrăcase. Or, aceste teme sunt bine cunoscute: „Apele Morţii” sunt un leit-motiv al mitologiilor paleoorientale, asiatice şi oceanice. Goliciunea rituală este echivalentă cu integritatea şi plenitudinea: „Paradisul” presupune lipsa „veşmintelor”, adică lipsa „stricăciunii” (imagine arhetipală a Timpului). Monştrii hăului se întâlnesc în numeroase tradiţii; coborârea în fundul adâncului este o probă iniţiatică a eroilor. Desigur, pentru creştin, botezul este un sacrament pentru că a fost instaurat de către Hristos. Dar nu e mai puţin adevărat că el reia ritualul iniţiatic al înfruntării (lupta împotriva monstrului), al morţii şi învierii simbolice (naşterea omului nou)[1190].

Tot după Sfântul Pavel, prin botez se obţine

1190 Cf. M. Eliade, Traité d'histoire des religions. §§ 64,65; Images et symboles. pp. 199-212.

împăcarea contrariilor: „nu mai este rob, nici slobod; *nu mai este parte bărbătească* şi *parte femeiască*” (*Gălăteni*, 3: 28). Altfel zis, cel botezat recuperează condiţia primordială a androginului. Ideea este clar exprimată în *Evaghelia după Toma*: „Şi când veţi face din bărbat şi din femeie un singur lucru, în aşa fel încât bărbatul să nu mai fie bărbat şi femeia să nu mai fie femeie… atunci veţi intra întru împărăţie”. Es[1191]te de prisos să insistăm asupra vechimii şi răspândirii universale a simbolului androginului ca expresie exemplară a perfecţiunii umane. Probabil că din cauza marii importanţe acordate de gnostici androginiei, acest simbol a fost din ce în ce mai puţin evocat după epoca Sfântului Pavel. Dar el nu a dispărut niciodată cu desăvârşire din istoria creştinismului.[1192]

Şi mai îndrăzneaţă este asimilarea de către imageria, liturghia şi teologia creştină a simbolismului Arborelui Lumii. În acest caz, avem de-a face cu un simbol arhaic şi universal răspândit. Crucea, făcută din lemnul Arborelui binelui şi răului, este identificată sau se substituie Arborelui Cosmic; ea este descrisă ca un arbore care „urcă de pe pământ în cer”, copac veşnic ce „stă în mijlocul cerului şi al pământului, sprijină cu tărie Universul”, „arborele vieţii plantat pe Golgota”. Numeroase texte patristice compară Crucea cu o scară, cu o coloană sau un munte, expresii caracteristice pentru „Centrul Lumii”. Este dovada că *imaginea Centrului se impunea firesc* imaginaţiei creştine. Desigur, imaginea Crucii ca Arbore al binelui şi răului şi Arbore Cosmic îşi are originea în tradiţiile biblice. Dar prin Cruce (Centrul) se operează comunicarea cu cerul şi, în acelaşi timp, întregul Univers este „salvat”. Or, noţiunea *mântuirii* nu face decât să reia

1191 Logion 22, trad. H. Ch. Puech; cf. Logion, 106: „Când veţi face din doi unu, veţi deveni fiii omului".

1192 Vezi M. Eliade, Méphistophélès et Vandrogyne, pp. 129 sq.; Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol in earliest Christianity", în special pp. 180 sq. Mitologia androginului reapare cu Scotus Erigen, se continuă cu Jacob Böhme, Baader şi romantismul german şi redevine actuală în unele teologii contemporane.

şi să completeze noţiunile de *înnoire perpetuă* şi de *regenerare cosmică*, de *fecunditate* universală şi de *sacralitate*, de *realitate absolută* şi, în cele din urmă, de *nemurire*, toate fiind noţiuni care coexistă în simbolismul Arborelui Lumii[1193].

Alte teme arhaice s-au integrat treptat în scenariul Crucificării. Deoarece Iisus Hristos a fost răstignit în Centrul Lumii, acolo unde a fost creat şi înmormântat Adam, sângele lui curgând pe „creştetul lui Adam", l-a botezat şi l-a răscumpărat de păcat[1194]. Şi întrucât sângele Mântuitorului a răscumpărat păcatul originar, Crucea (Arborele Vieţii) devine izvorul tainelor (simbolizate prin uleiul de măslin, grâul, viţa de vie, cărora li se asociază plantele de leac)[1195]. Aceste teme mitologice, elaborate mai ales de autorii creştini din secolul al III-lea încoace, au o preistorie îndelungată şi complexă: din sângele şi trupul unui zeu sau al unei fiinţe primordiale torturate, cresc plante miraculoase. E important să subliniem de pe acum că aceste scenarii şi imagini arhaice, reluate de autorii creştini, au cunoscut un succes fără egal în folclorul religios al Europei. Nenumărate legende şi cântece populare vorbesc despre florile şi plantele de leac care cresc la picioarele Crucii sau pe mormântul lui Iisus. În poezia populară românească, de exemplu, sângele Mântuitorului, produce grâul, untdelemnul sfânt şi viţa de vie. „... Carnea josu cădea / Pe unde pică / Grâu bunu se făcea..." „Cuiele bătea / Sângele-mi curgea, / Pe-unde picură / Vin bun se făcea..." „Din coastă i-au curs / Sânge şi apă. / Din sânge şi apă / Viţă de vie / Din viţă de vie / Poamă / Din poamă / Vin / Sângele Domnului pentru creştini".[1196]

1193n Cf. Traité d'histoire des religions, §§ 99 sq.; Images et symboles, pp. 213 sq.

1194 Cf. e.g. The Book of the Cave ofTreasures, p. 53.

1195 Vezi referinţele în studiul nostru „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»", pp. 23 sq.

1196 Texte citate în „La Mandragore", pp. 24-26.

237. Spre un „creştinism cosmic”

Într-unul din ultimele capitole din partea a ni-a vom analiza semnificaţia folclorului creştin şi importanţa lui pentru istoria generală a religiilor. Dar e important să semnalăm de pe acum rolul a ceea ce am numit „universalizarea” mesajului creştin prin intermediul imageriei mitologice şi printr-un proces continuu de asimilare a moştenirii religioase precreştine. Amintim mai întâi că majoritatea simbolurilor evocate (botezul, Arborele Vieţii, Crucea, asimilată cu Arborele Vieţii, originea substanţelor sacramentare – uleiul, mirul, vinul, grâul – din sângele Mântuitorului) prelungesc şi dezvoltă anumite simboluri atestate în iudaismul normativ sau în apocrifele intertestamentare. Este vorba, câteodată (*e.g.* Arborele Cosmic, Arborele Vieţii), de simboluri arhaice, prezente încă din epoca neoliticului şi limpede valorizate în Orientul Apropiat începând cu cultura sumeriană.

În alte cazuri, avem de-a face cu practici religioase de origine păgână, împrumutate de evrei în epoca greco-romană (*e.g.* Folosirea rituală a vinului, simbolul Arborelui Vieţii în arta evreiască etc.)[1197]. În sfârşit, un mare număr de imagini, figuri şi teme mitologice utilizate de autorii creştini, care vor deveni subiectele preferate ale cărţilor populare şi folclorului religios european, îşi trag originea din apocrifele evreieşti. Pe scurt, imaginaţia mitologică creştină împrumută şi dezvoltă motive şi *scenario-vxñ* specifice religiozităţii cosmice, dar care au suferit deja o reinterpretare în contextul biblic. Adăugând propria lor valorizare, teologia şi imaginaţia mitologică creştină n-au făcut decât să prelungească un proces care începuse cu cucerirea Canaanului (cf. 60).

1197 Vezi E. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. VI, pp. 136 sq., XII, pp. 123 sq. (folosirea religioasă a vinului), VII, pp. 87 sq.; XII, pp. 126 (Arborele Vieţii). Dar numărul simbolurilor păgâne asimilate de iudaism este mult mai mare; taur, leu. Victoria, vultur, scoică, pasăre, corăbii etc.; vezi rezumatul vol. VII-XI în vol. XII, pp. 132-183.

În limbaj teologic, s-ar putea spune că, integrate într-un *scenărio* creştin, numeroase tradiţii arhaice îşi dobândeau propria lor „răscumpărare”. Este vorba, în fond, de un fenomen de omologare a unor universuri religioase diverse şi multiforme. Se recunoaşte un proces analog – de la sfârşitul Antichităţii, dar mai ales în Evul Mediu timpuriu – în transformarea anumitor zei sau eroi mitologici în sfinţi creştini. Vom analiza mai departe semnificaţia cultului sfinţilor şi a relicvelor lor (cf. Cap. XXXII). Dar trebuie să reamintim de pe acum una din consecinţele acestui cult: „hristianizarea” tradiţiilor religioase păgâne – deci supravieţuirea lor în cadrul experienţei şi imaginaţiei creştine – contribuie la unificarea culturală *acecumenei*. Ca să nu dăm decât un singur exemplu: nenumăraţii eroi şi zei omorâtori de dragoni, din Grecia până în Irlanda şi din Portugalia până în Ural, devin cu toţii acelaşi sfânt: Sfântul Gheorghe. Este vocaţia specifică oricărui universalism religios de a depăşi provincialismul16. Or, încă în cursul secolului al ni-lea, se observă, peste tot în Imperiu, diverse tendinţe ale autarhiei şi autonomiei care ameninţă unitatea lumii romane[1198]. După prăbuşirea civilizaţiei urbane, procesul de omologare şi de unificare a tradiţiilor religioase precreştine este chemat să joace un rol considerabil.

Fenomenul este important pentru că el caracterizează creativitatea religioasă de tip folcloric, care n-a reţinut atenţia istoricilor religiilor. Este vorba de o creativitate paralelă cu aceea a teologilor, a misticilor şi a artiştilor. Se poate vorbi de un „creştinism cosmic” pentru că, pe de o parte, misterul hristologic este proiectat în întreaga Natură şi, pe de altă parte, elementele istorice ale creştinismului sunt neglijate; se insistă, dimpotrivă, pe dimensiunea liturgică a existenţei în lume. Concepţia unui cosmos răscumpărat prin moartea şi învierea Mântuitorului, sanctificat prin paşii lui Dumnezeu, ai lui Iisus, ai Fecioarei şi ai Sfinţilor, permitea să se regăsească,

1198 Cf. Roger Rémondon, La crise de l'Empire romain (1970), p. 322.

fie şi sporadic, şi simbolic, o lume încărcată de virtuţi şi frumuseţi jefuite lumii istorice de războaie şi spaimele lor[1199].

Precizăm totuşi că folclorul creştin se inspiră, de asemenea, din surse mai mult sau mai puţin eretice şi ignoră uneori mituri, dogme sau scenarii de primă importanţă pentru teologie. De exemplu, este semnificativ faptul că *cosmogonia biblică a dispărut în folclorul european*. Singura cosmogonie „populară" cunoscută în Europa de snd-est este de structură dualistă: ea îi pune în scenă pe Dumnezeu şi pe Diavol[1200]. În tradiţiile europene în care această cosmogonie nu este atestată *nu exista niciun mit cosmogonic*[1201].

Vom reveni la problema supravieţuirii, în folclorul european, a figurilor şi *scenario*-urilor familiare apocalipselor şi apocrifelor evreieşti, creştine şi eretice (cf. Partea a III-a). Persistenţa acestei clase de tradiţii arhaice până în secolul al XX-lea subliniază importanţa lor în Universul religios al populaţiilor rurale. Este profund semnificativ, de exemplu, faptul că un motiv mitologic din belşug evocat în mandeism şi maniheism, dar a cărui origine este probabil sumeriană, joacă un rol esenţial în mitologia morţii şi ritualul funerar al românilor şi al altor popoare din Europa Orientală. Scrierile mandeene şi maniheene vorbesc despre „vămile" situate în fiecare din cele şapte ceruri şi despre „vameşii" care inspectează „marfa" sufletului (adică faptele şi meritele religioase) în cursul călătoriei sale celeste[1202]. Or, în folclorul religios şi

---

1199 Despre „creştinismul cosmic", vezi cartea noastră De Zalmoxis à Gengis-Khan. cap. VII, în special pp. 241 sq., |trad. românească, 246 sq. — nota trad.j şi partea a III-a din lucrarea de faţă.

1200 Este vorba de mitul desemnat de anumiţi savanţi drept „plonjonul cosmogonic"; L-am studiat în De Zalmoxis à Gengis-Khan, cap. III, pp. 81-130 (trad. românească, cap. III, pp. 87-135 - nota trad.|.

1201 Este cazul Franţei; cf. Paul Sébillot, Folklore de France (1905), p. 182.

1202 Cf. textele citate de Geo Widengren, Mesopotamia. Elements in Manicheism, pp. 82 sq. („The Customers and the Merchandise") şi R. Murray, Symbols of Church and Kingdom, pp. 174 sq., 247 sq.

obiceiurile funerare ale românilor este vorba despre „drumul mortului” de-a lungul celor şapte *vămi ale văzduhului*.

Citǎm câteva simboluri şi scenarii iraniene care au fost asimilate atât de teologia, cât şi de mitologia creştină. Ideea iraniană a învierii corpurilor a fost primită o dată cu moştenirea iudaică. „Compararea trupurilor învierii cu un veşmânt ceresc aminteşte, fără îndoială, înveşmântările de care e plină teologia mazdeană. Iar faptul că trupurile drepţilor vor fi strălucitoare se explică mai bine prin religia persană a luminii.”[1203] Imageria Nativităţii – Steaua sau Coloana de Lumină care străluceşte deasupra peşterii – a fost împrumutată de la scenariul iranian (part) al naşterii Cosmocratorului-Răscumpărător. *Protoevanghelia lui Iacov* (18: 1 sq.) vorbeşte despre o lumină orbitoare care a umplut peştera Bethleemului. Când lumina a început să scadă a apărut Copilul Iisus. Ceea ce înseamnă că Lumina era consubstanţială cu Iisus, sau era una din epifaniile sale.

Dar cel ce introduce elemente noi în legendă este autorul anonim al lui *Opus imperfectum* în *Matthaeum*. După el, cei doisprezece Regi Magi sălăşluiau în preajma „Muntelui Victoriilor”. Ei cunoşteau revelaţia secretă a lui Seth cu privire la venirea lui Mesia şi, în fiecare an, urcau Muntele în care se afla o peşteră cu izvoare şi copaci. Acolo, ei se rugau lui Dumnezeu vreme de trei zile, aşteptând apariţia Stelei. Ea a apărut în cele din urmă sub forma unui copilaş, care le-a spus să meargă în Iudeea. Călăuziţi de Stea, Regii Magi călătoresc vreme de doi ani. Întorşi la ei acasă, povestesc minunea căreia i-au fost martori. Când apostolul Toma soseşte în ţara lor, Regii Magi cer să fie botezaţi[1204].

Cu unele dezvoltări foarte sugestive, această legendă se regăseşte într-o lucrare siriană, *Cronica lui Zuqriln*. Aflăm din ea că cei doisprezece „Regi-înţelepţi” vin din

---

1203 J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien. p. 265.

1204 Patrologia Graeca. LVII, col. 637-638; cf. M. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne. pp. 61 sq., cu bibliografic.

ţara Shyr, coruptelă de la Shyz, locul de naştere al lui Zarathustra. „Muntele Victoriilor” este o replică a Muntelui Cosmic iranian, Hara Barzaiti, adică *Axis Mundi*, care leagă Cerul de Pământ. Aşadar, Seth ascunde în „Centrul Lumii” cartea cu profeţia venirii lui Mesia, şi tot acolo Steaua vesteşte naşterea Cosmocratorului-Răscumpărător. Or, potrivit tradiţiilor iraniene, *xvarna* strălucind deasupra Muntelui sacru este semnul vestirii lui Saošyant, Răscumpărătorul miraculos născut din sămânţa lui Zarathustra[1205].

238. Avântul teologiei

După cum am spus, teologia creştină, articulată în timpul crizei gnostice din secolul al II-lea, se caracterizează în esenţă prin fidelitatea ei faţă de Vechiul Testament. Irineu, unul dintre primii şi cei mai de seamă teologi creştini, interpretează răscumpărarea, adică întruparea lui Iisus Hristos, ca o continuare şi desăvârşire a lucrării începute cu facerea lui Adam, dar oprită de căderea omului în păcat. Hristos reface traiectoria existenţei lui Adam pentru ca să mântuiască omenirea de consecinţele păcatului. Dar, în timp ce Adam este prototipul umanităţii căzute şi sortite morţii, Hristos este creatorul şi modelul exemplar al unei noi umanităţi binecuvântate cu făgăduinţa nemuririi. Irineu caută – şi găseşte – paralele antitetice între Adam şi Hristos: primul este făurit din ţărână virgină, cel de al doilea este zămislit de o virgină, Adam încălcă porunca mâncând fructul arborelui oprit, Hristos se supune acceptând răstignirea pe arborele Crucii etc.

Se poate interpreta această doctrină a repetării ca un dublu efort de a asimila, pe de o parte, revelaţia biblică în totalitatea ei şi, pe de alta, de a justifica întruparea ca fiind împlinirea însăşi a acestei revelaţii. Primele structuri ale calendarului sacru, ale timpului liturgic, continuă rânduieli ebraice; dar există mereu un *novum* hristologic. Iustin

1205 Cf. Méphistophélès et l'androgyne, pp. 62-64.

numeşte Duminica „prima zi”, raportând-o atât la *înviere*, cât şi la *facerea lumii*.

Această străduinţă de a sublinia caracterul universal al mesajului creştin, asociindu-l cu istoria sfântă a lui Israel – singura istorie cu adevărat universală –, se desfăşoară în paralel cu efortul de a asimila filosofia greacă. Teologia Logosului, mai precis misterul întrupării sale, deschide speculaţiei perspective inaccesibile în Vechiul Testament. Dar această îndrăzneaţă inovaţie nu este lipsită de riscuri. Docetismul, una din primele erezii, de origine şi structură gnostică, ilustrează, la modul dramatic, rezistenţa faţă de ideea întrupării. Pentru docetişti (de la verbul *dokéo*, „a părea”), Răscumpărătorul nu putea accepta umilirea de a se întrupa şi a suferi pe Cruce; după ei, Hristos „părea” om pentru că luase aparenţa unei forme umane. Altfel spus, patimă şi moartea au fost suferite de *altcineva* (omul Iisus sau Simon din Cyrene).

Părinţii aveau totuşi dreptate apărând cu îndârjire dogma întrupării. În perspectiva istoriei religiilor, întruparea reprezintă ultima şi cea mai desăvârşită hierofanie: Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârşit într-o fiinţă umană, *concreta* şi *istorică* – adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă şi ireversibilă – fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este cosubstanţial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această *kenosis* a lui Iisus Hristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârşite de la începutul timpurilor, ci le şi *justifică* totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaşte în acelaşi timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădeşte că nenumăratele generaţii precreştine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezenţa sacrului, *i.e.* A divinului, în obiectele şi ritmurile cosmice.

Problemele puse de dogma întrupării Logosului se regăsesc agravate în teologia trinitară. Desigur, speculaţiile teologale îşi aveau originea în *experienţa*

creştină. De la începuturile Bisericii, creştinii îl cunoşteau pe Dumnezeu sub trei înfăţişări: 1) Tată, Creator şi Judecător, care se revelase în Vechiul Testament; 2) Domnul Iisus Hristos, Cel înviat; 3) Sfântul Duh, care avea puterea de a regenera viaţa şi de a împlini împărăţia. Dar la începutul secolului al IV-lea, Arius, un preot din Alexandria, a propus o interpretare mai coerentă şi mai filosofică a Trinităţii. Arius nu respinge Trinitatea, dar neagă consubstanţialitatea celor trei Persoane Divine. Pentru el, Dumnezeu este *singur* şi este *increat*; Fiul şi Sfântul Duh au fost creaţi *mai târziu* de către Tatăl, deci îi sunt inferiori. Arius reluă, pe de o parte, doctrina lui Hristos-îngerul, *ieš* Hristos identificat cu arhanghelul sfânt Mihail (doctrină atestată la Roma la începutul secolului al II-lea), şi, pe de altă parte, anumite teze ale lui Origen prezentându-l pe Fiul că o divinitate secundară. Interpretarea lui Arius a avut un anumit succes, chiar printre episcopi, dar la Conciliul de la Niceea, în 325, s-a adoptat simbolul care respinge arianismul. Totuşi, teologia lui Arius a mai avut parte de apărători destul de puternici, şi controversa s-a prelungit mai mult de încă o jumătate de secol[1206]. Athanasie (mort în 373) a elaborat doctrina consubstanţialităţii (*homoousios*) Tatălui cu Fiul, doctrina rezumată de Sfântul Augustin prin formula: *una substantiatres personae*. Nu era vorba de o controversă între teologi: dogma Trinităţii pasiona mulţimile. Căci, dacă Iisus Hristos nu era decât o divinitate secundară, cum se putea crede că avea puterea să salveze lumea?

Teologia trinitară n-a încetat niciodată să suscite probleme; începând cu Renaşterea, filosofiile raţionaliste se definesc în primul rând prin antitrinitarismul lor (cf. Partea a III-a). Totuşi, teologia trinitară are meritul de a fi încurajat speculaţii îndrăzneţe, silindu-l pe creştin să se elibereze din cadrele experienţei şi logicii cotidiene[1207].

Sanctificarea treptată şi, în cele din urmă, divinizarea

1206 Arianismul a fost învins definitiv în 388.

1207 Din acest punct de vedere, se poate compara cu metafizica lui Nāgārjuna (§ 189), cu Kabbala si cu metodele Zen (cf. partea a IlI-a).

Mariei reprezintă mai ales opera evlaviei populare. Către sfârşitul secolului I, data *Evangheliei după Ioan*, Biserica recunoscuse deja semnificaţia religioasă a Mariei. Pe Cruce, Iisus îi spune mamei sale: „Femeie, iată fiul tău… Apoi a zis ucenicului: iată mama ta” (Ioan*, 19*: 25 sq.). Importanţa Mariei derivă din maternitatea sa: ea este Deip*ara, „c*ea care îl naşte pe Dumnezeu”. Termenul este atestat pentru prima dată la începutul secolului al III-lea; dar când monofiziţii l-a[1208]u folosit în sens eretic Deip*ara a f*ost înlocuit printr-un termen mai clar, Theo*tokos, „M*ama lui Dumnezeu”. La Conciliul din Efes a f[1209]ost din nou proclamată Mama-Fecioară şi dogma fecioriei perpetue a Mariei.

Şi în acest caz se poate surprinde în *vivo* procesul de asimilare şi revalorizare a unei idei religioase arhaice şi universal răspândite. Într-adevăr, teologia Mariei, Fecioara-Mamă, reia şi perfecţionează idei imemoriale, asiatice şi mediteraneene, ca *parthenogeneza* (facultatea de autofecundare) Marilor Zeiţe (cf., de exemplu, Hera, 93). Teologia marială reprezintă transfigurarea celui mai vechi şi semnificativ omagiu, adus, din preistorie, misterului religios al feminităţii. Fecioara Maria va fi identificată în creştinismul occidental cu înţelepciunea divină, însă Biserica din Orient va dezvolta, alături de teologia fecioarei *Theotokos*, doctrina înţelepciunii celeste, *Sophia*, în care se desface figura feminină a Sfântului Duh. Multe secole mai târziu, sophianologia va juca, pentru elitele intelectuale ale creştinătăţii orientale, un rol similar cu acela al neotomismului în reînnoirea filosofiei catolice.

239. Între Sol Invictus şi în hoc signo vinces…

După cum am văzut (p. 444), Aurelian (270-275) apreciase corect importanţa unei teologii solare de

---

1208 Mişcare eretică (începutul secolului al V-lea) ai cărei membri consideră că în Hristos omul şi divinitatea sunt topite într-o singură entitate (physis).

1209 Dar abia către anul 1000 găsim în Occident dogma potrivit căreia Fecioara ar fi fost concepută fără păcat.

structură monoteistă pentru asigurarea unităţii Imperiului. El l-a reintrodus pe zeul din Emesa la Roma, dar modificându-i radical structura şi cultul. Elementele siriene au fost cu grijă eliminate, şi serviciul a fost încredinţat unor senatori romani. S-a fixat data aniversară a lui *Deus Sol Invictus* la 25 decembrie, „ziua naşterii" tuturor zeităţilor solare orientale.

Caracterul universalist al cultului şi al teologiei solare era recunoscut sau presimţit de credincioşii greci şi romani ai lui Apollon-Helios, ca şi ai adoratorilor lui Mithra şi ai Baalilor sirieni. În plus, filosofii şi teosofii erau, în mare parte, adepţi ai unui monoteism de structură solară. Într-adevăr, tendinţele monoteiste şi universaliste care caracterizează sfârşitul secolului al m-lea devin dominante în secolul al IV-lea. Numeroasele sincretisme religioase, misterele, avântul teologiei creştine a Logosului, simbolismul solar aplicat atât împăratului, cât şi *ĭmperium*ului ilustrează fascinaţia exercitată de noţiunea Unului şi de mitologia Unităţii.

Înainte de convertirea sa, Constantin (306-337) era un credincios de cult solar şi vedea în *Sol Invictus* temelia Imperiului său. Soarele este abundent reprezentat pe monumente figurate, pe monede, în înscripţii. Dar, spre deosebire de Aurelian, pentru care *Sol Invictus* era zeul suprem, Constantin considera Soarele drept simbolul cel mai desăvârşit al lui Dumnezeu. Subordonarea Soarelui în faţa Dumnezeului Suprem a fost foarte probabil prima consecinţă a convertirii sale la creştinism: dar ideea era deja exprimată de neoplatonicianul Porphyr[1210].

Mărturiile nu coincid în ce priveşte semnul văzut de Constantin înainte de bătălia hotărâtoare de la podul Milius, în care adversarul său, Maxenţiu, şi-a aflat moartea. După Lactanţiu, Constantin „a fost avertizat în vis să-şi pună pe scuturile oastei semnul ceresc şi astfel să înceapă lupta: el s-a supus şi a însemnat pe toate scuturile numele lui Hristos" (*De mortibus persecutorum*, 48). Dar

1210 Cf. F. Altheim, La religion romaine antique. pp. 323 sq.; id., Der unbesiegte Gott, cap. V.

în *Vita Constantini* (1,28-29), Eusebiu, episcopul Cezareei, înfăţişează o poveste deosebită: „La nămiezi, când soarele începea să coboare, el a văzut cu propriii săi ochi – însuşi Constantin a afirmat-o – semnul crucii strălucind de o lumină mai tare ca soarele în mijlocul cerului cu cuvintele: prin ea vei învinge. La această vedenie, el şi toţi soldaţii care erau împreună cu el au fost răvăşiţi de uimire… Constantin se întreba ce ar putea să fie această vedenie, când, în noaptea următoare, Hristos Dumnezeu i-a apărut în vis cu acelaşi semn care i se arătase pe cer şi i-a poruncit să facă steaguri de oaste după semnul pe care îl văzuse în cer, ca să se slujească de el în luptă ca de o armă a victoriei”.

Se mai discută încă şi azi problema autenticităţii acestor mărturii, şi se pune întrebarea dacă semnul văzut de Constantin era creştin sau păgân[1211]. Oricum ar sta lucrurile, convertirea lui Constantin a asigurat creştinarea oficială a Imperiului. Primele simboluri creştine au început să apară pe monede din anul 315, iar ultimele imagini păgâne dispar în 323. Biserica primeşte un statut juridic privilegiat, adică statul recunoaşte validitatea sentinţelor tribunalului episcopal, chiar în materie civilă. Creştinii acced la cele mai înalte demnităţi şi măsurile de restricţie împotriva păgânilor se înmulţesc. Sub Theodosie cel Mare (379-395), creştinismul devine religie de stat şi păgânismul este interzis definitiv; prigoniţii devin prigonitori.

De fapt, creştinismul îşi demonstrase forţa şi vitalitatea înainte de convertirea lui Constantin. Către anul 300, la Antiohia şi la Alexandria, comunitatea creştină era gruparea religioasă cea mai vastă şi cea mai bine organizată. În plus, antagonismul Biserică-Imperiu îşi pierdea treptat din intransigenţă. Ultimii apologeţi, Lactanţiu (240-cca 320) şi Eusebiu din Cesareea (263-cca 339) au afirmat că creştinismul era singura nădejde de salvare a Imperiului.

Cauzele victoriei finale ale propovăduirii creştine

1211 Vezi starea problemelor în A. Benoit, Le Judaïsme et le Christianisme antique, pp. 308 sq.

sunt multiple. Mai întâi, credinţa de nezdruncinat şi forţa morală a creştinilor, curajul lor în faţa torturii şi a morţii, curaj admirat chiar de cei mai mari adversari, Lucian din Samosata, Marc Aureliu, Galien, Celsus. Pe de altă parte, solidaritatea creştinilor era fără egal; comunitatea îşi lua asupra ei sarcina întreţinerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor şi îi răscumpăra pe cei căzuţi în mâinile piraţilor. În timpul epidemiilor şi asediilor oraşelor, creştinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniţi şi îi îngropau pe cei morţi. Pentru toţi dezrădăcinaţii Imperiului, pentru mulţimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale şi sociale, Biserică era singura speranţă de a dobândi o identitate, de a găsi sau de a regăsi o semnificaţie existenţei. Deoarece nu existau bariere – sociale, rasiale, intelectuale – oricine putea să devină membru al acestei societăţi optimiste şi paradoxale, în care un cetăţean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. E foarte probabil că nicio altă societate istorică nu a cunoscut – nici înainte, nici după – un echivalent al acestei egalităţi, al carităţii şi iubirii fraterne pe care le-au trăit comunităţile creştine din primele patru secole.

Înnoirea cea mai neaşteptată şi care a avut consecinţe considerabile în istoria religioasă, culturală şi socială a Europei a fost monahismul, caracterizat prin separarea de lume şi printr-un ascetism foarte sever[1212]. Fenomenul a apărut independent în secolul al III-lea, nu numai în Egipt, cum se credea până de curând, ci şi în Palestina, în Siria, în Mesopotamia[1213]. Sfântul Antonie întemeiază monahismul egiptean, dar Pahomie (cea 290-347) e cel care orânduieşte, în 320, viaţa monastică în deşertul Tebaidei (unde, spre finele secolului al IV-lea, se

1212 A. J. Festugière, Les Moines d'Orient, /. Culture et Sainteté; A. Vööbus, History of asceticism in the Syrian Orient, I—II; J. Lacarrière, Les hommes ivres de Dieu.

1213 Este adevărat că monahismul egiptean s-a dezvoltat rapid şi graţie literaturii sale, care 1-a făcut celebru, a avut o influenţă considerabilă.

aflau vreo 7 000 de călugări). După cum remarcă Peter Brown, călugării îşi aleseseră de bunăvoie „anticul tura", pustiul şi peşterile[1214]. Prestigiul lor considerabil este o urmare, pe de o parte, a victoriei lor asupra demonilor şi, pe de alta, a puterii pe care o capătă asupra fiarelor. O idee nouă îşi face apariţia: călugării, aceşti adevăraţi „sfinţi", sunt destul de puternici ca să-i stăpânească şi să le poruncească diavolilor şi să înduplece prin rugăciunile lor voinţa lui Dumnezeu. Într-adevăr, numai călugării aveau curajul să se împotrivească anumitor decizii ale împăratului. Din vârful stâlpului său, Sfântul Simeon Stâlpnicul judeca pricini, profetiza, vindeca, mustra şi dădea sfaturi înalţilor funcţionari.

Către finele secolului al IV-lea, se asistă, din Mesopotamia până în Africa de Nord, la un val de violenţe săvârşite de călugări: în 388 ei incendiază o sinagogă din Callinicum, lângă Eufrat, şi terorizează satele siriene în care se găseau temple păgâne; în 391, patriarhul din Alexandria, Theofil, îi cheamă pe călugări să „cureţe" Serapeumul, citadela marelui templu al lui Serapis. În aceeaşi epocă, ei pătrund cu forţa în casele păgânilor ca să caute idoli. În 415, un grup de călugări fanatici comit una din cele mai odioase crime din istorie: ei o linşează pe Hypathia, nobila femeie-filosof din Alexandria, pe care discipolul ei, episcopul Synesios, o evocă astfel: „mamă, soră, profesoară şi binefăcătoare" (EpXVI).

În Orient, episcopii îi ocrotesc pe călugări ca să-şi întărească propria situaţie: împreună, episcopi şi călugări, se pun în fruntea poporului şi îi dictează acestuia opiniile. După cum remarcă Peter Brown, „aceşti excentrici transformă creştinismul într-o religie a maselor" (*op. cit.*, p. 107). Şi mai surprinzătoare apare lucrarea realizată, mai cu seamă în Occident, de către urmaşii lor, călugării Evului Mediu timpuriu (cf. Partea a m-a).

1214 Peter Brown, The World of Late Antiquity, pp. 101 sq.; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity".

240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis…

Niciun eveniment istoric nu traduce mai bine sfârşitul „oficial” al păgânismului decât incendierea sanctuarului de la Eleusis, în 396, de către Alaric, regele goţilor. Dar, pe de altă parte, niciun alt exemplu nu ilustrează mai bine misteriosul proces de ocultare şi de continuitate al religiozităţii păgâne. În secolul al V-lea, Eunapios, el însuşi iniţiat în Misterele de la Eleusis, relatează profeţia ultimului hierofant legitim. În prezenţa lui Eunapios, hierofantul prevesteşte că succesorul său va fi ilegitim şi sacrileg; el nici nu va fi măcar cetăţean al Atenei; şi mai rău, el va fi cineva care, „consacrat altor zei”, va fi legat de jurământul său de a „prezida exclusiv la ceremoniile lor”. Din pricina acestei profanări, sanctuarul va fi distrus şi cultul celor Două Zeiţe va dispărea pentru totdeauna.

Într-adevăr – continuă Eunapios – un înalt iniţiat în Misterele lui Mithra (în care avea rangul de *Pater*) a devenit hierofant. El a fost ultimul hierofant de la Eleusis, căci, la puţin timp după aceea, goţii lui Alaric au pătruns prin defileul Thermopilelor, urmaţi de „bărbaţii în negru”, călugării creştini – şi cel mai vechi şi cel mai important centru religios al Europei a fost definitiv distrus[1215].

Totuşi, dacă ritualul iniţiatic a dispărut la Eleusis, Demeter nu şi-a abandonat locul celei mai dramatice dintre teofaniile sale. Este adevărat că, în restul Greciei, Sfântul Dimitrie i-a luat locul, devenind astfel patronul agriculturii. Dar la Eleusis se vorbea şi se vorbeşte încă de Sfânta Demetra, sfântă necunoscută în alte părţi şi care nu a fost vreodată canonizată. Până la începutul secolului al XDC-lea, o statuie a zeiţei era ritualic împodobită cu flori de ţăranii din sat, deoarece ea asigură fertilitatea câmpurilor. Dar în ciuda faptului că localnicii s-au opus cu arma în mână, statuia a fost ridicată în 1820 de E. D. Clarke şi dăruită Universităţii din Cambridge[1216]. Tot la

1215 Eunapios, Bioi Sophiston, pp. 42 sq. (ed. Boissadc, 1822); cf. G. E. Mylonas, Eleusis, p. 8; C. Kerényi, Eleusis, pp. 17-18.

1216 J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek

Eleusis, în 1860, un preot a povestit arheologului F. Lenormant istoria Sfintei Demetra; ea era o femeie bătrână din Atena: un „turc” i-a răpit fata, dar un viteaz *pallikar* a izbutit să o elibereze – iar în 1928, Mylonas a auzit aceeaşi istorie de la o nonagenară din Eleusis[1217].

Episodul cel mai emoţionant al mitologiei creştine a lui Demeter a avut loc la începutul lui februarie 1940 şi a fost pe larg comentat şi relatat de presa atenianã[1218]. Într-una din staţiile cursei de autobuz Atena-Corint s-a urcat o bătrână, „slabă şi uscată, dar cu ochi mari, aprinşi”. Cum femeia nu avea bani ca să-şi plătească biletul, controlorul a dat-o jos la staţia următoare; era chiar staţia din Eleusis. Dar şoferul nu a mai putut face autobuzul să pornească; în cele din urmă călătorii au hotărât să facă o chetă ca să-i plătească bătrânei biletul. Ea a fost urcată iarăşi în autobuzul care, de astă dată, a pornit. Atunci, bătrâna le-a spus: „Ar fi trebuit să faceţi asta mai devreme, dar sunteţi egoişti şi pentru că sunt între voi am să vă mai spun ceva: veţi fi pedepsiţi pentru felul în care trăiţi; veţi duce lipsă până şi de verdeţuri, şi de apă!”. „Nu îşi terminase bine ameninţarea, continuă autorul articolului publicat în *Hestia*, când a şi dispărut... Nimeni nu o văzuse coborând. Iar oamenii se tot uitau şi iar se uitau la cotorul chitanţierului ca să se convingă că biletul fusese cu adevărat vândut”.

Să citãm, pentru a încheia, remarca prudentă a lui Charles Picard: „Cred că în faţa poveştii acesteia eleniştii, în general, vor rezista destul de greu ispitei de a evoca mai îndeaproape unele lucruri care revin în minte din celebrul *Imn homeric*, în care mama Corei, deghizată în *femeie bătrână* în locuinţa regelui eleusinian Celeos, profetiza la fel, şi – pradă unui acces de furie, în care îi învinovăţea pe

---

Religion, pp. 80 sq.

1217 F. Lenormand, Monographie de la voie sacrée éleusinienne, pp. 399 sq.; J. C. Lawson, op. cit., pp. 81 sq.; G.E. Mylonas, op. cit., p. 12.

1218 Am folosit un articol apărut în Hestia, 7 februarie 1940, şi traducere de H. Ch. Picard, .JDémćter, puissance oraculaire", pp.102-103.

oameni de lipsa lor de pietate – prevestea dezastre de temut pentru întreaga regiune" (*ibid.*, pp. 103-104).

Partea a III-a

DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE

Întârzierea cu care apare acest al treilea volum se datorează mai ales unor motive de sănătate: *de câtăva vreme vederea continuă să-mi slăbească şi, din cauzja unei artrite rebele, scriu cu dificultate*. *Aceasta mă obligă să isprăvesc ultima parte din* Istoria credinţelor şi ideilor religioase *cu colaborarea unor colegi, aleşi din rândul foştilor mei elevi*.

După cum cititorul nu va întârzia să observe, mi-am modificat planul anunţat în Cuvântul înainte *al celui de-al doilea volum*. *Am continuat istoria bisericilor creştine până în epoca Luminilor* şi *am transferat în volumul final capitolele despre dezvoltarea hinduismului, despre China medievală* şi *religiile Japoniei*. *Am consacrat patru capitole istoriei credinţelor, ideilor* şi *instituţiilor religioase ale Europei între secolele N-XVII, dar am insistat mai puţin asupra creaţiilor bine cunoscute lectorului occidental* (*de exemplu, Scolastică, Reformele*) *pentru a putea să stărui asupra anumitor fenomene în general trecute sub tăcere sau minimalizate în manuale*: *heterodoxiile, ereziile, mitologiile* şi *practicile populare, vrăjitoria, alchimia, ezoterismul*. *Interpretate în propriul lor orizont spiritual, aceste creaţii religioase nu sunt lipsite de interes* şi *uneori chiar de grandoare. În orice caz, ele fac parte integrantă din istoria religioasă* şi *culturală a Europei*.

O importantă secţiune a volumului final al Istoriei *o va constitui prezentarea religiilor arhaice* şi *tradiţionale din America, Africa* şi *Oceania. În fine, în ultimul capitol mă voi strădui să analizez creativitatea religioasă a societăţilor moderne*.

Îi mulţumesc profesorului Charles Adams, care a avut amabilitatea să citească capitolele XXXIII şi *XXXV şi mi-a comunicat numeroase observaţii preţioase*; *totuşi, de interpretarea şiismului* şi *misticii musulmane, interpretare întemeiată pe hermeneutica regretatului meu prieten Henry Corbin, sunt eu însumi răspunzător. Îi sunt recunoscător colegului* şi *prietenului meu, profesorul André Lacocque, pentru grija cu care a citit* şi *corectat întregul text al volumului de faţă, precum* şi *editorului şi prietenului meu Jean-Luc Pidoux-Payot, pentru răbdarea* şi *interesul cu care a urmărit elaborarea acestei lucrări*.

Prezenţa, afecţiunea şi *devotamentul soţiei mele au reuşit să învingă oboseala* şi *descurajarea provocate de suferinţele* şi *infirmităţile mele*. *Datorită ei acest volum a putut fi terminat*.

MIRCEA ELIADE
Universitatea din Chicago, aprilie 1983

Capitolul XXXI

RELIGIILE EURASIEI ANTICE: ŢURCO – MONGOLII, FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII

241. Vânători, nomazi, războinici

Invaziile fulgerătoare ale turco-mongolilor – începând cu hunii în secolul al IV-lea şi sfârşind cu Timur Lenk (1360-1404) – se inspirau din modelul mitic al vânătorilor primitivi ai Eurasiei: animalul carnivor urmărindu-şi vânatul în stepă. Caracterul neaşteptat şi rapiditatea incursiunilor, masacrarea unor populaţii întregi, nimicirea semnelor exterioare ale culturii sedentare (oraşele şi satele) îi apropie pe călăreţii huni, avari, turci, mongoli de haitele de lupi vânând cervideele din stepă sau atacând turmele păstorilor nomazi. Desigur, importanţa strategică şi consecinţele politice ale acestui comportament erau bine cunoscute căpeteniilor militare. Însă prestigiul mistic al vânătorului exemplar – carnasierul – juca un rol

considerabil. Numeroase triburi altaice revendicau ca strămoş al lor un lup supranatural (cf. 10).

Apariţia fulgerătore a „Imperiilor Stepelor” şi caracterul lor mai mult sau mai puţin efemer îi fascinează încă pe istorici. Într-adevăr, hunii îi zdrobesc în 374 pe ostorgoţi pe Nistru, provocând migraţia precipitată şi în serie a altor triburi germanice, şi pradă, plecând din pusta panonică, mai multe provincii ale Imperiului roman. Attila a reuşit să supună o bună parte din Europa Centrală, dar la scurtă vreme după moartea lui (453) hunii, divizaţi şi dezorientaţi, dispar din istorie. Tot astfel, uriaşul Imperiu mongol creat de Genghis-Han în douăzeci de ani (1206-1227) şi mărit de urmaşii lui (Europa Orientală după 1241, Persia, Irakul şi Anatolia după 1258, China în 1279) decade după ratarea cuceririi Japoniei (1281). Timur Lenk (1360-1404), care se considera urmaşul lui Genghis-Han, a fost ultimul mare cuceritor care s-a inspirat de la modelul carnivorelor.

Să precizăm că toţi aceşti „barbari”, irupând din stepele central-asiatice, nu ignorau unele creaţii culturale şi religioase ale popoarelor civilizate. De altfel, cum vom vedea îndată, strămoşii lor, vânătorii preistorici şi păstorii nomazi, beneficiaseră şi ei de descoperirile tehnice înfăptuite în diverse regiuni din Asia Meridională.

Populaţiile vorbind limbi altaice au ocupat un teritoriu imens: Siberia, regiunea Volgăi, Asia Centrală, nordul şi nord-estul Chinei, Mongolia şi Turcia. Se deosebesc trei ramuri principale: 1) turca comună (uigură, şagatai); 2) mongolă (kalmâcă, mongolă, buriată); 3) manciu-tungusă[1219]. Habitatul iniţial al popoarelor altaice a

---

1219 Ipoteza unei familii lingvistice uralo-altaice, incluzând, de asemenea, fineza şi maghiara, a fost părăsită.

_ Documentele scrise sunt puţine şi târzii: câteva aluzii în Analele chineze din secolul al II-lea î.Hr. şi la unii istorici latini şi bizantini din secolul al IV-lea d.Hr. (privitor Ia campaniile lui Attila); inscripţiile paleoturce de la Orkhon din Mongolia (secolele VII-VIII) şi literatura elaborată în jurul cuceririlor lui Genghis-Han. la care trebuie să adăugăm relatările călătoriilor lui Marco Polo (secolul al XlII-lea) şi ale primilor misionari catolici. Abia din secolul al XVIII-lea scrierile

fost probabil stepele din jurul munţilor Altai şi Ch'ing-hai, între Tibet şi China, întinzându-se, la nord, până în taigaua siberiană. Diversele grupuri altaice, precum şi populaţiile fino-ugrice, practicau vânătoarea şi pescuitul în regiunile septentrionale, nomadismul pastoral în Asia Centrală şi, într-o măsură mai mică, agricultura în zona meridională.

Din preistorie, Eurasia Septentrională a fost influenţată de culturile, industriile şi ideile religioase sosite din sud. Creşterea renilor în regiunile siberiene a fost inspirată de domesticirea calului, care a avut loc probabil în stepe. Centrele preistorice comerciale (de exempu, cel din Insula Cerbilor de pe lacul Onega) şi metalurgice (Perm) au jucat un rol important în elaborarea culturilor siberiene. Ca urmare a acestui fapt, Asia Centrală şi Asia Septentrională au primit treptat idei religioase de origine mesopotamiană, iraniană, chineză, indiană, tibetană (lamaismul), creştină (nestorianismul), maniheană, la care trebuie să adăugăm influenţele islamului şi, recent, pe cele ale creştinismului ortodox rus.

Trebuie să precizăm însă că aceste influenţe nu au izbutit întotdeauna să modifice sensibil structurile religioase originare. Anumite credinţe şi obiceiuri specifice vânătorilor paleolitici mai supravieţuiesc în Eurasia Septentrională. În multe cazuri, se recunosc mituri şi concepţii religioase arhaice sub aparenţa lamaistă, musulmană sau creştină2. Drept urmare, în pofida diverselor sincretisme, se pot distinge anumite concepţii caracteristice: credinţa într-un zeu celest, stăpân peste oameni, un tip specific de cosmogonie, solidaritatea mistică cu animalele, şamanismul. Însă marele interes al religiilor Asiei Centrale şi Septentrionale rezidă mai ales în creaţiile lor de structură sincretistă.

242. Tängri, „Zeul-Cer"

Dintre toţi zeii popoarelor altaice, cel mai important

---

autorilor europeni aduc informaţii mai coerente privitor la credinţele şi obiceiurile Eurasiei.

şi mai cunoscut este, desigur, Tängri (Tangri la mongoli şi kalmâci, Tangeri la buriaţi, Tängere la tătarii de pe Volga, Tingir la beltiri). Vocabula *tängri*, însemnând „zeu41 şi „cer", aparţine vocabularului din limbile turcă şi mongolă. Existent „încă din preistoria Asiei, cuvântul a cunoscut un destin aparte. Aria sa de răspândire în timp, în spaţiu şi de-a lungul civilizaţiilor este imensă: e cunoscut de mai bine de două mii de ani; este sau a fost folosit în aproape tot continentul asiatic, de la hotarele Chinei până în sudul Rusiei, din Kamceatka până la Marea de Marmara; el le-a servit „păgânilor" altaici ca să le desemneze zeii, precum şi Zeul Suprem, şi s-a păstrat în toate marile religii universale pe care, în decursul istoriei lor, turcii şi mongolii le-au îmbrăţişat pe rând (creştinism, maniheism, islam etc.)" 3.

Cuvântul *tängri* e întrebuinţat pentru a exprima divinul. Desemnând un zeu celest, el e atestat la populaţiile Hiong-nü în secolul al II-lea î.Hr. Textele îl prezintă „înalt" (*üzä*), „alb şi ceresc" (*kök*), „etern" (*möngkä*) şi înzestrat cu „putere" (*küc*)[1220]. Într-una din înscripţiile paleoturce de la Orkhon (secolele VH-VIII), stă scris: „Când, sus, cerul albastru, jos, pământul, s-au făcut între acestea două au fost zămisliţi fiii omului (fiinţele umane)"[1221]. Despărţirea Cerului de Pământ se poate interpreta ca o lucrare cosmogonică. Există numai unele aluzii la o cosmogonie propriu-zisă, avându-l ca autor pe Tängri. Dar tătarii din Altai şi iakuţii îşi numesc zeul „făcător". Potrivit buriaţilor, zeii (*tangri*) l-au creat pe om şi acesta a trăit fericit până când spiritele cele rele au răspândit boala şi moartea pe pământ[1222].

Oricum, ordinea cosmică, deci organizarea lumii şi a

1220 Cf. ibid., al doilea articol, p. 200.

1221 Ibid., p. 221.

1222 Cf. izvoarele citate în cartea noastră Le Chamanisme (ediţia a 2-a), p. 71, n. 4. în credinţele religioase populare ale mongolilor, Tangri „a creat toate": focul, laptele etc. Cf. W. Heissig, La religion de la Mongolie, p. 404. Dar nu e vorba de o cosmogonie în sensul propriu al cuvântului.

societăţii, precum şi destinul oamenilor depind de Tangri. Prin urmare, orice suveran trebuie să-şi primească investitura de la Cer. Pe înscripţiile de la Orkhon citim: „Tängri, care l-a investit pe tatăl meu Kaghan… Tängri, cane dă puterea, acest Tängri m-a înălţat pe mine Kaghan…”. Într-a[1223]devăr, Kaghanul este un Fiu al C*erul*ui, *după m*odelul chinez (cf. 128). Suveranul este trimisul sau reprezentantul Zeului-Cer. Cultul lui Tängri e menţinut de suveran în toată puterea şi integritatea lui. „Când domneşte anarhia, când triburile sunt împrăştiate, când nu mai există Imperiul (precum în zilele noastre), Tängri, altădată atât de însemnat, tinde a deveni un deus oti*osus*, *lăsând* locul unor divinităţi cereşti secundare sau spărgându-se în bucăţi (multiplicarea lui Tängri)… Când Suveranul nu mai există, Zeul-Cer este uitat treptat, cultul popular se întăreşte şi tinde să ocupe un loc preponderent”. (Mongolii [1224]cunosc 99 de Tangri, mare parte din ei având nume şi funcţii precise.) Transformarea unui zeu ceresc şi suveran în deus otiosus *e u*n *fenome*n universal atestat. În cazul lui Tängri, multiplicarea sau substituirea sa cu alte divinităţi pare să fi urmat dezmembrării Imperiului. Dar acelaşi proces se verifică în nenumărate alte contexte istorice (cf. Traité, 14 *sq.).*

Tängri nu are temple şi e îndoielnic să fi fost reprezentat vreodată sub formă de statuie, în celebra lui conversaţie cu imamul din Buhara, Genghis-Han îi spune acestuia: „Universul întreg este casa lui Dumnezeu, de ce să-i desemnezi un loc anume (de pildă, Mecca) în care să sălăşluiască?” Că peste tot, de altfel, zeul celest al altaicilor este omniscient. Când depun jurământ, mongolii spun: „Să ştie Cerul!” Conducătorii militari urcau pe vârful munţilor (imagine privilegiată a Centrului Lumii) să se roage Zeului sau, înaintea expediţiilor, se izolau în

---

1223 J.-P. Roux, op. cit. (al treilea articol), p. 27. Aceeaşi credinţă este atestată în epoca mongolă. „El a fost Kaghan prin puterea şi tăria Cerului veşnic"; R. Grousset, L'Empire des Steppes, p. 182.

1224 J.-P. Roux, „La religion des Turcs de l'Orkhon des VII* et VIII* siècles" (primul articol), p. 20.

corturile lor (adesea câte trei zile, aşa cum a făcut Genghis-Han), în vreme ce oştirea invoca Cerul. Tängri îşi manifesta nemulţumirea prin semne cosmice: comete, secete, inundaţii. Lui i se aduceau rugăciuni (de exemplu, la mongoli, beltiri etc.) şi i se sacrificau cai, boi şi oi. Scrificiul adus zeilor, cerului este universal atestat, mai ales în caz de calamităţi sau de catastrofe naturale. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, ca şi în altă parte, multiplicarea lui Tängri este urmată de asimilarea sa altor zei (ai furtunii, ai fertilităţii cosmice etc.). Astfel, în Altai, Bai Ülgän (cel „Foarte Mare") s-a substituit lui Tangere Kaira Kan („stăpânul milostiv al cerului") şi lui i se aduc sacrificii de cai (vezi, mai jos, p. 486 sq.)[1225]. Îndepărtarea şi pasivitatea îi caracterizează şi pe alţi zei cereşti; astfel, Buga („Cerul", „Lumea") al tunguşilor nu are cult; el este omniscient, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nu îi pedepseşte pe răufăcători. Urün ai tojon, al iakuţilor, sălăşluieşte în al şaptelea cer, cârmuieşte totul, dar face numai bine (adică nu pedepseşte)[1226].

243. Structura Lumii

Cosmologia şi cosmogonia popoarelor altaice prezintă un mare interes: pe de o parte, ele păstrează elemente arhaice, atestate în numeroase culturi tradiţionale; pe de altă parte, formele în care ne-au fost transmise indică un lung proces sincretist de asimilare şi de reinterpretare a anumitor idei primite din afară. În plus, cosmologia nu pare solidară mereu cu mitul cosmogonic cel mai răspândit din Asia. Desigur, trebuie să se ţină seama de eterogenitatea documentelor ce le avem: mitul cosmogonic a circulat mai ales în mediile populare – amănunt important, a cărui semnificaţie o vom vedea mai

1225 Despre numele zeilor de stnictură uraniană — „Căpetenia", „Stăpânul", „Tatăl", „Ziditorul", „Lumina" etc. — vezi Traité d'histoire des religions, § 18; cf. Uno Harva, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker, pp. 140 sq.

1226 Vezi Traité, § 18; U. Harva, op. cit., pp. 151 sq.

departe.

În Asia, ca în multe alte regiuni ale lumii, structura Universului este, în mare, concepută ca având trei etaje – Cerul, Pământul, Infernul –, unite între ele printr-un ax central. Acest ax străbate printr-o „deschizătură”, printr-o „gaură”; prin această deschizătură coboară zeii pe Pământ, iar morţii în regiunile subpământene; şi tot prin ea sufletul şamanului poate să zboare sau să coboare în călătoriile lui celeste sau subpământene. Cele trei lumi – în care locuiesc zeii, oamenii şi Suveranul Infernului, împreună cu morţii – sunt deci imaginate ca trei plăci suprapuse[1227].

Numeroase popoare altaice îşi imaginează Cerul ca un cort: Calea Laptelui este „cusătura”; stelele, „găurile” prin care intră lumina. Din vreme în vreme, zeii deschid cortul ca să se uite spre pământ şi atunci apar stelele căzătoare. Cerul mai este imagint şi ca un capac; se întâmplă ca acest capac să nu fie fixat prea bine de marginile pământului, şi atunci prin crăpăturile interstiţiale pătrund vânturile. Tot prin aceste spaţii strâmte eroii şi alte fiinţe privilegiate se pot strecura şi pot accede la Cer. În mijlocul Cerului străluceşte steaua polară, care, asemenea unui ţăruş, susţine cortul. Ea se cheamă „Stâlpul de Aur” (la mongoli, buriaţi etc.), „Stâlpul de Fier” (la tătarii siberieni etc.), „Stâlpul Soarelui” (la teleuţi etc.)[1228].

Cum era de aşteptat, această cosmologie şi-a găsit o replică în microcosmosul oamenilor. Axa Lumii a fost reprezentată la modul concret fie prin stâlpii care susţine locuinţa, fie sub formă de ţăruşi izolaţi, numiţi „Stâlpi ai Lumii”. Când s-a modificat forma locuinţei (de la coliba cu

---

1227 Această imagine este completată dc credinţa că Lumea este sprijinită de un animal (broască ţestoasă, peşte) care o împiedică să se scufunde în ocean; cf. U. Harva, op. cit., pp. 22 sq.

1228 A sc vedea izvoarele citate în Le Chamanisme (ediţia a 2-a), p. 212 sq. Buriaţii îşi imaginează stelele ca o herghelie de cai şi steaua polară este ţăruşul de carc sunt legaţi. Este o idee comună popoarelor altaice şi ugrice. Cf. ibid., p. 212, n. 6.

acoperiş conic s-a trecut la iurtă), funcţia mitico-religioasă a stâlpului a fost preluată de deschizătura din vârf prin care iese fumul. Această deschizătură corespunde celei similare din „Casa Cerului”, echivalând cu „spărtura” pe care o face steaua polară în bolta cerească. Acest simbolism este extrem de răspândit[1229]. Ideea subiacentă este credinţa în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este figurată printr-o Axă (stâlp, munte, arbore etc.); pe plan microcosmic, ea e semnificată de stâlpul central al locuinţei sau de deschiderea superioară a cortului; aceasta vrea să însemne că *fiecare locuinţa omenească este proiectată în „Centrul Lumii*” sau că oricare altar, cort sau casă face posibilă ruptura de nivel şi deci comunicarea cu zeii sau chiar (în cazul şamanilor) urcarea la Cer.

Aşa cum am remarcat adesea, imaginile mitice cele mai răspândite (încă din preistorie; cf. 7) ale „Centrului Lumii” sunt Muntele Cosmic şi Arborele Lumii. Aceste imagini se întâlnesc, de asemenea, la populaţiile altaice şi mai peste tot în Asia. Tătarii din Al tai şi-l imaginează pe Bai Ülgän în mijlocul Cerului, tronând pe un munte de aur. Tătarii din Abakan îl numesc „Muntele de Fier”. Faptul că mongolii, buriaţii, kalmâcii îl cunosc sub numele de Sumbur, Sumur sau Sumer, ce trădează imediat influenţa indiană (Meru, muntele mitic), nu implică în mod necesar că ignoră acest simbol arhaic şi universal14. În ce priveşte Arborele Cosmic, el e atestat peste tot în Asia şi joacă un rol important în şamanism. Cosmologic, Arborele Lumii se înalţă în centrul Pământului, în „buricul” acestuia şi ramurile lui superioare ating palatul lui Bai Ülgän. Arborele leagă cele trei regiuni cosmice, căci rădăcinile sale se implântă în adâncul Pământului. La mongoli şi buriaţi, zeii (Tangeri) se hrănesc din fructele Arborelui. Alte populaţii altaice cred că sufletele copiilor, înainte de naştere, se odihnesc asemenea unor păsărele pe ramurile

1229 El este atestat, atât la numeroase populaţii arhaice,cât şi în culturi mult mai evoluate: Egipt, India, China, Mesopotamia, Grecia ctc. Cf. câteva indicaţii bibliografice în Le Chamanisme, pp. 213 sq.

Arborelui Cosmic şi că şamanii ajung acolo în căutarea lor15. Despre toba şamanului se crede că este făcută din lemnul Arborelui Lumii. În faţa iurtei sale şi înăuntrul ei se găsesc imagini ale acestui arbore şi şamanul îl desenează, de asemenea, pe tobă. În plus, aşa cum vom vedea (245), escaladând stâlpul ritual, şamanul altaic se urcă efectiv în Arborele Cosmic.

244. Peripeţiile Creaţiei

Mitul cosmogonic cel mai cunoscut la populaţiile Asiei Centrale şi Septentrionale este un mit aproape universal răspândit, deşi în forme destul de diferite. Arhaismul său (cf. 7), răspândirea sa considerabilă – în afara Asiei, el e atestat în India ariană şi prearianã, în Asia de Snd-Est, în America de Nord – şi multiplele modificări pe care le-a suferit în decursul vremii fac din acest mit una din cele mai pasionante probleme pentru istoricul religiilor. Pentru a pune în evidenţă caracterele specifice versiunilor central-asiatice (şi cele ale Europei Orientale, 250), să pezentăm întâi ceea ce se poate presupune a fi fost formele dintâi ale mitului. Peisajul este întotdeauna acelaşi: Marile Ape de dinaintea Creaţiei. Scenariul prezintă variante: 1) Dumnezeu, sub formă de animal, se scufundă în hăul apelor ca să aducă puţin pământ din care să facă Lumea; 2) sau trimite pentru aceasta un animal-amfibie (o pasăre de apă); 3) sau face să se scufunde o fiinţă (ades ornitomorfă) despre care nu ştia până atunci că există şi care se arată, în cele din urmă, a fi adversarul său. Prima versiune este atestată în hinduism (un mare zeu – Prăjäpati, Brahmă, Vişnu – metamorfozat în mistreţ, coboară în adâncul apelor şi ridică la suprafaţă Pământul; cf. Partea I; a doua este extrem de răspândită (India prearianã, Assam, America de Nord etc. Precizăm că în această versiune nu este nicio opoziţie între animalele care se scufundă şi Creator); abia în Asia şi în Europa Orientală plonjonul cosmogonic se dezvoltă într-un sens „dualist41.

La diverse popoare turce surprindem uneori

fuzionarea acestor două ultime versiuni. Un mit buriat îl arată pe Sombol-Burkan plutind pe Oceanul Primordial. El zăreşte o pasăre acvatică şi îi cere să se scufunde în adâncuri. Din lutul adus de pasăre el face Pământul. Potrivit altor variante, Burkan făureşte apoi omul, tot din lut[1230]. Într-un mit al tătarilor, Lebed, o lebădă albă, se scufundă la rugămintea lui Dumnezeu şi aduce puţin pământ în cioc. Dumnezeu făureşte Pământul, neted şi întins. Abia mai târziu soseşte Diavolul, care face mlaştinile[1231]. După tătarii din Altai, la început, când nu existau decât Apele, Dumnezeu şi „omul" înotau împreună sub forma unor păsări negre. Dumnezeu îl trimite pe „om" să aducă nămol de pe fundul apei. Dar „omul" a ascuns puţin pământ în gură, şi când Pământul a început să se lăţească, lutul din gură a prins să se umfle. Omul s-a văzut silit să-l scuipe şi astfel a luat naştere mlaştinile. Dumnezeu i-a zis: „Ai păcătuit şi supuşii tăi vor fi răi. Supuşii mei vor fi drepţi; ei vor vedea Soarele, Lumina, şi eu voi fi numit Kurbystan (Ohrmazd). Tu vei fi Erlik"[1232]. Sincretismul cu ideile iraniene este evident. Dar scenariul plonjonului cosmogonic este aproape în întregime păstrat. Identitatea dintre „om" şi Stăpânul Tărâmului întunecos, Erlik Khan, se explică prin faptul că Primul Om, strămoşul mitic, a fost totodată şi primul care a murit (mitologem din belşug, atestat pretutindeni în lume).

La mongoli, variantele sunt şi mai complexe. Oöirvani

1230 Vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (= De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 81-130), pp. 106 sq., în care sunt analizate mai multe variante buriate şi iakute (trad. românească, pp. 87-135, respectiv, pp. 111 sq. — nota trad.|.

1231 W. Radlow, citat în „Le Diable et le Bon Dieu", p. 103 [respectiv, 108 - nota trad.].

1232 W. Radlow, citat ibid., p. 104. Mitul povesteşte apoi facerea omului. Erlik Khan cere atâta pământ cât poate măsura cu toiagul. El loveşte în pământ, şi astfel apar animalele dăunătoare. în cele din urmă. Dumnezeu îl trimite sub pământ. Antagonismul dintre Erlik şi Dumnezeu nu indică la modul absolut o concepţie „dualistă". în inscripţiile paleoturce, Erlik este zeul sortii; cf. Annemarie V. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alttürkishen Inschriften".

(Vajrapani) şi Tšagan-Šukurty coboară din Cer în Marea Primordială. Oŏirvani îi cere tovarăşului său să se scufunde şi să aducă nămol. După ce întind nămolul pe spinarea unei broaşte ţestoase, amândoi adorm. Soseşte Diavolul, Šulmus, care se străduieşte să îi înece, dar pe măsură ce îi rostogoleşte, Pământul tot creşte. După o a doua varianţă, Oŏurman, care trăieşte în Cer, vrea să creeze Pământul şi caută un tovarăş. El îl găseşte pe Tšagan-Šukurty şi îl trimite să caute lut în numele său. Dar acesta devine trufaş: „Fără mine n-ai fi dobândit lutul!’4, strigă el şi îndată pământul i se scurge printre degete. Scufundându-se a doua oară, el ia lut, de astă dată în numele lui Ocurman. După Creaţie, apare Šulmus, care cere o bucată de pământ, atât cât poate cuprinde cu vârful toiagului. Šulmus loveşte cu băţul în pământ şi aşa apar şerpii[1233]. Mitul unifică sau juxtapune două motive dualiste diferite: 1) identificarea adversarului-rival cu protagonistul scufundării; 2) Diavolul care soseşte, nu se ştie de unde, când Pământul era de-acuma creat, şi cere o parte sau încearcă să îl distrugă.

Plonjonul cosmogonic este atestat, de asemenea, şi la fino-ugrici, slavii occidentali, precum şi în Europa Răsăriteană. Vom reveni asupra „radicalizării dualiste” a mitului şi vom examina ipotezele ce s-au făcut cu privire la originea sa (250). Pentru moment, precizăm că, pornind de la a treia fază – când Creatorul trimite pe fundul apei auxiliari antropomorfi –, se dezvoltă posibilităţile dramatice şi, în ultimă instanţă, „dualiste” ale scufundării cosmogonice. Peripeţiile scufundării şi opera cosmogonică ce urmează sunt invocate de aici înainte pentru a explica imperfecţiunile Creaţiei, ca şi apariţia Morţii, a munţilor şi a mlaştinilor, precum şi „naşterea” Diavolului sau existenţa Răului. Cum acela care plonjează ca să-şi procure substanţa din care se va făuri Pământul nu mai este creatorul însuşi, ci unul din auxiliarii ori servitorii lui, este posibil să pătrundă în mit, graţie tocmai acestui episod, un element de insubordonare, de antagonism ori opoziţie.

1233 Potanin, citat ibid., p. 105.

Interpretarea „dualistă” a Creaţiei a fost posibilă prin transformarea treptată a auxiliarului teriomorf al lui Dumnezeu în „servitorul” său, în „tovarăşul” şi, în cele din urmă, în Adversarul său[1234]. Vom aprecia mai departe importanţa acestei interpretări dualiste în teodicele „populare” (250).

Miturile despre crearea omului evidenţiază, de asemenea, rolul nefast al Adversarului. Ca în multe mitologii, Dumnezeu creează omul din lut şi îi insuflă un spirit. Dar, în Asia Centrală şi Septentrională, scenariul comportă un episod dramatic: după ce a făurit trupurile primilor oameni, Dumnezeu lasă un câine să-i păzească şi urcă la Cer să le caute un suflet. În lipsa lui soseşte Erlik şi, făgăduindu-i câinelui, gol la acea dată, o blană dacă îl lasă să se apropie, el mânjeşte trupurile oamenilor cu scuipat. Buriaţii cred că fără mânjirea lui Cholm (Vrăjmaşului) oamenii n-ar fi cunoscut bolile şi moartea. Potrivit unui alt grup de variante altaice, Erlik, profitând de absenţa lui Dumnezeu şi înşelând câinele, ar fi însufleţit corpurile oamenilor[1235]. Este vorba, în acest caz, de un efort disperat nu doar de a-l absolvi pe Dumnezeu de existenţa bolilor şi de moartea oamenilor, ci şi de răutatea sufletului omenesc.

245. Şamanul şi iniţierea şamanică

Un zeu ceresc suveran care devine *deus otiosus* sau se multiplică indefinit (Tängri şi cei 99 de Tangri); un zeu creator, dar ale cărui creaţii (Lumea şi Omul) sunt maculate de intervenţia îndrăzneaţă a unui Adversar satanic; precaritatea sufletului omenesc; bolile şi moartea provocate de demoni şi de spirite rele; un Univers tripartit – Cer, Pământ, Infern – care implică o geografie mitică adesea destul de complexă (pluralitatea nivelurilor celeste

1234 Cf. M. Eliade, op. cit., pp. 126 sq. [trad. românească, pp. 132 sq. — nota trad.].

1235 U. Harva, Die religiösen Vorstellungen, pp. 114 sq. Legende asemănătoare se găsesc la fino-ugrici.

şi infernale cerând cunoaşterea drumurilor care duc la Cer sau pe celălalt tărâm)... E de ajuns să reamintim aceste câteva elemente esenţiale ca să putem aprecia rolul considerabil al şamanului în religiile Asiei Centrale şi Septentrionale. Într-adevăr, şamanul este teolog şi demonolog, specialist al extazului şi vindecător, auxiliar al expediţiilor de vânătoare, protector al comunităţii şi al turmelor, psihopomp şi, în anumite societăţi, erudit şi poet.

Faptul desemnat cu termenul de „şamanism" este un fenomen religios arhaic (el pare atestat din paleolitic) şi universal răspândit (în Africa, mai degrabă, ca o excepţie). Dar şamanismul, în sensul strict al cuvântului, domină mai ales în Asia Centrală şi Septentrională şi în regiunile arctice. Tot în Asia, şamanismul a suferit influenţe nenumărate (irano-mesopotamiene, buddhiste, lamaiste), fără să-şi piardă prin această structură proprie.

Puterile multiple ale şamanului sunt rezultatul experienţelor sale iniţiatice. Graţie încercărilor sale din timpul iniţierii, viitorul şaman înţelege precaritatea sufletului omenesc şi învaţă mijloacele cu care poate să-l apere; tot astfel, el cunoaşte din experienţă suferinţele provocate de diversele boli şi reuşeşte să-i identifice pe autorii acestora; el suferă o moarte rituală, coboară în Infern şi, uneori, urcă la Cer. Pe scurt, toate puterile şamanului depind de încercările lui şi de cunoştinţele sale de ordin „spiritual"; el reuşeşte să se familiarizeze cu toate „spiritele", cu sufletele viilor şi ale morţilor, cu zeii şi demonii, cu nenumăratele figuri – invizibile pentru ceilalţi oameni – care populează cele trei regiuni cosmice.

Se ajunge şaman 1) prin vocaţie spontană („chemare" sau „alegere"); 2) prin transmitere ereditară a profesiei şamanice şi 3) prin decizie personală sau, mai rar, prin voinţa clanului. Dar, oricare ar fi metoda de alegere, un şaman nu e recunoscut ca atare decât după ce a primit o dublă instruire: 1) de ordin extatic (vise, viziuni, transe etc.) şi 2) de ordin tradiţional (tehnici şamanice, nume şi funcţiuni ale spiritelor, mitologia şi genealogia clanului, limbaj secret etc.). Această dublă învăţătură, dată de

spirite şi de bătrânii şamani, constituie iniţierea. Ea poate fi publică, dar absenţa unei asemenea ceremonii nu implică deloc absenţa iniţierii: aceasta poate fi foarte bine operată în vis sau în experienţa extatică a neofitului.

Sindromul vocaţiei mistice se recunoaşte uşor. Viitorul şaman se deosebeşte printr-un comportament straniu: el devine visător, caută solitudinea, îi place să rătăcească prin păduri sau prin locuri pustii, are viziuni, cântă în somn etc. Uneori, această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome destul de grave: la iakuţi, se întâmplă ca tânărul să devină furios şi să-şi piardă uşor cunoştinţa, să plece în păduri, să se hrănească cu coajă de copaci, să se azvârle în apă şi în foc, să se înţepe cu cuţite[1236]. Chiar când este vorba de şamanismul ereditar, alegerea viitorului şaman este precedată de o schimbare de comportament: sufletele şamanilor-strămoşi aleg un tânăr din familie, acesta devine absent şi visător, este prins de o acută nevoie de singurătate, are viziuni profetice şi, în răstimpuri, e cuprins de atacuri în care îşi pierde cunoştinţa. În cursul acestor pierderi ale cunoştinţei, buriaţii cred că sufletul este răpit de spirite; primit în palatele zeilor, el este instruit de şamanii-strămoşi în tainele meseriei de şaman, i se comunică formele şi numele zeilor, numele şi cultul spiritelor etc. Doar după această primă iniţiere sufletul se reintegrează în trup[1237].

Vocaţia mistică implică destul de des o criză profundă, care joacă rolul unei iniţieri. Or, orice iniţiere, de orice ordin ar fi, comportă o perioadă de segregare şi un anumit număr de încercări şi torturi interioare. Boala declanşată la viitorul şaman de sentimentul neliniştitor că

1236 Vezi exemplele citate în U Chamanisme, pp. 45 sq.

1237 De la mijlocul secolului trecut s-a încercat de mai multe ori să se explice fenomenul şamanismului siberian şi arctic ca fiind o maladie mentală. Problema era rău pusă. Pe de o parte, viitorii şamani nu sunt întotdeauna nevropaţi; pe de altă parte, aceia dintre ei care au fost bolnavi au devenit şamani tocmai pentru că au reuşit să se vindece. Iniţierea echivalează cu o vindecare; ea se traduce, între altele, printr-o nouă integrare psihică. Vezi Le Chamanisme, p. 36 sq.; Mythes, rives et mystères, pp. 105 sq.

a fost „ales” este prin însuşi faptul acesta valorizată că „boală iniţiatică”. Precaritatea şi singurătatea revelate de oricare boală sunt, în acest caz aparte, agravate de simbolismul morţii mistice: deoarece a-ţi asuma o „alegere” supranaturală se exprimă prin sentimentul că eşti lăsat pradă puterilor divine ori demonice, adică sortit unei morţi iminente. „Nebunia” viitorilor şamani, „haosul lor psihic” semnifică faptul că omul profan este în pragul „disoluţiei” şi că o nouă personalitate este pe punctul de a se naşte.

De multe ori, sindromul „bolii” urmează îndeaproape ritualul clasic al iniţierii. Suferinţele celui „ales” seamănă în toate privinţele torturilor iniţiatice: la fel ca şi în riturile de pubertate, novicele este ucis de demoni – „maeştri ai iniţierii”, viitorul şaman se vede tăiat şi sfârtecat în bucăţi de „demonii bolii”. Moartea rituală este simţită de bolnav sub forma coborârii în Infern: el asistă în vis la propria lui sfârtecare, vede cum demonii îi taie capul, îi scot ochii etc. După credinţa iakuţilor, spiritele îl târăsc pe viitorul şaman în Infern şi îl închid trei ani într-o casă. Acolo el suferă iniţierea: spiritele îi taie capul, pe care îl aşază alături (căci novicele trebuie să vadă cu ochii lui propria-i sfârtecare) şi îl taie în bucăţele, care sunt apoi împărţite spiritelor diferitelor boli. Numai în acest fel viitorul şaman va dobândi puterea de a vindeca. Oasele sunt după aceea acoperite cu carne nouă şi, în unele cazuri, şamanul primeşte şi sânge nou. Alţi şamani povestesc că în timpul bolii lor iniţiatice şamanii-strămoşi îi străpung cu săgeţi, le taie carnea şi le smulg oasele ca să le cureţe; sau, dacă le deschid pântecul, le mănâncă carnea şi le beau sângele; sau le încing trupul şi le ciocănesc capul pe o nicovală. În acest timp, ei zac fără cunoştinţă, abia suflând, de la trei până la nouă zile, în iurtă sau într-un loc izolat. Unii par chiar că nu mai respiră şi sunt pe punctul de a fi îngropaţi. În cele din urmă, sunt înviaţi, dar într-un trup cu desăvârşire nou şi cu darul de a şamaniza[1238].

1238 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme. p. 45 sq., 75 sq., 102 sq.

În general, când neofitul zace fără cunoştinţă în iurtă, familia apelează la un şaman, şi acesta va avea mai târziu rolul de maestru. În alte cazuri, după „sfârtecarea iniţiatică”, novicele pleacă în căutarea unui maestru care să-l înveţe secretele meseriei. Învăţătura e de natură ezoterică şi e adesea primită în timpul extazului; altfel spus, şamanul-maestru îşi instruieşte discipolul la fel cum o fac demonii şi spiritele. La iakuţi, maestrul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie iniţiatică. Ei încep prin a urca un munte. De acolo, de sus, maestrul arată novicelui bifurcările drumului de unde alte cărări urcă spre creste: acolo sălăşluiesc bolile care îi fac pe oameni să sufere. Maestrul îşi conduce apoi învăţăcelul într-o colibă. Acolo, amândoi se îmbracă în hainele de şaman şi şamanizează împreună. Maestrul îi dezvăluie cum să recunoască şi să vindece bolile care năpădesc diferitele părţi ale trupului. În cele din urmă, el îşi conduce discipolul în lumea superioară, la spiritele celeste. Noul şaman dispune de aci înainte de un „trup consacrat” şi poate să-şi facă meseria25.

Există, de asemenea, ceremonii publice de iniţiere, mai ales la buriaţi, golzi, altaici, tunguşi şi manciu. Ceremoniile buriaţilor sunt printre cele mai interesante. Ritul principal comportă o ascensiune. Se fixează în iurtă un stâlp solid, cu rădăcinile în vatră şi cu vârful ieşind prin gura de horn. Acest stâlp se cheamă „păzitorul porţii”, căci el deschide şamanului drumul spre Cer. Învăţăcelul se caţără până în vârful stâlpului şi, ieşind prin gura de horn,

_ Le Chamanisme, pp. 106-111, după N. N. Agapilov, M. N. Sangalov şi Jorma Partanen. Aşa cum foarte bine a văzut Uno Harva (Die religiösen Vorstellungen, pp. 492 sq.), acest rit aminteşte anumite ceremonii din Misterele mitriace. Astfel, purificarea candidatului cu sânge de ţap seamănă cu taurobolium şi urcarea stâlpului aminteşte de urcarea mystului mitriac pe o scară de şapte trepte, reprezentând cele şapte ceruri planetare (cf. § 217). Aşa cum am observat deja, influenţele Orientului Apropiat antic sunt evidente cam peste tot în Asia Centrală şi Siberia şi ritul iniţiatic al şamanului buriat trebuie, foarte probabil, socotit o dovadă a acestor influenţe. Dar trebuie adăugat că simbolismul Arborelui Lumii şi ritul căţărării iniţiatice pe stâlp preced elementele culturale sosite din Mesopotamia şi Iran.

scoate strigăte ascuţite, invocând ajutorul zeilor. Apoi, întreaga asistenţă porneşte în procesiune spre un loc depărtat de sat, unde un mare număr de stâlpi au fost implântaţi din ajun în vederea ceremoniei.

Lângă un stâlp anume se jertfeşte un ţap şi învăţăcelul, gol până-n brâu, este uns cu sângele victimei la ochi şi pe urechi, în vreme ce alţi şamani bat din tobă. Şamanul-maestru se caţără pe un stâlp înalt şi face nouă crestături în vârful lui. Învăţăcelul, urmat de alţi şamani, urcă la rândul său. Căţărându-se, ei intră cu toţii – sau mimează intrarea – în extaz. După un izvor de informare, candidatul trebuie să se caţere pe nouă stâlpi, care, ca şi cele nouă crestături, simbolizează cele nouă ceruri26.

Ceea ce trebuie reţinut din acest ritual iniţiatic este că şamanul-novice trebuie să urce la Cer ca să fie consacrat. Aşa cum vom vedea, ascensiunea prin intermediul unui arbore sau stâlp constituie şi ritualul esenţial al şamanilor altaici. Stâlpul sau prăjina sunt asimilaţi Arborelui sau Coloanei care se înalţă în Centrul Lumii şi care uneşte cele trei niveluri cosmice. Pe scurt, arborele şamanic are toate atributele Arborelui Cosmic.

246. Mituri şi ritualuri şamanice

Miturile despre originea şamanilor evidenţiază două teme foarte semnificative: 1) „Primul Şaman” a fost zămislit de Dumnezeu (sau de zei celeşti); 2) dar, din pricina răutăţii lui, zeii i-au limitat mult puterile. Potrivit buriaţilor, zeii Tangri au hotărât să dea oamenilor un şaman care să lupte cu boala şi moartea aduse pe lume de spiritele rele. Ei au trimis pe lume Vulturul; acesta a zărit o femeie dormind şi s-a împreunat cu ea. Femeia a zămislit un fiu care a devenit „Primul Şaman”. Iakuţii cred şi ei în acelaşi fel. Dar Vulturul este numit cu numele Fiinţei Supreme, Ajy („Creatorul”) sau Ajy Tojon („Creatorul Luminii”). Copiii lui Ajy sunt reprezentaţi ca păsări-spirite aşezate pe ramurile Arborelui Lumii; în vârf se află Vulturul cu două capete, care îl înfăţişează probabil pe Ajy

Tojon în persoană[1239]. Strămoşii şamanilor – ale căror suflete joacă un rol în alegerea şi iniţierea ucenicului – se trag din acest „întâi Şaman” sub formă de Vultur, creat de Fiinţa Supremă.

Totuşi, rolul strămoşilor în şamanismul actual este socotit de unii o decădere. Potrivit tradiţiei buriate, în vremurile de demult, şamanii îşi trăgeau puterea direct de la fiinţele cereşti; numai în zilele noastre ei le primesc de la strămoşi[1240]. Această părere reflectă credinţa, atestată peste tot în Asia şi în regiunile arctice, privind decăderea şamanismului. Odinioară, „primii şamani” zburau *cu adevărat* în nori pe „caii” lor (adică pe tobele de şamani), ei puteau lua orice formă doreau şi săvârşeau minuni pe care urmaşii lor de azi sunt incapabili să le repete. Buriaţii explică această decădere prin orgoliul şi răutatea Primului Şaman: când a început să-l concureze pe Dumnezeu, acesta i-a micşorat drastic şamanului puterea29. Putem uşor descifra în acest mit etiologic influenţa indirectă a credinţelor dualiste.

Şamanul joacă un rol capital în viaţa religioasă a comunităţii, dar nu epuizează toate valenţele acesteia. El nu este sacrificator[1241] şi, în Al tai, nu se amestecă în ceremoniile de naştere şi de căsătorie decât dacă intervine ceva neaşteptat; de exemplu, în caz de sterilitate sau de naştere grea. Dimpotrivă, şamanul se dovedeşte de

---

1239 Cf. izvoarele citate în Le Chamanisme, pp. 71-72. Când Ajy Tojon 1-a făurit pe Primul Şaman, el a înfipt un trunchi cu şapte ramuri în locuinţa sa cerească şi a pus pe aceste ramuri cuiburi în care stăteau copiii Creatorului. El a mai sădit trei arbori pc Pământ; în amintirea acestora şamanul stăpâneşte, şi el. un arbore, de viaţa căruia atârnă, într-un fel, viaţa lui proprie; cf. ibid., p. 72, n. 2,3. în visele lor iniţiatice, anumiţi şamani sunt duşi până în vârful Arborelui Cosmic, unde se află Stăpânul Lumii.

1240 Leo Stemberg, „Divine Election", p.495. La mongoli.de asemenea,depind numai de strămoşii lor; cf. W. Heissig, „La religion de Ia Mongolie", pp. 354 sq.

1241 Vom vedea îndată eä, la altaiei, şamanul însuşi este cel ce săvârşeşte sacrificiul calului; el o face însă pentru că este chemat să conducă sufletul victimei până la Bai Ülgän.

neînlocuit în orice ceremonie care se leagă de încercările sufletului: boli (pierderea sufletului său stăpânirea lui de duhurile rele) şi moarte (când sufletul trebuie însoţit pe celălat tărâm). În alte părţi din Asia, se apelează la şamani când se răreşte vânatul sau pentru darul lor de a stăpâni tehnici extatice (divinaţie, clarviziune etc.)[1242].

Radiow a dat o descriere devenită clasică sacrificiului altaic al calului. Acest sacrficiu este celebrat din vreme în vreme de fiecare familie şi ceremonia durează două sau trei seri consecutiv. Şamanul (*kam*) instalează într-un luminiş o iurtă nouă, înăuntrul căreia înalţă un stâlp dezgolit de ramuri şi marcat de nouă crestături. După numeroase rituri preliminarii, el binecuvântează calul şi, cu ajutorul câtorva asistenţi, îl ucide, sfărâmându-i coloana vertebrală fără să curgă nicio picătură de sânge. După ce s-au adus ofrande strămoşilor şi spiritelor protectoare, se pregăteşte carnea şi se mănâncă ritualic.

A doua parte a ritualului, cea mai importantă, are loc în seara următoare. Îmbrăcându-şi costumul şamanic, *kam*-ul invocă o mulţime de spirite. Este o ceremonie lungă şi complexă, care se termină cu o „ascensiune". Bătând în tobă şi ţipând, şamanul face mişcări ca şi cum s-ar înălţa la Cer. În extaz, el urcă primele cioturi crestate ale stâlpului, pătrunzând treptat în diversele ceruri, până la al nouălea, sau, dacă e cu adevărat puternic, până la al doisprezecelea, şi chiar mai sus. Când ajunge până în locul echivalent forţei sale, şamanul se opreşte şi îl invocă pe Bai Ülgän.

„Tu, Ülgän, ai făcut toţi oamenii…
Tu, Ülgän, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa pradă necazului!
Apără-ne de cel rău,
Nu ni-l scoate înainte pe Körmös (spiritul rău).
Nu ne dă în mâna lui…
Nu mă osândi!"

Şamanul află de la Băi Ülgän dacă sacrificiul a fost primit şi învaţă prezicerile asupra vremii şi a noii recolte.

1242 Vezi referinţele în Le Chamanisme, pp. 154 sq.

Acest episod marchează punctul culminant al „extazului”: şamanul se prăbuşeşte extenuat. După câtva timp, îşi freacă ochii, pare să se trezească dintr-un somn adânc şi îi salută pe cei de faţă, ca după o lungă absenţă[1243].

Ascensiunea celestă îşi are opusul în coborârea şamanului în Infern. Această ceremonie este mult mai grea. Coborârea poate fi verticală sau orizontală, şi apoi dublu verticală (ascensiune urmată de coborâre). În primul caz, şamanul pare să coboare una după alta şapte „scări” sau regiuni subterane, numite *pudak*, „obstacole”. E întovărăşit de strămoşi şi de spirite auxiliare. La fiecare „obstacol” învins, el descrie o nouă epifanie subterană. Cu privire la cel de-al doilea „obstacol”, vorbele lui par să facă aluzie la zgomote metalice; la al cincilea, aude valuri şi învolburări de vânt; în sfârşit, la al şaptelea, el zăreşte palatul lui Erlik Khan, zidit din piatră şi argilă neagră şi apărat din toate părţile. Şamanul înalţă o lungă rugăciune lui Erlik (sau rosteşte şi numele lui Bai Ülgän, „cel din tării”); el se întoarce apoi în iurtă şi aduce la cunoştinţa celor de faţă rezultatele călătoriei sale.

Al doilea tip de coborâre – orizontală, mai întâi, şi pe urmă verticală – este mult mai complicată şi mai dramatică. Şamanul călăreşte de-a lungul stepelor şi deşerturilor, escaladează Muntele de Fier şi apoi, după o nouă cavalcadă, ajunge la „Hornul Pământului”, intrarea în celălalt tărâm. Coborând, el întâlneşte o mare, străbate un pod de îngustimea unui fir de păr[1244], trece pe lângă locul unde sunt torturaţi păcătoşii şi, tot aşa, călărind, ajunge înaintea palatului lui Erlik Khan unde izbuteşte să pătrundă, în ciuda câinilor cane păzesc intrarea şi a unui vajnic străjer. Întâlnirea cu Suveranul morţilor, reprezentată în detaliu, comportă numeroase episoade

---

1243 W. Radlow, Aus Sibirien, II, pp. 20-50, rezumat în Le Chamanisme, pp. 160-165.

1244 Pentru a da o imagine vie a trecerii sale, şamanul şchioapătă şi se preface că se împiedică şi cade. El zăreşte pe fundul mării casele a nenumăraţi şamani care au căzut, căci cei păcătoşi nu izbutesc să treacă podul.

deopotrivă terifiante şi groteşti. Şamanul îi oferă lui Erlik diverse daruri şi în cele din urmă alcool. Zeul sfârşeşte prin a se îmbăta şi devine binevoitor, îl binecuvântează, promite belşug de vite. Şamanul se reîntoarce voios pe pământ, călărind nu pe un cal, ci pe o gâscă. El se freacă la ochi ca şi cum s-ar trezi din somn. Este întrebat: „Ai călătorit bine? Ai izbândit în cele ce ţi-ai propus?" El răspunde: „Am călătorit de minune. Am fost primit foarte bine!" 34

După cum vom vedea îndată, aceste coborâri extatice în Infern au o importanţă deosebită în religia şi cultura popoarelor altaice. Şamanii întreprind aceste coborâri ca să dobândească binecuvântarea Suveranului morţilor asupra vitelor şi recoltei (ca în exemplul de mai sus), dar mai ales pentru a le arăta drumul celor răposaţi sau ca să găsească şi să elibereze sufletul celor bolnavi, prizonieri la demoni. Scenariul este mereu acelaşi, doar episoadele dramatice variază de la o populaţie la alta. Şamanul mimează dificultăţile coborârii, singur sau împreună cu ajutoarele sale; la sosirea lor, sufletele morţilor le refuză noilor-veniţi intrarea, şi trebuie să fie îmbunate cu rachiu. Scena se animă şi adesea devine grotescă. În alte cazuri, după multe aventuri, el soseşte în tărâmul morţilor şi caută în mulţimea de suflete rudele sufletului nou adus spre a li-l încredinţa. O dată întors, el aduce fiecărui om din asistenţă salutări din partea rudelor moarte şi împarte chiar mici daruri de la acestea[1245].

Dar principala funcţie a şamanului este vindecarea. În general, bolile sunt puse pe seama rătăcirii sau „raptului de suflet". Şamanul caută sufletul rătăcit, îl capturează şi îl reintroduce în trupul bolnavului. Adeseori, boala are o dublă cauză: furtul sufletului, agravat apoi de „posesiunea" de către spiritele rele. În acest caz, vindecarea şamanică presupune atât căutarea sufletului, cât şi alungarea demonilor. De multe ori, căutarea sufletului constituie în ea însăşi un spectacol. Şamanul întreprinde călătoria extatică întâi în sens orizontal – ca să

1245 Vezi exemplele ciute în Le Chamanisme, pp. 174-176.

se asigure că sufletul nu s-a „rătăcit” undeva în regiuni vecine sau îndepărtate – şi apoi coboară în Infern, identifică spiritul rău care îl ţine captiv şi îl smulge din captivitatea acestuia[1246].

247. Semnificaţia şi importanţa şamanismului

Pe scurt, şamanii joacă un rol esenţial în apărarea integrităţii psihice a comunităţii. Ei sunt luptători antidemonici, prin excelenţă, combătând atât demonii şi bolile, cât şi magia neagră. Elementele războinice, care au o mare importanţă, în anumite tipuri de şamanism asiatic (armură, lance, arc, spadă etc.), se explică prin necesitatea de a lupta împotriva demonilor, adevăraţii vrăjmaşi ai oamenilor. La modul general, se poate spune că şamanul apără viaţa, sănătatea, fecunditatea, lumea „luminii”, împotriva morţilor, bolilor, sterilităţii, nenorocului şi tărâmului „beznelor”. E greu să ne imaginăm ce poate reprezenta un astfel de luptător pentru o societate arhaică. Este, în primul rând, certitudinea că oamenii nu sunt singuri în această lume stranie, împresurată de demoni şi de „forţele Răului”. În afară de zei şi de fiinţe supranaturale, cărora li se aduc rugăciuni şi li se oferă sacrificii, există „specialişti ai sacrului”, oameni în stare să „vadă” spiritele, să urce la Cer şi să se întâlnească cu ei, să coboare în Iad şi să se bată cu demonii, cu bolile şi moartea. Rolul esenţial al şamanului în apărarea integrităţii psihice a comunităţii se leagă mai ales de acest element: oamenii sunt asiguraţi că unul dintre ei e în stare să-i ajute în împrejurările critice provocate de fiinţele lumii invizibile. Este consolator şi reconfortant să ştii că un membru al comunităţii este în stare să vadă ceea ce este ascuns şi nevăzut pentru ceilalţi şi să dea informaţii directe şi precise cu privire la lumile supranaturale.

Datorită capacităţii sale de a călători în lumile supranaturale şi de a *vedea* fiinţele supraumane (zei, demoni) şi spiritele morţilor, şamanul a putut contribui

1246 Vezi exemplele citate în Le Chamanisme, pp. 180 sq.

într-o manieră hotărâtoare la *cunoaşterea morţii*. Probabil că un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare”, precum şi un mare număr de teme ale mitologiei morţii sunt rezultatul experienţelor extatice ale şamanilor. Priveliştile pe care le zăreşte, precum şi personajele pe care le întâlneşte în cursul călătoriilor sale extatice în lumea de dincolo sunt cu minuţie descrise de şamanul însuşi, în timpul transei sau după aceea. Lumea necunoscută şi terifiantă a morţii ia formă, se organizează în conformitate cu anumite moduri caracteristice; sfârşeşte prin a avea o structură şi, cu timpul, devine familiară şi acceptabilă. La rândul lor, cei ce sălăşluiesc în lumea morţii devin *vizibili*; ei capătă formă, îşi manifestă personalitatea, îşi descoperă chiar o biografie. Puţin câte puţin, lumea morţilor devine cognoscibilă şi moartea însăşi este valorizată, mai ales ca rit de trecere către un *mod de a fi spiritual.* În cele din urmă, relatările călătoriilor extatice ale şamanilor au drept rezultat o „spiritualizare” a lumii morţilor, îmbogăţind-o cu forme şi figuri prestigioase.

Aventurile şamanului în lumea de dincolo, încercările pe care le suportă în coborârile sale extatice în Infern şi în ascensiunile sale celeste ne amintesc de isprăvile eroilor din basmele populare şi de personajele literaturii epice. E foarte probabil ca un mare număr de „subiecte”, de motive, de personaje, de imagini şi clişee ale literaturii epice să fie, în ultimă analiză, de origine extatică, în sensul că au fost împrumutate din istoriile şamanilor privind călătoriile şi întâmplările lor în tărâmurile supraumane. Astfel, de pildă, se istorisesc isprăvile eroului buriat Mumonto, care descinde în Infern în locul tatălui său şi, reîntors pe pământ, povesteşte chinurile păcătoşilor. Tătarii au o literatură considerabilă în jurul acestui subiect. La tătarii din stepa Sajan, o tânără curajoasă, Kubaiko, coboară în Infern ca să aducă ţeasta fratelui ei, decapitat de un monstru. După multe aventuri, şi după ce asistă la diverse chinuri date pentru felurite păcate, Kubaiko ajunge înaintea Suveranului Infernului. Acesta îi dă voie să ia ţeasta fratelui ei, dacă iese învingătoare dintr-

o anumită încercare. Alte personaje din literatura epică tătărească trebuie să treacă şi ele prin atari încercări iniţiatice, implicând întotdeauna o coborâre în Infern[1247].

E posibil, de asemenea, ca euforia preextatică să fi constituit o sursă a poeziei lirice. Când îşi pregăteşte transă, şamanul bate în tobă, îşi cheamă spiritele ajutătoare, vorbeşte un „limbaj secret" ori „limbajul animalelor", imită ţipătul animalelor şi mai ales cântecul păsărilor. El sfârşeşte prin a dobândi o „stare secundă", ce declanşează creaţia lingvistică şi ritmurile poeziei lirice. Trebuie de amintit, de asemenea, caracterul dramatic al şedinţei şamanice, care constituie un *spectacol* fără egal în lumea experienţei zilnice. Demonstrarea abilităţilor magice (jocul cu focul şi alte „miracole") dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor şi vrăjitorilor, lumea în care *totul pare posibil*, în care morţii revin la viaţă şi cei vii mor ca să învie apoi, în care se poate dispărea într-o elipă, în care „legile naturii" sunt abolite şi în care o anume „libertate" supraumană este ilustrată şi făcută *prezenta* în mod uimitor. Se înţelege ecoul unui asemenea *spectacol* într-o comunitate „primitivă". „Miracolele" şamanice nu doar confirmă şi întăresc structurile religiei tradiţionale, ci stimulează şi hrănesc şi imaginaţia, fac să cadă barierele dintre vis şi realitatea imediată, deschid ferestre către lumile în care sălăşluiesc zeii, morţii şi spiritele[1248].

248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor

Economia acestei lucrări – care îşi propune să analizeze mai cu seamă *creaţiile religioase* – permite doar o prezentare sumară a religiilor ce caracterizează popoarele aparţinând grupurilor lingvistice paleosiberiană, uralică şi fino-ugrică. Nu că religiile lor ar fi lipsite de interes, dar multe din elementele caracteristice ale acestora (zei celeşti şi *dii oţioşi*, mitul scufundării

1247 Cf. Le Chamanisme. pp. 177 sq.

12481 8 Ibid., pp. 395-397.

cosmogonice şi radicalizarea sa „dualistă”, şamanism) seamănă cu acelea ale popoarelor altaice.

Aşa, de pildă, se poate aminti zeul Es al ieniseienilor (keţii), nume care înseamnă, deopotrivă, „cer” şi „zeu celest” (cf. Tängri). După Anutehin, Es este „nevăzut”, în sensul că nimeni nu l-a văzut vreodată; cel care îl vede orbeşte. Es este creatorul şi domnul Universului; el l-a creat şi pe om. E bun şi atotputernic, dar nu se interesează de treburile omeneşti; „el lasă această în seama spiritelor de mâna a doua, în seama eroilor şi a marilor şamani”. El nu are cult; nu i se aduc jertfe, nu i se adresează rugăminţi. Totuşi, el ocroteşte lumea şi îi ajută pe oameni[1249]. Kudju („Cerul”) al iukaghirilor e un zeu binefăcător, dar nu joacă niciun rol în viaţa religioasă[1250]. Koriacii îşi numesc Zeul Suprem „Cel de Sus”, „Stăpânul din înalt”, „Cel ce vede toate”, „Cel ce este” etc.[1251], dar el e mai degrabă inactiv.

Cel mai important şi mai bine cunoscut pare să fie Num al samoiezilor. După cea mai veche sursă de informaţie (A. M. Castrén), Num locuieşte în Cer, stăpâneşte vânturile şi ploile, vede şi ştie tot ce se petrece pe pământ; el îi răsplăteşte pe cei ce fac binele şi îi pedepseşte pe răufăcători[1252]. Alţi observatori subliniază bunătatea şi puterea lui, dar adaugă că, după ce a făurit lumea, viaţa şi pe om, Num şi-a delegat puterile sale altor făpturi divine, inferioare. Ceva mai recent, Lehtisalo a adus informaţii suplimentare; Num locuieşte în al şaptelea Cer, Soarele este ochiul său, el nu este reprezentat în imagini şi i se aduc jertfe de reni[1253]. Cu prilejul evanghelizării samoiezilor (1825-1835), misionarii au distrus mii de „idoli” antropomorfi, unii cu câte trei şi

1249 Anutchin, tradus şi rezumat de I. Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 50 sq.

1250 Jochelson, citat şi comentat de Paulson, pp. 53 sq.

1251 Cf. Traité, p. 65. Vezi ibid. alte exemple de „teonimii celeste" (la ceremuşi, ostiaci etc.).

1252 A. M. Castrén, Reiseerinnerungen, I, pp. 253 sq.

1253 A. C. Schrenk şi Lehtisalo, rezumaţi de Paulson. pp. 61 sq.

şapte chipuri. Întrucât, după majoritatea mărturiilor, Num nu avea imagini, s-a tras, pe bună dreptate, concluzia că aceşti idoli reprezentau strămoşi şi diverse spirite. Probabil însă că policefalia – trebuie să înţelegem prin aceasta facultatea de a vedea şi de a şti totul – a sfârşit prin a fi conferită Soarelui, principala manifestare a lui Num[1254].

Mitul cosmogonic cel mai popular este, ca peste tot în Asia Centrală şi Septentrională, „scufundarea" unei făpturi antropomorfe, auxiliar sau adversar al lui Dumnezeu. Num trimite, pe rând, lebede, gâşte, „scufundătorul polar" şi pasărea *Iguru* ca să-i aducă puţin pământ. Abia aceasta din urmă izbuteşte să revină cu puţin lut în cioc. Când Num a creat Pământul, „de undeva" a venit un „bătrân" care i-a cerut voie să se odihnească. Num încuviinţează în cele din urmă, dar dimineaţa îl zăreşte pe bătrân pe malul insulei nou răsărite gata s-o nimicească. Somat să plece, bătrânul cere – şi dobândeşte – atâta pământ cât poate prinde în vârful toiagului. Dispare în deschizătura făcută de vârful toiagului, după ce declară că va sălăşlui în ea de aici înainte şi că de acolo îi va răpi pe oameni. Uimit, Num îşi recunoaşte eroarea: el crezuse că bătrânul voise să se instaleze *pe* Pământ, nu *dedesubâ5.* În acest mit, Num nu mai este omniscient: el ignoră existenţa şi intenţiile „bătrânului". (Spiritul Cel Rău care instaurează Moartea.) Unele variante, atestate la ceremâşi şi voguli, subliniază caracterul „dualist" al Creaţiei[1255]. Dar „dualismul" este şi mai accentuat în legendele finezilor, estonienilor şi mordvinilor: Diavolul însuşi e cel care se scufundă, la porunca lui Dumnezeu, dar el ascunde puţin nămol în gură (şi făureşte în felul acesta munţii şi mlaştinile)[1256].

În ce priveşte şamanismul, el prezintă, în linii mari, structura şamanismului asiatic pe care tocmai l-am schiţat

---

1254 Cf. R. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, p. 383. Despre solarizarea zeilor celeşti, vezi Traité, § 37.

1255 Cf. ibid., pp. 100-101.

1256 Vezi variantele prezentate, ibid., pp. 86-88.

(245-247). Creaţia literară de inspiraţie şamanică atinge apogeul în Finlanda. În *Kalevalay* epopeea naţională compilată de Elias Lönnrot (prima ediţie în 1832), personajul principal este Väinämöinen, „înţeleptul cel veşnic”. De origine supranaturală, Väinämöinen este un extatic-vizionar înzestrat cu numeroase puteri magice; pe deasupra, el este poet, cântăreţ şi harpist. Isprăvile lui, ca şi acelea ale tovarăşilor săi – fierarul Ilmarinen şi războinicul Lemminkäinen – amintesc în multe privinţe isprăvile şamanilor şi ale vrăjitorilor-eroi asiatici[1257].

În societăţile de vânători şi pescari, spiritele protectoare ale diverselor specii animale, precum şi Stăpânii animalelor joacă un rol considerabil. Animalul e asemeni omului; fiecare animal are un suflet şi unele etnii (de exemplu, iukaghirii) cred că nu poţi ucide animalul înainte de a-i fi capturat sufletul[1258].

Etniile amo şi gilyak trimit sufletul ursului răpus spre ţara sa „de origine”. Stăpânul fiarelor ocroteşte atât vânatul, cât şi pe vânători. Vânătoarea constituie prin ea însăşi un ritual destul de complex, căci vânatul e considerat ca înzestrat cu putere supranaturală[1259]. Interesul acestor credinţe şi ritualuri rezidă în extremul lor arhaism (ele se întâlnesc şi în cele două Americi, în Asia etc.). Ele ne vorbesc despre solidaritatea mistică dintre om şi lumea animală, concepţie magico-religioasă atestată chiar de la vânătorii paleolitici (cf. 2).

Este semnificativ că aceste credinţe în spiritele protectoare ale speciilor animale şi în Stăpânii sălbăticiunilor, credinţe aproape dispărute în culturile agricole, supravieţuiesc încă în Scandinavia. În plus,

1257 Cf. Martti Haavio, Väinämöinen, Eternal Sage.în special pp. 83 sq., 140 sq., 230 sq. Despre şamanismul ugricilor, cf. Le Chamanisme, pp. 182 sq.

1258 Cf. I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen der nord-asiatischen Völker, pp. 174 sq.; id., „The Animal-Guardian", passim.

1259 Cf. Eveline Lot-Falck, Les rites de chasse chez lespeuples sibériens, passim.; I. Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 71 sq.; id., ‚JLes religions des peuples finnois", pp. 170 sq.

numeroase figuri supranaturale şi teme mitologice evidenţiind puterile magico-religioase ale animalelor se regăsesc în credinţele păstorilor şi mai cu seamă în folclorul agricultorilor, atât în restul Europei, cât şi al Asiei Occidentale. Acest fapt are o urmare importantă: el confirmă supravieţuirea concepţiilor arhaice în anumite societăţi rurale contemporane, cel puţin la începutul secolului al XX-lea.

249. Religia balţilor

Dintre cele trei popoare baltice – lituanienii, letonii şi vechii prusieni (sau prutenii) – cei din urmă, decimaţi după un lung război de convertire şi de cucerire de cavalerii teutoni, au sfârşit prin a dispărea, absorbiţi în masa de colonişti germani. Letonii şi lituanienii au fost, de asemenea, supuşi de germani şi, cel puţin nominal, convertiţi la creştinism în secolul al XIV-lea; totuşi, ei au reuşit să-şi menţină vechile tradiţii religioase. Abia începând din secolul al XVI-lea, misionarii luterani au pornit o campanie neîncetată împotriva păgânismului. Totuşi, etnografia şi folclorul bălţilor şi-au păstrat, în parte, moştenirea străveche şi constituie o sursă inegalabilă pentru cunoaşterea religiei tradiţionale[1260]. Deosebit de importante sunt acele *dăina* (scurte cântece de câte patru versuri), ritualurile legate de agricultură, căsătorie şi moarte, precum şi basmele populare. Geografia bălţilor a favorizat conservatorismul lor (să ne gândim la numeroasele credinţe şi obiceiuri arhaice care au supravieţuit în Pirinei, Alpi, Carpaţi şi Balcani). Acest lucru nu exclude câtuşi de puţin influenţele venite de la vecini – germani, estoni, slavi – şi, în ultimele patru secole, influenţele creştinismului.

1260 3 1 Izvoarele scrise (Cronici, rapoarte ale misionarilor şi demnitarilor bisericii etc.) conţin uneori informaţii utile, dar trebuie consultate cu prudenţă. Majoritatea autorilor lor nu cunoşteau limbile baltice; în plus, ei prezentau „păgânismul" etnic prin prisma clişeelor propagandei şi istoriografiei creştine.

Deşi există unele diferenţe între panteonurile, concepţiile religioase şi practicile celor trei popoare baltice, le vom prezenta împreună, ca să uşurăm expunerea. De la început, e important să subliniem faptul că bălţii au păstrat numele vechiului zeu indo-european al cerului, *deiwos*: în letonă *dievs*, în lituaniană *dievas*, în prusiana veche *deivas*. După convertirea la creştinism, acelaşi teonim a fost folosit pentru a desemna pe Dumnezeul biblic. În folclorul religios leton, Dievs, tatăl familiei divine, locuieşte în casa lui pe un munte din Cer; el vizitează însă pământul şi ia parte la munca ţăranilor şi la sărbătorile sezoniere care îi sunt consacrate. Dievs a instaurat ordinea în lume şi el e cel ce hotărăşte soarta oamenilor şi veghează la viaţa lor morală[1261]. Totuşi, Dievs nu este un Dumnezeu suprem, nici divinitatea cea mai importantă.

Zeul tunetului, Perkūnas (în lituaniană) sau Pérkuons (în letonă)[1262], stă şi el în Cer, dar coboară ades pe pământ ca să lupte cu Diavolul şi alţi demoni (trăsături ce trădează o influenţă creştină). Războinic de temut şi fierar al zeilor, el controlează ploile şi deci fertilitatea ogoarelor, în viaţa ţăranilor, Perkûnas/Pèrkuons joacă rolul cel mai important şi lui i se aduc jertfe când e secetă ori epidemie. După o mărturie din secolul al XVI-lea, pe timp de furtună i se oferea o halcă de carne şi era implorat astfel: „O, zeule Perkünas, nu mă lovi, te rog, o, doamne; primeşte de la mine carnea aceasta”. Ritual arhaic, practicat pe vreme de furtună de popoarele primitive în onoarea zeilor celeşti (cf. *Traité*, 14).

Un loc important în panteonul balt pare să fi fost ocupat de Zeiţa Soarelui, Saula (a cărei asemănare cu zeul vedic Sûrya a fost de mult remarcată). Ea este închipuită

1261 Vezi Harolds Biezais, Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion, mai ales pp. 90 sq., 182 sq.

1262 Perkünas e menţionat în Cronica lui Malala (1261) şi de mai multe ori de autorii creştini din secolul al XVI-lea. Despre Pérkuons, vezi documentele şi analiza critică la H. Biezais, Die himmlische Götterfamilie der alten Letten, p. 92 sq., 103 sq.

deopotrivă ca mamă şi fată tânără. Saula are, şi ea, o casă pe Muntele Cerului, lângă cea a lui Dievs. Uneori, cele două zeităţi se luptă între ele şi lupta lor ţine trei zile. Saula binecuvântează glia, îi ajută pe cei bolnavi, îi pedepseşte pe cei păcătoşi. Sărbătoarea ei cea mai de seamă este în vremea solstiţiului de vară[1263]. În folclorul religios leton, Saula este soţia lui Mêness, zeul lunii; acesta din urmă ar fi fost un zeu războinic. Tuturor acestor zeităţi celeste li se asociază caii; ele călătoresc până pe munţii Cerului şi coboară pe Pământ în căruţe.

Majoritatea zeităţilor chtoniene sunt zeiţe. Mama-Pământ se numeşte *Zemen mââe* la letoni şi *Zemyna* la lituanieni; aceştia din urmă cunosc şi un „Domn al Pământului**vzemêpaâis*. Dar numărul „Mamelor" este mare; de pildă, Muma pădurii (*Meza* mătevân lituaniană *Medeine*) se multiplică prin emanaţie într-o Mumă a grădinilor, Mumă a ogoarelor, a golfurilor, a florilor, a ciupercilor etc. Acelaşi proces se reîntâlneşte la zeităţile acvatice (Muma polii, a vânturilor etc.). Cum remarcase deja Usener[1264], proliferarea unor atari entităţi mitologice reaminteşte un fenomen caracteristic religiei romane (cf. 163). La letoni cea mai importantă zeiţă este Laima (de la rădăcina verbală *laime*, „şansă", „noroc"). Ea este prin excelenţă o divinitate a destinului; ea hotărăşte soarta oamenilor la naştere. Dar Laima guvernează şi căsătoria, belşugul recoltei, prăsirea animalelor. În ciuda sincretismului cu Fecioara Maria, Laima reprezintă o figură religioasă arhaică, aparţinând probabil celui mai vechi stadiu al păgânismului leton[1265].

Înainte de convertirea la creştinism, cultul public se practică mai ales în păduri. Anumiţi copaci, anumite izvoare sau anumite locuri erau considerate sacre, locuite

---

1263 Vezi H. Biezais, Die himmlische Götterfamilie der alten Letten, pp. 183 sq., 303 sq. (cultul Saulei).

1264•• ss Cf. H. Usener, Die Gölternamen, pp. 79-122.

1265w Vezi studiul comparativ al lui H. Biczais, Die Hauptgöttinnen der allen Letten, mai ales pp. 179-275. Privitor la sincretismul cu Fecioara Maria, ibid., pp. 279 sq.

de zei; prin urmare, apropierea de ele era interzisă. Comunitatea aducea sacrificii în locuri descoperite, în tufişuri sau în alte locuri sacre. Coliba din lemn era, de asemenea, un spaţiu sacru, ca şi „colţul sfânt” al caselor. Cât priveşte templele propriu-zise, informaţiile noastre sunt destul de sumare. Săpăturile au scos la lumină urme de sanctuare, clădite din lemn, în formă de cerc, cu diametrul de vreo cinci metri; în centru se afla aşezată statuia zeului.

În privinţa existenţei unei clasc sacerdotale plutim în aceeaşi incertitudine. Izvoarele dau ştire despre „vrăjitori”, ghicitori şi extatici; prestigiul lor era considerabil. Tratatul, impus în 1249 de cavalerii Ordinului Teutonic vechilor prusieni – e vorba de primul document scris privitor la religia bălţilor – îi obliga pe învinşi să nu mai incinereze sau îngroape pe cei morţi cu cai ori slujitori, cu arme, veşminte sau alte obiecte de preţ57, să nu mai aducă jertfe după strânsul recoltei zeului Curche, nici altor zei; şi să nu-i mai consulte pe barzii vizionari (indissones sau *ligaschones*), care îi slăvesc pe cei morţi la ospeţele funerare şi pretind că i-au văzut zburând călare pe căi spre lumea cealaltă.

Putem recunoaşte în „barzii vizionari” o clasă de extatici şi de magicieni similară şamanilor din Asia. E foarte probabil că la sfârşitul „ospeţelor funerare” ei călăuzeau sufletul celui mort spre lumea de dincolo. La bălţi, ca peste tot, de altfel, autorităţile ecicsiasticc considerau tehnicile extatice şi practicile magice inspirate de Diavol. Dar extazul şi teriomorfia extatică constituie, de obicei, o operaţie religioasă (sau de „magie albă”): şamanul ia forma unui animal ca să lupte cu spiritul cel rău. O credinţă analoagă este atestată la lituanienii din secolul al XVII-lea: acuzat de lycantropic, un bătrân recunoaşte că este vârcolac, şi că în nopţile de Sfântul Luciliu, de Rusalii şi de Sânziene, el şi tovarăşii lui, transformaţi în lupi, ajungeau pe jos „la capătul mării” (*i.e.* În Iad) şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii. Vârcolacii, a explicat bătrânul, se preschimbau în lupi şi coborau în

Infern ca să recâştige bunurile furate de vrăjitori – vite, grâu şi alte roade ale pământului. În ceasul morţii, sufletele vârcolacilor urcă la Cer, în timp ce Diavolul ia cu sine pe acelea ale vrăjitorilor. Vârcolacii sunt „câinii lui Dumnezeu41. Fără intervenţia lor activă, Diavolul ar pustii pământul[1266].

Asemănarea dintre riturile funerare şi cele de nuntă constituie încă o dovadă a arhaismului balt. O atare solidaritate rituală dintre nuntă şi moarte se mai păstra încă la începutul secolului în România şi în Peninsulă Balcanică. La fel de străveche este credinţa că Dievs, Saula şi Laima se îmbracă adesea în straie ţărăneşti şi îi însoţesc pe ţărani la câmp, credinţă atestată şi în folclorul snd-est european.

În concluzie, trăsăturile caracteristice ale religiei balte sunt: 1) existenţa mai multor familii de zei; 2) rolul dominant al zeităţilor soarelui şi furtunii; 3) importanţa zeiţelor naşterii şi destinului (Laima), a divinităţilor telurice şi a ipostazelor lor; 4) concepţia despre o luptă ritualică, săvârşită în transă, între „magicienii buni", devotaţi lui Dumnezeu, şi vrăjitori, slujitori ai Diavolului. În ciuda sincretismului creştin, aceste forme religioase sunt arhaice; ele provin fie din moştenirea indo-europeană (Dievs, Perkünas, Saula), fie din substratul eurasiatic (Laima, *Zemen mâţe*). Religia baltă – la fel ca şi aceea a slavilor şi a popoarelor fino-ugrice – prezintă un mare interes tocmai pentru că arhaismul ei poate fi pus în lumină cu ajutorul etnografiei şi folclorului. Într-adevăr, aşa cum arată Marija Gimbutas, ramura precreştină a folclorului balt „este atât de veche, încât urcă fără îndoială în vremile preistorice, cel puţin până în epoca fierului sau chiar, în ceea ce priveşte unele elemente, cu mai multe milenii înainte"[1267].

1266s x Vezi izvoarele în Occultisme. sorcellerie et modes culturelles, pp. 103-105.

1267 Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts", p. 98. O asemenea interpretare a folclorului unii savanţi nu > împărtăşesc. Vezi controversa privind valoarea arhaică a cântecelor daina, în Tabloul

250. Păgânismul slav

Slavii şi bălţii sunt ultimele popoare ariofone care pătrund în Europa. Dominaţi pe rând de sciţi, sarmaţi şi goţi, slavii sunt constrânşi să locuiască vreme de mai bine de o mie de ani un teritoriu limitat între Nistru şi Vistula. Dar, începând cu secolul al V-lea, devastarea Europei de către huni, bulgari şi avari a înlesnit revărsarea populaţiilor slave şi instalarea lor treptată în Europa Centrală şi Orientală[1268]. Numele lor – *sclavini* – e atestat pentru prima oară în secolul al VI-lea. Săpăturile au adus numeroase informaţii despre civilizaţia materială şi despre unele obiceiuri şi credinţe religioase ale slavilor sălăşluind în Rusia şi regiunea baltă. Însă unicele izvoare scrise privind religia vechilor slavi sunt posterioare instalării creştinismului; chiar când sunt valabile, ele ne prezintă o etapă decadentă a păgânismului etnic. Totuşi, aşa cum vom vedea în curând, o analiză atentă a riturilor şi credinţelor populare ne permite să sesizăm unele trăsături specifice religiozităţii slave originare.

O informaţie preţioasă ne este furnizată de Helmond în a sa *Chronica Slavorum*, scrisă între 1167 şi 1172. După ce citează numele şi funcţiile câtorva zei, pe care îi vom prezenta îndată, Helmond afirmă că slavii nu neagă existenţa unui „singur zeu în cer”, ci consideră că acest zeu „se interesează doar de treburile cereşti”, abandonând cârmuirea lumii zeităţilor inferioare, procreate de dânsul, Helmond numeşte acest Dumnezeuprepotens şi *deus deorumy* dar el nu e un Dumnezeu al oamenilor: el domneşte peste ceilalţi zei şi nu mai are niciun raport cu Pământul[1269]. E vorba deci de un Zeu celest, devenit *deus otiosus*, proces pe care l-am arătat mai sus la popoarele altaice şi fino-ugrice; şi e atestat, de asemenea, şi la indo-

problemelor, § 249.

1268 Unele grupuri slave făceau parte din hoardele lui Attila; cf. M. Gimbutas, The Slavs, pp. 98 sq.

1269 Helmond (cca 1108-1177), Chronica Slavorum, I, cap. 83.

europeni (cf. Vedicul *Dyaus*, 65).

În ce priveşte ceilalţi zei, lista cea mai completă se află în *Cronica din Kiev*, zisă *Cronica lui Nestor*, redactată în secolul al XII-lea. Cronicarul evocă succint (şi cu indignare) păgânismul triburilor ruseşti în epoca marelui prinţ Vladimir (978-1015). El citează şapte zei – Perun, Voios, Khors, Dajbog, Stribog, Simarglu şi Mokoş – şi afirmă că „poporul le aducea jerfe... le aducea fiii şi fiicele sale şi le sacrifica acestor demoni...”.[1270]

Graţie acestor informaţii suplimentare, s-a putut reconstitui, cel puţin parţial, structura şi funcţia unora din aceşti zei. Perun era cunoscut de toate triburile slave; amintirea lui se regăseşte în tradiţiile populare şi în toponimie. Numele său e indo-european (de la rădăcina *per*/*perk*, „a lovi”, „a face să se spargă”) şi indică un zeu al furtunii, asemănător vedicului Parjanya şi baltului Perkŭnas. Probabil că el semăna cu Perkŭnas – reprezentat ca un bărbat înalt şi puternic, cu barbă roşie, cu o secure sau un ciocan, cu care alungă duhurile rele. Un oarecare trib germanic îl identifica pe Perun cu Thōrr. Etimonul său se află în *piorun*, cuvânt polonez care desemnează trăsnetul şi fulgerele, precum şi în numeroase locuţiuni ale popoarelor slave[1271]. Copacul consacrat lui era stejarul, la fel ca şi la alţi zei ai furtunii din Europa precreştină. Potrivit istoricului bizantin Procopius, i se jertfeau cocoşi şi, cu prilejul marilor sărbători, tauri, urşi sau ţapi. În folclorul creştin, Perun a fost înlocuit de Sfântul Die, închipuit că un bătrân cu barbă albă, străbătând cerul într-un car de foc.

Voios, sau Veles, zeu al vitelor cornute, îşi găseşte paralele în lituaniană (*Velnias*, care înseamnă azi „diavol”, şi *vel*, „umbra morţii”) şi în celtică (Tacit vorbeşte de Veleda, prorociţa celţilor)64. După Roman Iakobson[1272], el

---

1270 Pasajele sunt traduse de A. Brückner, Mitologia Slava, pp. 242-243, şi Die Slawen, pp. 16-17.

1271 Vezi exemplele citate de Gasparini, II matriarcato slavo, pp. 537 sq.

1272 Cf. „The Slavic God Veles and his Indo-European cognatçs"; dar

derivă din panteonul comun indo-european şi poate fi comparat cu Varuna. Khors este un teonim împrumutat din iranianul Khursid, personificarea Soarelui. Tot de origine iraniană este Simarglŭ; Jakobson îl apropie de persanul Simurgh, grifonul divin. Slavii l-au împrumutat probabil de la sarmaţi, care îl cunoşteau sub numele de Simarg.

Etimologic, Dajbog, înseamnă „dătătorul de bogăţii" (slavul *datiy* „a da", *bogu*, „bogăţie", dar şi „zeu", adică izvor al bogăţiei). Acest zeu a fost identificat şi el cu Soarele. În ce priveşte pe Stribog, nu se ştie aproape nimic despre el; un vechi text rusesc, *Cântec despre oastea lui Igor*, afirmă că nepoţii şi nepoatele lui sunt vânturile[1273]. Mokoş, ultima zeitate menţionată de *Cronica lui Ne stor*, era probabil o zeiţă a fertilităţii. În secolul al XVII-lea, preoţii ruşi ü întrebau pe ţărani: „Ai fost la Mokoş? 41 Cehii îl invocau în timp de secetă[1274]. Anumite izvoare medievale îl menţionează pe zeul Rod (teonim înrudit cu verbul *rodiţi*, „a naşte", precum şi *rojeniţa* („mamă, matcă, soartă"), zâne analoage Nomelor scandinave. Probabil că *rojeniţele* sunt epifanii sau ipostaze ale vechii Zeiţe-Mamă chtoniană, *Maţi sara zemlia* („Mama Ţărână-jilavă"), al cărei cult a supravieţuit până în secolul al XDC-lea.

Se cunosc, de asemenea, vreo cincisprezece nume de zei din regiunile baltice, unde păgânismul slav s-a menţinut până în secolul al XII-lea. Cel mai important era Svantevit (Svetovit), zeul patron al insulei Rügen, care îşi avea sanctuarul la Arkona şi a cărui statuie măsura opt metri68. Rădăcina *svet* însemna la început „putere", „a fi puternic". Svetovit era deopotrivă zeul războinic şi protectorul ogoarelor. În aceeaşi insulă erau veneraţi Jarovit, Rujevit şi Porovit. Numele primilor doi indică o

---

vezi şi Jaan Puhvel, „Indo-European S truc tu re of the Baltic Pantheon", p. 85.

1273 Etimologia sa nu e sigură; s-a propus radicalul slav *srei, „culoare", sau iranianul *srira, „fnimos", epitet obişnuit pentru vânt, dar care sugerează şi strălucirea Soarelui; cf. M. Gimbutas, The Slavs, p. 164.

1274 A. BrUckner, Mitologia Slava, pp. 141 sq.

funcţie calendaristică: *Jaro* (solidar cu *jaru*, „tânăr, focos, îndrăzneţ”) înseamnă „primăvară”[1275]; *ruenŭ* este numele lunii de toamnă, când se împerechează animalele tinere: *pora* înseamnă „mijlocul verii”.

Policefalia se întâlneşte la unele popoare indo-europene (de exemplu, tricefalul galez, „cavalerul trac” cu două sau trei capete etc.), dar este atestată şi la fino-ugrici (248), cu care protoslavii prezintă numeroase analogii. Semnificaţia policefaliei este evidentă: ea exprimă atotvederea divină, atribut specific zeilor cerului, dar şi divinităţilor solare. Se poate presupune că zeul suprem al slavilor occidentali – sub diversele sale forme (Triglav, Svantevit, Rujevit) – era o divinitate solară[1276]. Să amintim că la slavii orientali, Khors şi Dajbog erau identificaţi cu Soarele. Un alt zeu, Svarog (la slavii occidentali Svaroïic), era tatăl lui Dajbog; el era considerat de Thietmar von Merseburg (începutul secolului al XI-lea) drept zeu suprem (*primus Zuararasci dicitur*). Potrivit tradiţiei, focul – atât cel ceresc, cât şi cel casnic – era fiul lui Svarog. În secolul al X-leaf călătorul arab Al-Masudi scria că slavii adorau soarele; ei aveau un templu cu o deschidere în dom ca să poată fi observat răsăritul soarelui[1277]. Totuşi, în credinţele şi obiceiurile popoarelor slave luna (de genul masculin) joacă un rol mai important decât soarele (neutru, probabil derivat de la un substantiv feminin). Lunii, numită „tată” şi „moş”, i se aduc rugăciuni pentru dobândirea de belşug şi sănătate şi bocete cu prilejul eclipselor[1278].

251. Riturile, miturile şi credinţele vechilor

1275 Preotul lui Jarovit proclama în numele acestuia: .fu sunt zeul vostru, care creşte iarba pe câmpuri şi frunza în păduri. Roadele ogoarelor şi bogăţia pădurilor şi toate lucrurile folositoare omului sunt în puterea mea" (Helmond, Chronica Slavorum, 111,4).

1276 Cf. R. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, pp. 343 sq. Această ipostază este întărită de rolul calului sacru în divinaţie.

1277 Cf. F. Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, p. 255.

1278 Vezi documentaţia adunată de Evel Gasparini, II matriarcato slavo, pp. 597 sq.

slăvi

Ar fi zadarnic să se încerce reconstituirea istoriei religiei slave. Se pot totuşi deosebi principalele straturi şi preciza aporturile lor la edificarea spiritualităţii slave. În afara moştenirii indo-europene şi a influenţelor fino-ugrice şi iraniene, se pot identifica straturi şi mai arhaice. Adoptarea vocabulei iraniene *bog* („bogăţie", dar şi „zeu") a înlocuit teonimul indo-european *deivos*, păstrat de bălţi (cf. 248). Am semnalat mai sus alte împrumuturi de origine iraniană[1279], în ce priveşte similarităţile cu credinţe şi obiceiuri ale fino-ugricilor, ele pot fi explicate fie prin contacte în timpul protoistoriei, fie prin derivarea lor de la o tradiţie comună. De exemplu, s-au evidenţiat analogii între structura sanctuarelor slavilor occidentali şi ale fino-ugricilor şi asemănarea dintre reprezentările lor policefale de zeităţi şi spirite[1280]. Un obicei panslav, necunoscut indo-europenilor, este dublă îngropare[1281]. După trei, cinci sau şapte ani, se dezgroapă vasele, se spală şi se înfăşoară într-un ştergar (*ubrus*) v acesta este adus în casă şi aşezat pentru o scurtă vreme în „colţul sacru", acolo unde stau pe perete icoanele. Valoarea magico-religioasă a acestui ştergar se datorează contactului cu craniul şi cu oasele morţilor. La început, se aşezau în „colţul sacru" o parte din osemintele exhumate. Acest obicei, extrem de arhaic (e atestat în Africa şi în Asia), se regăseşte la finezi[1282].

O altă instituţie slavă care nu e cunoscută de indo-europeni este *snohacestvo*, adică dreptul socrului de a se culca cu logodnicele fiilor lui puberi şi cu nurorile sale

---

1279 Să adăugăm termenul rai care, înainte de a exprima noţiunea creştină de „Paradis", avea aceeaşi semnificaţie ca şi bog („bogăţie").

1280 Vezi documentarea la E. Gasparini, II matriarcato slavo, pp. 553-579 sq. Dar, aşa cum am văzut mai sus, policefalia e atestată şi la alte popoare indo-europene,

1281 Ea se întâlneşte doar la popoarele influenţate de slavi: germani, români şi alte popoare sud-est europene.

1282 Cf. E. Gasparini „Studies în Old Slavic Religion: Ubrus"; id., Matriarcato Slavo, pp. 597-630.

când soţii lipseau prea mult de acasă. Otto Schrader comparase *snohacestvo* cu practica indo-europeană *adiutor matrimonii*. Dar, la indo-europeni, transferul temporar al fiicei sau al soţiei era efectuat de către tată sau de către soţ, care îşi exercitau astfel autoritatea paternă sau maritală; transferul nu era săvârşit fără cunoştinţa sau împotriva voinţei soţului[1283].

Nu mai puţin caracteristică este egalitatea în drepturi în comunităţile vechilor slăvi. Întreaga comunitate era investită cu puteri depline; prin urmare, hotărârile trebuiau luate în unanimitate. La început, vocabula *mir* însemna atât *adunarea* obştei, cât şi *unanimitatea* hotărârilor ei; aşa se explică de ce *mir* a ajuns să însemne *pace* şi *lume* totodată. După Gasparini, termenul *mir* oglindeşte o perioadă în care fiecare membru al comunităţii – *femeile şi bărbaţii*, *deopotrivă* – aveau aceleaşi drepturi[1284].

Ca şi la alte etnii europene, folclorul religios, credinţele şi obiceiurile slave păstrează o mare parte din moştenirea păgână mai mult ori mai puţin creştinată79. Un interes deosebit se leagă de concepţia panslavă de Spirit al pădurii (rusescul *leşi*, bielorusul *leşuk* etc.), care asigură vânătorilor vânatul necesar. E vorba de un tip arhaic de divinitate: Stăpânul animalelor (cf. 4). *Leşi* a ajuns apoi ocrotitorul turmelor. La fel de veche este credinţa că anumite spirite ale pădurii (*domovoi*) pătrund în case la construirea lor. Aceste spirite, bune sau rele, se instalează mai ales în stâlpii de lemn care susţin clădirile.

Mitologia populară ilustrează şi mai clar supravieţuirea vechilor concepţii precreştine. Nu vom cita decât un singur exemplu, cel mai cunoscut şi mai semnificativ însă: mitul plonjonului cosmogonic, răspândit, am văzut (244), în toată Asia Centrală şi Septentrională.

1283 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 5 sq. Gasparini aminteşte alte trăsături non-indo-europene; căsătoriile matrilocale (pp. 232 sq.), existenţa — cel puţin la slavii meridionali — a unui clan matemal (252 sq.), întoarcerea periodică a soţiei la rudele ei (299 sq.).

1284 Cf. Matriarcato Slavo, pp. 472 sq.

Într-o formă mai mult ori mai puţin creştinată, el se regăseşte în legendele popoarelor slave şi snd-est europene. Mitul urmează schema bine ştiută; pe întinsul Mării Primordiale, Dumnezeu îl întâlneşte pe Diavol şi îi porunceşte să se scufunde în adâncul apelor şi să aducă la suprafaţă nămol ca să făurească Pământul. Dar Diavolul păstrează puţin nămol (sau nisip) în gură ori în mână şi când Pământul începe să crească aceste câteva grăunţe devin munţi şi mlaştini. O caracteristică a versiunilor ruseşti este ivirea Diavolului şi, în unele cazuri, a lui Dumnezeu sub forma unei păsări de apă. Or, ornitomorfia Diavolului este o trăsătură de origine central-asiatică. În „Legenda mării Tiberiadei" (apocrifă din care se păstrează manuscrise din secolele al XV-lea şi al XVI-lea), Dumnezeu, care zbura în văzduh, l-a zărit pe Satanail sub formă de pasăre de apă. Într-o altă versiune, Dumnezeu şi Diavolul sunt raţe scufundătoare de culoare albă şi neagră[1285].

Comparate cu variantele central-asiatice ale aceluiaşi mit cosmogonic, versiunile slave şi snd-est europene accentuează dualismul Dumnezeu-Diavol. Unii eruditi au interpretat această concepţie a unui Dumnezeu care făureşte Lumea cu ajutorul Divolului ca fiind expresie a unor credinţe bogomilice. Dar această ipoteză întâmpină dificultăţi. Mai întâi, nu întâlnim acest mit în niciun text bogomilic. În plus, mitul nu este atestat în regiunile unde bogomilismul s-a menţinut timp de veacuri (Serbia, Bosnia, Herţegovina, Ungaria)[1286]. Pe de altă parte, variante au fost culese în Ucraina, în Rusia şi în regiunile baltice, unde credinţele bogomilice n-au păstruns niciodată. În sfârşit, am văzut (pp. 481 sq.), atestarea cea mai deasă a mitului se găseşte la popoarele din Asia Centrală şi

---

1285 Vezi, De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 97 sq. (trad. românească, pp. 104 sq. — nota trad.).

1286 El este, dc asemenea, necunoscut în Germania şi în Occident, în timp ce katharii şi patarinii au răspândit până în Franţa meridională, în Germania şi în Pirinei numeroase motive folclorice de origine manicheană şi bogomilică; cf. De Zalmoxis, pp. 93 sq. (trad. românească, pp. 100 sq. — nota trad.).

Septentrională. S-a presupus o origine iraniană, dar mitul scufundării cosmogonice nu este cunoscut în Iran82. În plus, aşa cum am semnalat (p. 481), variante ale acestui mit se întâlnesc în America de Nord, în India ariană şi preariană şi în Asia de Snd-Est.

Pe scurt, e vorba de un mit arhaic, de mai multe ori reinterpretat şi revalorizat. Circulaţia sa considerabilă în Eurasia şi în Europa de Centru şi de Snd-Est arată că răspundea unei necesităţi profunde a sufletului popular. Pe de o parte, dând seama de nedesăvârşirea Lumii şi de existenţa Răului, mitul îl desolidariza pe Dumnezeu de cele mai grave neajunsuri ale Creaţiei. Pe de altă parte, el revela aspecte ale lui Dumnezeu care bântuiseră şi imaginaţia religioasă a omului arhaic: caracterul său de *deus otiosus* (pus în evidenţă mai ales în legendele balcanice); se explicau, astfel, contradicţiile şi suferinţele vieţii umane şi camaraderia sau chiar prietenia lui Dumnezeu cu Diavolul.

Am insistat asupra acestui mit din mai multe motive. Întâi de toate – în versiunile sale europene –, el constituie un *mit total*: el narează nu numai crearea Lumii, ci explică şi originea Morţii şi a Răului. În plus, dacă se ţine seama de toate variantele sale, acest mit ilustrează un proces de radicalizare „dualistă" care se poate compara cu alte creaţii religioase analoage (cf. India 195; Iranul, 104,213). Însă de această dată avem de-a face cu legende *folclorice*, oricare le-ar fi, de altfel, originea. Altfel spus, studiul acestui mit ne permite să sesizăm anumite concepţii ale religiozităţii populare. Multă vreme după convertirea lor la creştinism, popoarele Europei Orientale justificau, prin intermediul acestui mit, situaţia actuală a lumii şi condiţia noastră umană. Existenţa Diavolului nu a fost niciodată contestată de creştinism. Dar rolul Diavolului în cosmogonie a fost o inovaţie „dualistă", care a asigurat enormul succes şi prodigioasa circulaţie a acestor legende.

Este greu să precizăm dacă vechii slavi împărtăşeau alte concepţii dualiste de tip iranian sau gnostic. Pentru subiectul nostru, e de ajuns să arătăm, pe de o parte,

continuitatea structurilor mitico-religioase arhaice în credinţa popoarelor Europei creştine şi, pe de altă parte, importanţa, pentru istoria generală a religiilor, a revalorizărilor, efectuate la nivel folcloric, a unei moşteniri religioase imemoriale.

Totuşi, se regăsesc în tradiţiile iraniene care trec drept zurvanite (cf. 213) două motive constitutive: fraternitatea Dumnezeu (Hristos)-Satana şi, în legendele balcanice, inerţia mentală a lui Dumnezeu după ce a creat Lumea; cf. *De Zalmoxis*, pp. 109 sq. (trad. Românească, pp. 115 sq.
— Nota trad.).

CAPITOLUL XXXII

BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIII-IX)

252. Roma non pereat...

„Sfârşitul Antichităţii, scrie Hugh Trevor-Roper, căderea definitivă a marii civilizaţii mediteraneene a Greciei şi Romei constituie una din problemele cele mai importante ale istoriei europene. Nu există un consens privind cauzele – şi nici măcar data – începutului declinului. Tot ce se poate constata este un proces lent, fatal, aparent ireversibil, care pare să înceapă în Europa Occidentală în secolul al V-lea”[1287].

Printre cauzele decăderii Imperiului şi prăbuşirii lumii antice s-a invocat – şi se mai invocă şi acum – creştinismul; mai exact, promovarea lui la rangul de religie oficială în stat. Nu vom aborda aici această problemă grea şi delicată. E de ajuns să amintim că, dacă creştinismul nu încuraja talentul şi virtuţile militare, polemica antiimperială a primilor apologeţi creştini şi-a pierdut mobilurile după convertirea lui Constantin (cf. 239). În

1287 Hugh Trevor-Ropcr, The Rise of Christian Europe, p. 33.

plus: hotărârea lui Constantin de a adopta creştinismul şi de a construi o nouă capitală pe ţărmul Bosforului a făcut posibilă păstrarea culturii clasice greco-latine[1288]. Dar, desigur, aceste urmări benefice ale creştinării Imperiului le scăpau contemporanilor. În august 410, Alaric, comandantul goţilor (el însuşi creştin, dar adept al ereziei lui Arius), a cucerit şi a jefuit Roma, masacrând o parte a populaţiei. Din punct de vedere militar şi politic, evenimentul, în pofida gravităţii sale, nu reprezenta o catastrofă, deoarece capitală era la Milan. Dar vestea a zguduit Imperiul de la un capăt la altul. Aşa cum era de prevăzut, elita religioasă şi mediile culturale şi politice ale păgânismului au explicat acest dezastru fără precedent prin abandonarea religiei romane tradiţionale şi prin adoptarea creştinismului[1289].

Tocmai ca să răspundă unei atari acuzaţii, Augustin, episcopul din Hippo, a redactat între 412 şi 426 cea mai importantă lucrare a lui, *De Civitate Dei contra pat*anos*. E vorba, mai întâi, de o critică a păgânismului, altfel spus a mitologiilor şi instituţiilor religioase romane, urmată de o teologie a istoriei care a influenţat profund gândirea creştină occidentală. În fapt. Augustin nu se ocupă de istoria universală aşa cum era înţeleasă în epocă. Dintre imperiile Antichităţii nu citează decât Asiria şi Roma (de exemplu, XVIII, 27,33). În pofida multitudinii subiectelor abordate şi a marii sale erudiţii, Augustin e obsedat doar de două evenimente, care, pentru el, în calitate de creştin, au inaugurat şi orientat Istoria: păcatul lui Adam şi

---

1288 Cine ar fi putut prevedea cc s-ar fi întâmplat cu lumea şi cu creştinismul, dacă Imperiul roman n-ar fi devenit creştin sau dacă Constantinopolul nu ar fi păstrat dreptul roman şi cultura grecească în epoca barbarilor şi a cuceririi musulmane? Redescoperirea dreptului roman în secolul al Xll-lea a marcat o dată importantă în resurgenţa Europei. Dar dreptul roman redescoperit era dreptul păstrat în anipla compilaţie bizantină a lui lustinian (ibid., pp. 33-35). Tot astfel, redescoperirea în secolul al XV-lca a operelor antice greceşti a produs Renaşterea.

1289 Vezi P. de Labriolle, La réaction païenne: Walter Emil Kaegi, B\ zantium and the Decline of Rome. pp. 59 sq., 99 sq.

răscumpărarea omului de către Hristos. El respinge teoria eternităţii lumii şi a eternei reîntoarceri, dar nu se osteneşte să le combată. Lumea a fost creată de Dumnezeu şi va avea un capăt, deoarece timpul este linear şi finit. După căderea originară, singura noutate de seamă a fost întruparea. Adevărul, deopotrivă istoric şi salvific, a fost revelat în *Biblie*, căci destinul poporului evreu arată că Istoria are un sens şi urmează un ţel precis: salvarea oamenilor (IV, 3; V, 12,18,25 etc.). Pe scurt, Istoria se prezintă ca lupta dintre urmaşii spirituali ai lui Abel şi cei ai lui Cain (XV, 1).

Augustin distinge şase epoci: 1) de la Adam la Potop; 2) de la Noe la Avraam; 3) de la Avraam la David; 4) de la David până la Exil; 5) de la Exil la Iisus Hristos. A şasea epocă va ţine până la a doua venire a lui Hristos[1290]. Toate aceste perioade istorice participă la *civitas terrenă*, ce a început cu crima lui Cain şi căreia i se opune *civitas Dei*. Cetatea oamenilor, călăuzindu-se de *vani tas*, este temporală şi pieritoare şi se perpetuează prin naştere naturală. Cetatea divină, eternă şi nepieritoare, iluminată de *veritas*, constituie locul în care se săvârşeşte regenerarea spirituală. În lumea istorică (*saeculum*), drepţii, precum Abel, sunt peregrini în drumul lor spre mântuire. În cele din urmă, misiunea – şi justificarea – Imperiului roman este de a menţine pacea şi dreptatea, pentru că Evanghelia să se răspândească peste tot în lume[1291]. Augustin nu împărtăşeşte părerea unor autori creştini care legau prosperitatea Imperiului de progresele Bisericii. El nu încetează să repete ideea că creştinii nu trebuie decât să aştepte victoria finală a Cetăţii Divine împotriva celei terestre. Acest triumf nu se va petrece într-un timp istoric, aşa cum credeau chiliaştii şi milenariştii. Ceea ce înseamnă că, şi dacă întreaga lume se converteşte

---

1290 Dar Augustin sc abţine să speculeze cu privire la data Parousiei, pe care compatriotul său Lactanţiu (240— 320) o anunţase pentru anul 500.

1291 Civ. Dei, XVIII,46. După Augustin, statele şi împăraţii nu sunt lucrarea Diavolului; totuşi,ele sunt un efect al erorii originare.

la creştinism, Pământul şi Istoria nu vor fi prin aceasta transfigurate. Este semnificativ faptul că ultima carte din *De Civitate Dei* (XXII) este dedicată învierii trupurilor…

În ce priveşte jefuirea Cetăţii de către Alaric, Augustin aminteşte că Roma a cunoscut dezastre asemănătoare şi în trecut; el insistă, de asemenea, asupra faptului că romanii au înrobit şi exploatat numeroase popoare. În tot cazul, aşa cum proclamă Augustin într-o faimoasă predică: *Roma non pereat* şi *Romani non pereantĭ* Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanenţa unei instituţii şi nu invers.

Când în 425, cu cinci ani înainte de moarte, Augustin termina *De Civitate Dei*, „sacrilegiul" lui Alaric era uitat, dar Imperiul de Apus se apropia de sfârşitul lui ineluctabil. Lucrarea Sfântului Augustin a fost salutară, mai ales pentru creştini, care, în următoarele patru secole, vor trebui să asiste la dispariţia Imperiului şi la „barbarizarea" Europei Occidentale. *De Civitate Dei* a retezat din rădăcină solidaritatea dintre Biserică şi Imperiul roman muribund. Deoarece adevărata vocaţie a creştinului este mântuirea şi unica lui certitudine este triumful final şi definitiv al acestei *Civitas Dei*, toate dezastrele istorice se dovedesc, în ultimă instanţă, lipsite de semnificaţie spirituală.

În vara anului 429 şi primăvara anului 430, vandalii, care tocmai trecuseră Gibraltarul, devastară Mauritania şi Numidia. Ei ocupau încă Hippo când Augustin s-a stins, la 28 august 430. Un an după aceea, oraşul a fost evacuat şi parţial incendiat. Africa romană încetase să mai existe.

253. Augustin: de la Tagasta la Hippo

Ca şi în cazul la mulţi alţi întemeietori de religii, sfinţi sau mistici (de exemplu, Buddha, Mahomed, Sfântul Pavel, Milarepa, Ignaţiu de Loyola etc.), biografia Sfântului Augustin ne ajută să înţelegem unele dimensiuni ale geniului lui. Născut în 354 la Tagasta, un orăşel din Africa romană, dintr-un tată păgân şi o mamă creştină, Augustin a fost atras la început de retorică. Mai apoi a îmbrăţişat

maniheismul, căruia i-a rămas credincios nouă ani, şi şi-a luat o concubină căreia i-a dăruit un copil, Adeodatus. În 382, se instalează la Roma cu speranţa de a găsi un post de profesor. Doi ani după aceea, protectorul său Symmachus, lider al elitei intelectuale păgâne, îl trimite la Milan. Între timp, Augustin părăsise maniheismul şi se consacrase cu pasiune studierii neoplatonismului. La Milan, se apropie de episcopul Ambrozie, care se bucura de mare prestigiu atât în sânul Bisericii, cât şi la curtea imperială. De câtva timp, comunităţile creştine adoptaseră structuri care s-au menţinut până în secolul al XX-lea: excluderea femeilor din cler şi de la activităţile spirituale (acordarea tainelor, învăţătura religioasă); separaţia între clerici şi laici; preeminenţa episcopilor.

Mama sa, Monica, vine să stea cu el. Probabil ea e aceea care l-a convins să se despartă de concubina sa (dar, la scurt timp după aceea, Augustin îşi ia altă concubină). Predicile şi exemplul lui Ambrozie, ca şi studiul aprofundat al neoplatonismului au sfârşit prin a-l convinge că e cazul să se lepede de luxurie. Într-o zi din vara anului 386, aude în grădină o voce de copil care îi spune: „Ia şi citeşte!” (*toile*, *legge*!). Augustin deschide Noul Testament şi ochii i se opresc pe un pasaj din *Epistola către Romani* (13: 13-14): „Nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine… ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grijă de trup să nu o faceţi spre pofte…”.

Este botezat de Ambrozie în ziua Paştelui, anul 387, şi se hotărăşte să revină cu familia sa în Africa, dar Monica se stinge la Ostia (Adeodatus avea să moară la trei ani după aceea). La Tagasta, Augustin îşi formase, împreună cu prietenii, o comunitate semimonastică, nădăjduind să se dedice meditaţiei şi studiului. Însă când vizitează, în 391, Hippo Regius, este hirotonisit şi desemnat ajutor al episcopului, căruia îi succede în 396. De acum înainte, până la moartea sa, în toate predicile, scrisorile şi nenumărate lucrări, Augustin se va dedica apărării unităţii Bisericii şi adâncirii doctrinei creştine. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai mare şi mai influent teolog al

Occidentului, deşi în Biserica din Răsărit nu se bucură de acelaşi prestigiu.

În teologia lui Augustin putem recunoaşte semnele profunde ale temperamentului şi vieţii sale interioare. În ciuda părăsirii maniheismului, el mai păstrează, vom vedea, o concepţie maniheistă despre „natură cea rea" a omului, ca urmare a păcatului originar, transmisă mai departe prin sexualitate. Cât priveşte neoplatonismul, influenţa acestuia a fost hotărâtoare. Omul este, pentru Augustin, „un suflet ce se slujeşte de un trup. Când vorbeşte ca un creştin, Augustin are grijă să reamintească faptul că omul este unitatea sufletului cu trupul; însă de îndată ce filosofează, el recade în definiţia lui Platon"[1292]. Dar mai ales temperamentul său senzual şi lupta lui continuă, fără succes de altminteri, împotriva poftelor au determinat în scrierile sale exaltarea graţiei divine şi, mai ales, radicalizarea treptată a ideilor privind predestinarea (cf. 255).

În sfârşit, renunţând la viaţa contemplativă şi acceptând toate responsabilităţile de preot şi de episcop, Augustin şi-a trăit viaţa religioasă în comunitatea credincioşilor. Mai mult decât oricare alt teolog, Augustin a identificat drumul spre mântuire cu viaţa Bisericii. De aceea, el s-a străduit, până în ultima clipă, să menţină unitatea Bisericii. Pentru Augustin, păcatul cel mai monstruos era schisma. Nu ezita să afirme că el crede în Evanghelie pentru că Biserica îi porunceşte să creadă.

254. Marele predecesor al lui Augustin: Origen

Când Augustin îşi concepea lucrările, teologia creştină era în plin avânt. A doua jumătate a secolului al IV-lea constituie, într-adevăr, epoca de aur a Patristicii. Cei mari, şi cei mai puţin mari, dintre Părinţii Bisericii – Vasile din Cezareea, Grigore din Nazianz, Grigore din Nysa, Ioan

1292 E. Gilson, La Philosophie au Moyen Âge. p. 128. Această definiţie, dată de Platon în Alcibiaäe, a fost reluată de Plotin şi de aici a preluat-o Augustin.

Hrisostomul, Evagrie din Pont, precum şi alţii – s-au dezvoltat şi şi-au desăvârşit opera, ca şi Ambrozie, în pacea Bisericii. Teologia era încă dominată de Părinţii greci. Athanasie formulase, împotriva ereziei lui Arius, doctrina consubstanţialităţii (*homoousios*) Tatălui cu Fiul, formulă adoptată apoi de Sinodul de la Niceea (325). Dar, cel mai genial şi mai îndrăzneţ, Origen (cea 185-254), singurul ce poate fi comparat cu Augustin, nu se bucura de autoritatea ce ar fi meritat-o, deşi prestigiul şi influenţa lui au sporit după moarte.

Născut la Alexandria din părinţi creştini, Origen s-a distins printr-o inteligenţă, pasiune şi creativitate ieşite din comun. El s-a pus cu competenţă, râvnă şi erudiţie în serviciul Bisericii (întâi la Alexandria, apoi în Cezareea). Dar, convins că revelaţia biblică şi Evanghelia nu au a se teme de filosofia platoniciană, el a studiat cu vestitul Ammonius Saccas (care, peste 20 de ani, va fi maestrul lui Plotin). Origen considera că teologul trebuie să cunoască şi să-şi asume cultura grecească, ca să se poată face înţeles de elită intelectuală păgână, precum şi de proaspeţii creştini îmbibaţi de cultură clasică. (El anticipa astfel un proces care a devenit obişnuit începând din secolul al IV-lea.).

Opera lui e imensă[1293]: filologie (el întemeiază critica biblică cu *Hexaplă*), apologetică (*Contra Celsum*), exegeză (s-au păstrat mai multe mari comentarii), omiletică, teologie, metafizică. Dar această operă considerabilă s-a pierdut în cea mai mare parte. În afară de *Contra Celsum*, de câteva mări comentarii şi omilii, dispunem de *Tratatul despre rugăciune*, de *Exorta* (*ie la martiriu* şi de tratatul teologic *De principiis* (*Peri ar hon*), fără îndoială, lucrarea cea mai importantă. Origen, cane pentru a se detaşa de concupiscenţă a interpretat, după Eusebius, într-un sens extrem şi prea literal, un pasaj din *Evanghelia după Matei*, a exaltat toată viaţa încercările şi moartea martirilor. În vremea prigoanei lui Decius (în 250) a fost întemniţat şi a

1293 Ieronim citează 800 de lucrări, dar adaugă că Pamfilius dă o listă de 2 000 de titluri.

murit, ca urmare a torturilor, în 254.

Cu Origen, neoplatonismul impregnează definitiv gândirea creştină. Sistemul teologic al lui Origen este o construcţie genială, care a înrâurit puternic generaţiile următoare. Dar, aşa cum vom vedea, unele speculaţii, prea îndrăzneţe, puteau primi interpretări răuvoitoare. După Origen, Dumnezeu Tatăl, transcendent şi incomprehensibil, zămisleşte pururea Fiul, chipul său, cel comprehensibil şi incomprehensibil, în acelaşi timp. Prin intermediul Logosului, Dumnezeu creează o multitudine de spirite pure (*logikoi*) şi le dăruieşte viaţă şi cunoaştere. Dar, cu excepţia lui Iisus, toate spiritele pure se depărtează de Dumnezeu. Origen nu explică pricina clară a acestei îndepărtări. El vorbeşte de neglijenţă, de plictiseală, de uitare. Pe scurt, criza se explică prin inocenţa spiritelor pure. Îndepărtându-se de Dumnezeu, ele devin „suflete" (*psychai*; cf. *De principiis*, n, 8,3) şi Tatăl le înzestrează cu învelişuri corporale concrete, în funcţie de gravitatea păcatelor lor: trupuri de îngeri, de oameni, de demoni.

Atunci, graţie liberului lor arbitru, dar şi providenţei divine, aceste suflete decăzute îşi încep călătoria care le va apropia dè Dumnezeu. Într-adevăr, Origen crede că sufletul nu şi-a pierdut libertatea de a alege între bine şi rău ca urmare a păcatului originar (idee ce va fi reluată de Pelagius; vezi, mai departe, pp. 504 sq.). Atotştiutor, Dumnezeu cunoaşte dinainte actele liberului nostru arbitru (*Despre rugăciune*, V-VII). Subliniind funcţia răscumpărătoare a libertăţii, Origen respinge fatalismul gnosticilor şi al anumitor filosofi păgâni. Trupul constituie, desigur, o pedeapsă, dar el este în acelaşi timp mijlocul prin care Dumnezeu se relevă pe Sine şi care sprijină sufletul în înălţarea sa.

Drama universală ar putea fi definită ca trecere de la inocenţă la experienţă, prin încercările sufletului în timpul călătoriei lui spre Dumnezeu. Salvarea echivalează cu o reîntoarcere la desăvârşirea originară, *apokaâasiasis* („restaurarea tuturor lucrurilor"). Dar această desăvârşire

finală e superioară aceleia de la începuturi, pentru că ea este invulnerabilă, deci definitivă (*De principiis*, II, 11,7). În această clipă, sufletele vor avea „trupuri ale învierii”. Itinerarul spiritual al creştinului este admirabil descris în metafore ale călătoriei, ale creşterii naturale şi ale luptei împotriva răului. În sfârşit, Origen considera că numai prin dragoste creştinul desăvârşit poate să-l cunoască pe Dumnezeu şi să se împreuneze cu el[1294].

Criticat încă din timpul vieţii, Origen a fost atacat de anumiţi teologi multă vreme după moarte şi, la cererea împăratului Iustini an, a fost definitiv condamnat la al V-lea Sinod ecumenic, în 553. În special antropologia şi concepţia sa despre apocatastază le dădeau de furcă teologilor. Era acuzat că e mai degrabă filosof şi gnostic decât teolog creştin. Apocatastaza implica Mântuirea Universală, deci şi mântuirea Diavolului; în plus, ea integra opera lui Hristos într-un proces de tip cosmic. Trebuie însă ţinut seama de vremea când a scris Origen şi mai ales de caracterul provizoriu al sintezei lui. El se considera în serviciul exclusiv al Bisericii; că a fost aşa, o demonstrează numeroase declaraţii[1295], clare şi ferme, precum şi martiriul său. Din păcate, pierderea multora din scrierile lui Origen îngreuiază adesea posibilitatea de a deosebi între ideile lui proprii şi acelea ale „origeniştilor”. Totuşi, în pofida neîncrederii unei părţi a ierarhiei eclesiastice, el a exercitat o puternică influenţă asupra Părinţilor capadocieni. Datorită lui Vasile cel Mare, a lui Grigore din Nazianz şi Grigore din Nysa, esenţialul gândirii teologice a lui Origen a fost menţinut înăuntrul Bisericii. Prin

---

1294 Vezi editarea şi traducerea tratatului De principiis în „Sources Chrćtiennes", vol. 252,253,268,269. O culegere de texte traduse şi comentate a dat de curând Rowan A. Greer, Origen. Cu privire la sistemul teologic, cf. ibid., pp. 7-28. [Cititorul român poate găsi traducerea integrală a tratatului Despre principii în Origen, Scrieri alese, vol.III, Bucureşti, E.I.B., 1982. Tălmăcirea e semnată de Teodor Bodogae — nota trad.]

1295 De exemplu, De principiis (I, prefaţă, 2): „căci trebuie crezut numai acel adevăr care nu diferă întni nimic de tradiţia bisericească şi apostolică".

capadocieni, Origen i-a influenţat pe Evagrie din Pont, pe Dionisie (Pseudo-) Areopagitul şi Ioan Cassianul, mai ales în concepţiile lor privind experienţa mistică şi monahismul creştin.

Însă condamnarea, în cele din urmă, a lui Origen a lipsit Biserica de posibilitatea unică de a-şi întări caracterul universalist, în special prin deschiderea teologiei creştine către dialogul cu alte sisteme de gândire religioasă (de exemplu, cu gândirea religioasă indiană). Prin implicaţiile ei îndrăzneţe, viziunea apocatastazei poate fi socotită drept una din cele mai grandioase creaţii eshatologice[1296].

255. Poziţii polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a graţiei şi predestinării

La puţină vreme după ce a fost consacrat episcop, în 397, Augustin îşi redactează *Confesiunile*. El e apăsat de amintirile prea proaspete ale tinereţii sale, „îngrozit de povara păcatelor săvârşite” (X, 43,10). Căci „voinţa mea o ţinea vrăjmaşul şi din ea făcuse laţ şi mă strângea” (Vm, 5,1). Scrierea *Confesiunilor* echivalează cu o terapeutică: este strădania unui om de a se împăca cu sine. Este totodată o autobiografie spirituală şi o îndelungată rugăciune, prin care Augustin încearcă să pătrundă misterul naturii lui Dumnezeu. „Eu, care sunt pământ şi cenuşă, îngăduie-mi totuşi să vorbesc, căci Mila ta este aceea căreia îi vorbesc, nu unui om care râde de mine!” (1,6,7). El i se adresează lui Dumnezeu în termeni de rugăciune: „Doamne al inimii mele!”, „O, bucuria mea târzie! *Deus*, *dulceda mea*”. „Porunceşte-mi voia ta!” „Dă-mi ceea ce inima mea iubeşte!”[1297] Augustin îşi evocă

1296 Peste un mileniu. Biserica occidentală va rezista speculaţiilor îndrăzneţe ale unor Gioacchino da Fiore şi Meister Eckhart, pierzând îţcă o dată perspectivele pe care aceştia le deschideau contemporanilor lor.

1297 Vezi referinţele la Peter Brown, Augustine of Hippo, p. 167,180. însuşi titlul, Confesiuni, este important: pentni Augustin, confessio

păcatele şi dramele de tinereţe – furtul de pere, părăsirea unei concubine, deznădejdea la moartea unui prieten – nu pentru interesul lor anecdotic, ci pentru a se deschide către Dumnezeu şi, prin aceasta, pentru a realiza gravitatea lor. Tonul emoţional al *Confesiunilor* îl mişcă pe cititorul de azi, aşa cum l-a impresionat pe Petrarca şi pe scriitorii din secolele ulterioare[1298]. E, de altfel, singură carte a lui Augustin citită şi azi cu interes în lumea întreagă. Aşa cum s-a spus adeseori, *Confesiunile* sunt „prima carte modernă".

Dar pentru biserica din secolul al V-lea Augustin era mai mult decât autorul *Confesiunilor*. Era înainte de toate marele teolog şi faimosul critic al ereziilor şi schismelor. În tinereţe, Augustin a fost captivat de Mani, pentru că dualismul acestuia îi permitea să explice originea şi puterea, aparent nelimitată, a Răului. De câtva timp, Augustin se lepădase de maniheism, dar problema Răului continua să-l tulbure. Începând cu Vasile cel Mare, teologii creştini rezolvaseră problema negând realitatea ontologică a Răului. Vasile definea Răul ca o „absenţă a Binelui. Prin urmare, răul nu are în mod inerent o substanţă proprie, ci apare ca o mutilare a sufletului" (*Hexameron*, II, 5). Tot aşa, pentru Titus din Bostra (mort 370), pentru Ioan Hrisostomul (cea 344-407), Răul era „absenţa Binelui" (*steresis*, *privatio boni*).

Augustin reia aceleaşi argumente în cele cinci lucrări pe care le-a redactat împotriva maniheismului între 388 şi 389. Tot ceea ce a creat Dumnezeu este *real*, participă la fiinţă şi este, prin urmare, *bun*. Răul nu este o substanţă, căci el nu conţine nici cea mai mică urmă a Binelui. Întâlnim la Augustin un efort deznădăjduit de a salva unitatea, atotputernicia şi bunătatea lui Dumnezeu, desolidarizându-l pe acesta de existenţa Răului în lume.

înseamnă „autoînvinuire; laudă adusă lui Dumnezeu", ibid., p. 175.

1298 Mai ales de la Petrarca încoace, se citează deseori bine cunoscutul pasaj: „Nu eram îndrăgostit încă, ci eram îndrăgostit de dragoste... Am început să caut un prilej de a mă îndrăgosti, pentru că îndrăgisem la nebunie Ideea de a iubi" (III, 1,1).

(Am observat un efort asemănător în a-l desolidariza pe Dumnezeu de apariţia Răului în legendele cosmogonice est-europene şi centrasiatice, cf. 251.) Doctrina lui *privatio boni* i-a preocupat pe teologii creştini până azi; dar ea n-a fost nici înţeleasă, nici împărtăşită de masele de credincioşi. La Augustin, polemica antimaniheană[1299] a radicalizat cumva concepţia lui privind decăderea totală a omului; unele trăsături ale pesimismului şi materialismului maniheist se regăsesc în doctrina sa privind teologia graţiei (cf. P. 505).

Schisma lui Donatus, un episcop din Numidia, a început în 311 şi 312, în perioada de linişte care a urmat după persecuţiile lui Diocleţian. Donatiştii excluseseră din bisericile lor pe acei preoţi care în timpul persecuţiei se clătinaseră într-un fel sau altul. Ei socoteau că transmiterea graţiei prin intermediul tainelor era compromisă, dacă cel ce administra tainele păcătuise. Însă, sfinţenia Bisericii, răspunde Augustin, nu depinde deloc de desăvârşirea preoţilor şi a credincioşilor, ci de puterea graţiei transmisă prin taine; la fel cum puterea mântuitoare a tainelor nu depinde de credinţa celui ce le primeşte. Ca să evite schismă, Augustin s-a străduit vreme de mulţi ani să-i împace pe donatişti cu Marea Biserică, însă fără succes.

Polemica cea mai înverşunată şi care a avut repercusiuni considerabile a fost cea cu Pelagius şi cu ucenicii lui. Pelagius, un călugăr britanic în vârstă, a venit la Roma în anul 400. El a fost neplăcut impresionat de purtarea şi morală creştinilor şi s-a străduit să le reformeze. Rigoarea lui ascetică, precum şi erudiţia i-au creat destul de repede un prestigiu considerabil. În 410, se refugiază împreună cu câţiva discipoli în Africa de Nord, dar nu izbuteşte să se întâlnească cu Augustin. El se îndreaptă atunci către provinciile orientale, unde dobândeşte acelaşi succes ca la Roma şi unde moare între 418 şi 420.

1299 Textele esenţiale sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, La métaphysique du christianisme, pp. 528-549.

Pelagius avea o încredere fără limite în posibilităţile de înţelegere şi, mai ales, în voinţa omului. Practicând virtutea şi asceza, predica el, orice creştin e în stare să atingă desăvârşirea şi, deci, sfinţenia. Numai omul e răspunzător de păcatele sale, pentru că el dispune de capacitatea de a face binele şi de a evita răul; altfel spus, el se bucură de libertate, de „liber arbitru". Acesta e motivul pentru care Pelagius nu acceptă ideea că păcatul originar este automat şi universal împărtăşit de urmaşii lui Adam. „Dacă păcatul e înnăscut, el este involuntar; dacă e voluntar, atunci nu este înnăscut". Scopul botezării copiilor nu este să spele de păcatul originar, ci să-l consacre pe nou-născut întru Hristos. Pentru Pelagius, graţia constă în revelaţiile divine prin intermediul Legii şi, mai ales, prin Iisus Hristos. Învăţătura lui Hristos conţine un model de imitat pentru creştini. Pe scurt, în teologia pelagiană, omul se dovedeşte a fi întrucâtva autorul propriei mântuiri[1300].

Istoria pelagianismului a fost scurtă, dar destul de frământată. Pelagius a fost excomunicat şi absolvit de mai multe ori de diverse sinoade şi concilii. Pelagianismul nu a fost definitiv condamnat decât în 579, la Sinodul de la Orange, în special pe temeiul argumentelor redactate de Augustin între 413 şi 430. Ca şi în cazul polemicii lui cu donatismul, Augustin atacă întâi rigorismul ascetic şi perfecţionismul moral propuse de Pelagius[1301]. Importanţa decisivă acordată de Augustin graţiei, şi deci atotputerniciei divine, se reclamă de la tradiţia biblică şi nu contrazicea pietatea populară. Cât priveşte doctrina predestinării, ea interesa mai ales elitele.

Origen susţinuse deja că providenţa divină (adică

1300 E posibil ca discipolul cel mai strălucit, Coelestus, să fi radicalizat tezele lui Pelagius. După Paul din Milan, care a respins pelagianismul în 411 sau 412, această erezie susţinea că Adam a fost creat muritor şi că ar fi murit chiar dacă n-ar fi păcătuit; numai Adam ar fi fost lezat de păcatul comis, nu şi seminţia umană în întregul ei; copiii s-ar afla în aceeaşi stare ca Adam înainte de Cădere; pe deasupra, chiar şi înainte de venirea lui Hristos ar fi existat oameni curaţi, fără de păcat.

1301 Cf. Peter Brown, Augustine ofHippo, p. 348.

preştiinţa lui Dumnezeu) nu este pricina faptelor omului, fapte pe care el le săvârşeşte în deplină libertate şi pentru care este răspunzător (cf. P. 501). Trecerea de la dogma preştiinţei divine, care nu împiedica libertatea omului, la teologia predestinării se desăvârşeşte prin teza teologală a păcatului originar. Ambrozie remarcase relaţia cauzală între, pe de o parte, zămislirea din fecioară a lui Iisus Hristos şi, pe de alta, ideea că păcatul originar se transmite prin împreunare sexuală. Pentru Ciprian (200-258), botezul copiilor era necesar tocmai pentru că ştergea păcatul originar.

Augustin reia, prelungeşte şi adânceşte reflecţiile predecesorilor lui. El insistă, mai ales, asupra faptului că graţia este libertatea lui Dumnezeu de a acţiona fără nicio constrângere exterioară. Şi pentru că Dumnezeu e suveran – *totul* a fost creat de el din *nimic* – graţia este şi ea suverană. Această concepţie a suveranităţii, atotputerii şi graţiei divine îşi găseşte cea mai completă expresie în doctrina predestinării. Augustin defineşte predestinarea ca „organizare de către Dumnezeu a lucrărilor lui viitoare, şi care nu poate fi nici înşelată nici schimbată” (*Perseverentia*, 17:14). Dar predestinarea, adaugă Augustin, nu are nimic de-a face cu fatalismul păgânilor: Dumnezeu pedepseşte pentru a-şi arăta mânia şi a-şi demonstra puterea. Istoria universală este arena pe care se petrec actele sale. Unii oameni primesc viaţa veşnică, alţii damnarea veşnică – şi printre aceştia din urmă copiii ce mor nebotezaţi. Această dublă predestinare – pentru Cer şi pentru Infern – este, recunoaşte Augustin, incomprehensibilă. Pentru că se transmite pe cale sexuală[1302], păcatul originar este universal şi inevitabil, ca însăşi viaţa. La urma urmei, Biserica se compune dintr-un număr fix de sfinţi predestinaţi încă înainte de facerea Lumii.

În focul polemicii, Augustin a formulat unele teze care, deşi nu au fost integral acceptate de Biserica

1302 Ca o boală venerică, observă Jaroslav Pelikan, The Emergence of the Catholic Tradition (100-600), p. 3(X).

catolică, au provocat nenumărate controverse teologice. Unii au comparat această teologie rigidă cu fatalismul păgân. În plus, predestinarea augustiniană compromitea universalismul creştin, potrivit căruia Dumnezeu doreşte salvarea *tuturor* oamenilor. Ceea ce i se obiecta nu era doctrina graţiei, ci identificarea graţiei cu o teorie particulară a predestinării; s-a remarcat pe bună dreptate că doctrina preştiinţei divine evita obiecţiile pe care le ridică teoria augustiniană a predestinării[1303].

Să citǎm şi concluziile unui mare teolog catolic contemporan: „Augustin a apărat împotriva maniheismului libertatea şi răspunderea omului. Ceea ce le reproşează Augustin maniheenilor este faptul de a respinge, de a proiecta responsabilitatea răului asupra unei «naturi» sau a unui «principiu mitic». Prin aceasta, Augustin face operă pozitivă şi creştină. Dar este teoria pe care Augustin o propune, la rândul său, pe deplin satisfăcătoare? Reprezentarea despre păcatul originar pe care Augustin a propus-o posterităţii nu este susceptibilă de aceeaşi critică? Pentru răul făcut de om astăzi... în ipoteza augustiniană, este tot omul actual responsabil? Nu e vorba mai degrabă de o «natură» rea, pervertită, ce i-a fost «transmisă» de greşeala în care au căzut primii oameni?... Prin cel dintâi om, ne spune Sfântul Augustin, omenirea a luat, în carnea însăşi, obiceiul *păcatul*ui. Nu e aici o concepţie materialistă a eredităţii păcatului, concepţie fizică, şi astfel, deterministă? Nu biologicul e ceea ce apasă asupra omului şi în noul-născut nu se află înscris păcatul nici în ţesuturile, nici în psihismul său. Ereditatea păcatului copilul o va pri*m*i *prin ed*ucaţia de mai târziu... prin formele mentale şi schemele morale pe care le va adopta. Înfricoşătoarea teorie augustiniană despre damnarea pruncilor ce mor nebotezaţi arată că şi cele mai înalte genii şi cei mai mari cărturari ai Bisericii comportă o ambivalenţă de temut... Noi purtăm, în sânul Bisericii, de 16 secole roadele şi povara grandorii şi slăbiciunilor

1303 Vezi pertinentele observaţii ale lui J. Pelikan, op. cit., pp.325-326, şi, în general,capitolul privind Natura şi Gratia, pp.278-331.

Sfântului Augustin”.[1304]

256. Cultul sfinţilor: *martyria*, relicve, pelerinaje

Multă vreme, Augustin s-a ridicat împotriva cultului martirilor. El nu prea credea în minunile săvârşite de sfinţi şi stigmatiza comerţul cu moaşte[1305]. Dar o dată cu aducerea relicvelor Sfântului Ştefan la Hippo în 425 şi vindecările miraculoase ce i-au urmat el îşi schimbă părerea. În predicile pe care le rosteşte între 425 şi 430 şi în cartea a XXII-a din *De Civitate Del*, Augustin explică şi acceptă venerarea moaştelor şi înregistrează cu grijă miracolele legate de ele21.

Cultul martirilor era practicat şi acceptat de Biserică, începând de la finele secolului al II-lea. Dar mai ales în vremea marilor persecuţii şi după pacea instaurată de Constantin, relicvele „martorilor14 lui Hristos câştigă o importanţă neliniştitoare. Unii episcopi vedeau în această veneraţie excesivă pericolul unei recrudescenţe a păgânismului. Există, într-adevăr, continuitate între practicile funerare ale păgânilor şi cultul creştin al morţilor; de exemplu, ospeţele de la mormânt din ziua îngropării şi, în fiecare an, de ziua comemorării. Dar „creştinarea” acestui ritual străvechi nu întârzie să se facă simţită: pentru creştini, parastasul de la mormânt anticipa ospăţul eshatologie din Cer. Cultul martirilor prelungeşte această tradiţie, cu deosebirea că nu mai este doar o ceremonie de familie, ci interesează toată comunitatea şi se desfăşoară în prezenţa episcopului. În plus, cultul

---

1304 Claude Tresmontant, La métaphysique du christianisme, p. 611. în nota 40, autorul citează un text dc Lcibniz care atestă că problematica nu a evoluat deloc: „Cum s-a putut contamina sufletul de păcatul originar, care stă la rădăcina păcatelor actuale, fără să fi existat în Dumnezeu nedreptatea de a-1 expune pe om păcatului" etc. (Essais de Théodicée, p. 86).

1305 Către 401, el ceartă pe unii călugări care „vând mădulare de martiri, dacă e vorba într-adevăr de martiri"; De opere monachorum, citat de Victor Saxer, Morts, martyrs, reliques, p. 240.
_ Cf. ibid., pp. 255 sq.

martirilor prezintă un element nou, necunoscut în societăţile necreştine. Martirii realizaseră transcenderea condiţiei umane, jertfindu-se lui Hristos, ei erau, deopotrivă, în cer, la Dumnezeu, şi aici pe pământ. Relicvele lor încorporau sacrul. Martirii puteau să mijlocească pe lângă Dumnezeu – ei erau prietenii lui –, iar relicvele, la rândul lor, puteau săvârşi minuni, asigurau lecuiri spectaculoase. Mormintele şi moaştele martirilor constituiau un loc privilegiat şi paradoxal, în care Cerul comunica cu Pământul[1306].

Comparaţia cu cultele eroilor nu se impune. La păgâni, cele două culte – al zeilor şi al eroilor – erau net deosebite (95). Prin moartea lui, eroul se separa definitiv de zei, în vreme ce trupul martirilor apropia de Dumnezeu pe cei ce ü aduceau cinstire. Această exaltare religioasă a cărnii era întrucâtva solidară cu însăşi doctrina întrupării. Întrucât Dumnezeu se întrupase în Iisus Hristos, fiecare martir torturat şi dat morţii pentru Domnul era sfinţit în trupul şi carnea sa. Sfinţenia moaştelor reprezenta o paralelă rudimentară a misterului euharistiei. Aşa după cum pâinea şi vinul se transubstanţializau în trupul şi sângele lui Hristos, tot astfel trupul martirului se sfinţea prin moartea exemplară, adevărată *imitaţio Christi*. O atare omologare era întărită de fragmentarea nelimitată a trupului martirului şi de faptul că relicvele se puteau multiplica la nesfârşit: haine, obiecte, ulei sau praf, cunoscute ca având atingere cu mormântul ori cu trupul martirului.

Cultul a atins o popularitate considerabilă în secolul al VI-lea. În Imperiul de Răsărit, existau în Siria două tipuri de biserici: bazilicile şi martyria23, biserici ale martirilor. Acestea din urmă, care se deosebeau prin aceea că aveau dom24, aveau în centru un altar dedicat sfântului ale cărui relicve existau în biserică. Mult timp, şi în pofida rezistenţei clerului, ceremonii speciale, şi anume ofrande, rugăciuni, imnuri cântate întru cinstirea martirului, se celebrau împrejurul acestui altar central (*mensa*). Cultul

1306 Peter Brown, The Cult of Saints, pp. 3 sq.

comporta, de asemenea, lungi priveghiuri nocturne, care ţineau până în zori. Ceremonia era, desigur, mişcătoare şi patetică, deoarece toţi credincioşii adăstau întru aşteptarea miracolelor. Împrejurul altarului (*mensa*) aveau loc agape şi banchete[1307]. Autorităţile eclesiastice s-au străduit neîncetat să subordoneze venerarea martirilor şi a moaştelor cultului creştin. În cele din urmă, în secolele al V-lea şi al VI-lea, nenumărate bazilici au relicve; în anumite cazuri, s-a construit înăuntru, pentru cinstirea moaştelor, un paraclis special, un *martyrium.* În acelaşi timp, asistăm la transformarea treptată a acestor *martyria* în biserici obişnuite[1308].

În aceeaşi epocă – de la finele secolului al IV-lea până în secolul al VI-lea – exaltarea relicvelor se întinde peste tot în Imperiul de Apus. Dar cultul e în general controlat, ba chiar încurajat, de episcopi, adevăraţi *impresarios* (după expresia lui Peter Brown) ai acestei fervori populare. Mormintele martirilor, construcţii tot mai impunătoare în cimitire, în marginea oraşelor, devin centre ale vieţii religioase din regiune. Cimitirele se bucură de un prestigiu de neegalat. Paulinus din Nola se felicită pentru ideea de a fi construit împrejurul mormântului Sfântului Felix un complex de clădiri atât de spaţioase, încât străinii le puteau considera că un al doilea oraş. Puterea episcopilor rezidă în aceste noi „oraşe în afara oraşelor”[1309]. Aşa cum scrie Sfântul Ieronim, venerându-i pe sfinţi, oraşul „şi-a schimbat adresa”[1310].

1307 5 Obicei tenace şi care a persistat în ciuda opoziţiei Bisericii. în 692, Sinodul trulan interzicea iarăşi agapele şi pregătirea mâncărurilor pe masa altarului.

1308 E.B. Smith, op. cit., pp. 137,151.

1309 Vezi textele citate de P. Brown, op. cit., p.8.

1310 Movetur urbs sedibus suis (Ep. 107,1); P. Brown, p. 42. Aceste „oraşe în afara oraşelor" se pot compara cu necropolele megalitice din Malta, în primul rând cu faimoasa necropolă de la Hali Salfieni (cf. partea I, p. 85). Analogia devine mai precisă dacă ne gândim că aceste centre ceremoniale megalitice nu erau doar necropole, ci cuprindeau capele, temple şi terase pentru procesiuni şi alte ritualuri. Să adăugăm totuşi că o atare analogie morfologică nu implică similitudinea

Ca şi în Orient, multe ceremonii aveau loc lângă morminte, devenite obiectul prin excelenţă al procesiunilor şi pelerinajelor. Procesiunile şi pelerinajele reprezintă o inovaţie unică în istoria religioasă a Mediteranei. Într-adevăr, creştinismul făcuse loc, în ceremoniile publice, femeilor şi săracilor. Cortegiile rituale şi procesiunile ilustrau desegregarea sexuală şi socială; ele reuneau bărbaţi şi femei, aristocraţi şi sclavi, bogaţi şi săraci, localnici şi străini. Când intrau oficial într-un oraş, relicvele primeau aceleaşi onoruri precum cele ce însoţeau vizitele împăraţilor.

Orice descoperire (*invenţio*) de relicve (în urma unui vis ori a unei viziuni) provoca o mare fervoare religioasă: ea era văzută ca vestirea unei iertări divine[1311]. Un atare eveniment putea constitui un argument decisiv în disputele eclesiastice. Este cazul descoperirii, prin Ambrozie, a moaştelor sfinţilor mucenici Gherasie şi Protasie. Împărăteasa Iustina cerea ca bazilica nou construită să fie dată arienilor; Ambrozie a avut însă câştig de cauză, aşezând moaştele sub masă altarului.

Cultul sfinţilor se dezvoltă mai ales în mediile ascetice (P. Brown, p. 67). Pentru Paulinus din Nola, Sfântul Felix era *patronus et amicus*; ziua morţii lui a devenit pentru Paulinus ziua celei de a doua naşteri. Se citea *Passio* a mucenicului la mormânt. Prin această reactualizare a vieţii şi morţii lui exemplare, timpul se abolea, sfântul era din nou prezent şi norodul aştepta iarăşi miracole: vindecări, izgoniri de demoni, scut împotriva vrăjmaşilor etc. Dar idealul oricărui creştin rămânea îngroparea *ad sanctos*. Se căuta ca mormântul să fie aşezat cât mai aproape de cel al sfântului, în nădejdea că acesta îl va apăra pe defunct în ziua judecăţii lui Dumnezeu. Sub *martyria*, sau în imediata lor vecinătate, s-au dezgropat nenumărate morminte strâns lipite unele de altele.

Împărţirea nelimitată a relicvelor şi a lor *translaţio*

credinţelor.

1311 Cf. P.Brown, op. cit., p. 92.

de la un capăt la celălalt al Imperiului au contribuit la răspândirea creştinismului şi la unitatea experienţei creştine colective. Desigur, abuzurile, fraudele, rivalităţile eclesiastice şi politice s-au înmulţit cu timpul. În Galia şi în Germania, unde relicvele erau destul de rare, se aduceau din alte părţi, în special de la Roma. Sub domnia primilor carolingieni (740-840), un mare număr de sfinţi şi de martiri romani au fost aduşi în Occident. E de presupus că spre sfârşitul secolului al IX-lea toate bisericile aveau (sau trebuiau să aibă) relicve[1312].

În pofida caracterului „popular", care a sfârşit prin a se impune, cultul relicvelor nu e lipsit de anume grandoare solemnă. La urma urmei, el ilustrează *transfigurarea materiei*, anticipând oarecum îndrăzneţele idei ale lui Teilhard de Chardin. Pe de altă parte, cultul relicvelor apropia, în devoţiunea credincioşilor, nu numai Cerul de Pământ, ci şi pe oameni de Dumnezeu; Dumnezeu era cel care călăuzea întotdeauna „descoperirea" (*invenţio*) relicvelor şi înlesnea miracolele, în plus, contradicţiile implicite din cult (de exemplu, prezenţa martirului deopotrivă în Cer şi în mormânt, sau într-o părticică din trupul său) îl familiariza pe credincios cu gândirea paradoxală. Într-adevăr, venerarea relicvelor poate fi socotită drept o „paralelă uşoară" (adică accesibilă laicilor) a dogmelor întrupării, Trinităţii şi a teologiei Tainelor.

257. Biserica de Răsărit şi avântul teologiei bizantine

Anumite deosebiri dintre Biserică de Apus şi cea de Răsărit au început să se precizeze în secolul al IV-lea. De exemplu, Biserica bizantină a întemeiat rangul de patriarh, ierarhie superioară episcopilor şi mitropoliţilor. La Sinodul de la Constantinopol (381), Biserica orientală se declară alcătuită din patru jurisdicţii regionale, fiecare având

1312 Cf. Patrick J.Geary, „The Ninth Century Relic Trade", pp. 10 sq. Papii acceptau uşor acest transfer, căci relicvele romane măreau prestigiul Romei, capitală a Imperiului şi focar al creştinătăţii.

scaun patriarhal. Se întâmplă uneori ca tensiunea dintre Constantinopol – sau, indirect, împărat – şi Roma să devină critică. Având moaştele Sfântului Andrei, „cel dintâi chemat” (cu întâietate deci asupra Sfântului Petru), Constantinopolul pretindea să fie cel puţin egal cu Roma. În secolele ce au urmat, dispute hristologice sau eclesiale au opus în mai multe rânduri cele două Biserici. Vom reaminti doar pe acelea care au provocat schisma (302).

La primele concilii ecumenice au participat doar câţiva reprezentanţi ai „Papei” – nume pe care şi l-a dat Siricius (384-399), declarându-se astfel „tată” şi nu „frate” al celorlalţi episcopi. Roma sprijinise însă noua condamnare a lui Arius (al II-lea sinod, Constantinopol, 381) şi va sprijini condamnarea lui Nestorius (al III-lea sinod, Efes, 431). La al IV-lea sinod (Calcedon, 451), împotriva monifizismului[1313], papa Leon I prezentase o formulă pentru noul simbol al credinţei la care au consimţit Părinţii răsăriteni, căci ea era în acord cu gândirea Sfântului Chirii. Era mărturisit „Unul şi acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut în chip neamestecat şi neschimbat şi neîmpărţit şi nedespărţit, deosebirea dintre cele două naturi nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-şi mai ales însuşirea fiecăruia şi întâlnindu-se împreună într-o singură persoană şi un singur ipostas”.

Formula completa hristologia clasică, dar lăsa fără răspuns anumite dificultăţi scoase în evidenţă de monofiziţi. Simbolul de la Calcedon a provocat reacţii începând de la sfârşitul secolului al V-lea şi mai ales în secolul următor. El n-a fost acceptat în *toto* de o parte a creştinătăţii de răsărit şi a făcut inevitabilă despărţirea bisericilor monofizite32. Certurile în jurul monofizismului sau a anumitor speculaţii suspectate de monofizism s-au prelungit, sterile şi plicticoase, timp de secole.

Să semnalăm, pentru moment, câteva dezvoltări care i-au dat Bisericii de Răsărit structura proprie. Mai întâi,

---

1313 Monifiziţii considerau că, dacă Iisus Hristos s-a format „din două naturi" (divină şi umană), în contopirea celor două naturi nu mai rămâne decât una; aşadar, „unică e natura Logosului întrupat".

avântul de neegalat al liturghiei bizantine, fastul ei hieratic, splendoarea sa rituală şi artistică. Liturghia se desfăşoară ca un „mister" rezervat iniţiaţilor. Dionisie (Pseudo-) Areopagitul atrage luarea-aminte celui ce a cunoscut mystagogia divină: „Ia seama să nu dezvălui în mod sacrileg taina, sfântă între toate tainele. Fii cu băgare de seamă şi cinsteşte misterul dumnezeesc..." (Iera*rhia bis*e*riceas*c*ă, I,* 1). Perdelele iconostasului sunt lăsate în anumite clipe ale liturghiei. În secolele următoare iconostasul se va despărţi de tot de naos.

„Cele patru părţi ale interiorului unei biserici simbolizează cele patru direcţii cardinale. Interiorul bisericii este Universul. Altarul, spre răsărit, e Raiul. Uşile împărăteşti ale sanctuarului propriu-zis se mai numesc „Uşile Raiului". În săptămâna Paştilor această uşă rămâne deschisă pe tot timpul slujbei, sensul acestui obicei este explicat limpede în Canonul pascal. Hristos s-a sculat din mormânt şi ne-a deschis poarta Raiului. Apusul, dimpotrivă, este tărâmul negurilor, întristării, al morţii, lăcaşul etern al celor adormiţi, care aşteaptă învierea trupurilor şi judecata din urmă. Centrul bisericii este Pământul. Potrivit părerii lui Cosmas Indikopleustes, Pământul este dreptunghiular şi mărginit de patru ziduri care susţin bolta. Cele patru părţi ale interiorului bisericii simbolizează, aşadar, punctele cardinale"[1314]. Ca imagine a Cosmosului, biserica bizantină întruchipează şi, în acelaşi timp, sfinţeşte Universul.

Poezia şi muzică corală religioasă cunosc o strălucire unică prin poetul şi muzicantul Roman Melodul (secolul al VI-lea). În fine, trebuie subliniat rolul diaconului, care devine intermediar între celebranţi şi credincioşi. Diaconul este acela care conduce rugăciunile şi atrage credincioşilor luarea-aminte asupra momentelor hotărâtoare ale liturghiei.

Dar creaţiile cele mai semnificative ale creştinismului

1314 3 1 Hans Sedlmayer, Die Entstehung der Kathedrale. p. 119; W.Wolska, La topographie chrélienne de Cosr, Indicopleustès (Paris, 1962), p. 131 şi passim.

oriental privesc teologia şi în primul rând teologia mistică. Este adevărat că structura gândirii bizantine îi „oculta" într-un anume sens „originalitatea". Căci fiecare teolog se străduia să păstreze, să ocrotească şi să apere doctrina patrologică. Teologia era imuabilă. Tot ce era nou ţinea de erezie; expresiile „inovaţie" şi „blasfemie" erau aproape sinonime[1315]. Această aparentă monotonie (repetarea ideilor elaborate de Părinţi) putea fi considerată – şi a fost în decursul secolelor – semn de închistare şi sterilitate.

Totuşi, doctrina centrală a teologiei orientale, în special ideea îndumnnezeirii (*theosis*) omului, este de o mare originalitate, deşi se sprijină pe Sfântul Pavel, pe *Evanghelia după Ioan* şi alte texte biblice. Echivalenţa dintre mântuire şi îndumnezeire derivă din taina întrupării. După Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu l-a creat pe om înzestrat cu un mod de perpetuare dumnezeiască şi imaterială; sexualitatea şi moartea sunt urmări ulterioare ale păcatului originar, întruparea Logosului a făcut posibilă îndumnezeirea omului (*theosis*), săvârşită însă de graţia divină. De aici importanţa rugăciunii interioare (devenită mai târziu, rugăciune neîntreruptă"), a contemplaţiei şi a vieţii monastice în Biserica răsăriteană. Îndumnezeirea este precedată sau însoţită de o experienţă a luminii mistice. La sfinţii din pustie, extazul se însoţea de fenomene luminoase. Călugării „iradiau lumina Graţiei". Când un pustnic era cufundat în rugăciune, chilia sa era plină de lumină[1316]. Aceeaşi tradiţie (rugăciune – lumină mistică – îndumnezeire – *theosis*) o regăsim peste o mie de ani la isihaştii de la Muntele Athos. Polemica iscată de afirmaţia lor – anume că ei ajung să se bucure de lumina increată – a dat prilej marelui gânditor Grigore Palama (secolul al XTV-lea) să elaboreze o teologie mistică a luminii taborice.

În Biserica orientală, asistăm la două tendinţe

1315 Cf. textele citate şi comentate de J. Pelikan, The Spirit of the Eastern Christendom.

1316 Cf. textele citate şi comentate în Méphistophélès et l'androgyne, pp. 68 sq.

complementare, deşi opuse în aparenţă, care se vor accentua cu vremea. Pe de o parte, rolul şi valoarea *eclesială* a comunităţii credincioşilor, pe de alta, autoritatea prestigioasă a călugărilor asceţi şi dăruiţi contemplaţiei. Pe când în Occident ierarhia va arăta o anume rezervă faţă de contemplativi şi de mistici, aceştia din urmă se vor bucura în Răsărit de mare respect din partea credincioşilor şi a slujitorilor Bisericii.

Singura înrâurire orientală semnificativă asupra teologiei occidentale a fost aceea a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul. Despre viaţa şi identitatea sa nu se ştie mai nimic. Era probabil un călugăr sirian din secolul al V-lea, dar, socotit contemporan cu Sfântul Pavel, s-a bucurat de o autoritate aproape apostolică. Teologia Areopagitului se inspiră din neoplatonism şi din Grigore din Nysa. La Dionisie, principiul suprem – deşi inefabil, absolut, dincolo de personal şi impersonal – este totuşi în relaţie cu lumea vizibilă prin mijlocirea unei ierarhii indivizibile de fiinţe. Simbolul unităţii ultime dintre Unu şi Multiplu este înainte de orice Trinitatea. Dionisie evită atât monofâzismul, cât şi formulele Sinodului de la Calcedon. El examinează manifestările divinităţii în lucrarea *Despre Numele Divine* şi exprimările ei în ordinele îngereşti în *Ierarhia Cerească*. Dar marele său prestigiu se datorează mai ales unui foarte scurt tratat, intitulat *Teologia mistică*. Pentru întâia dată, în istoria mistică creştină aflăm expresiile „neştiinţa” şi „necunoaşterea divină”, privind înălţarea sufletului spre Dumnezeu. (Pseudo-) Areopagitul evocă „lumina supraesenţială a întunericului divin”, „întunericul cel de dincolo de Lumină”; el respinge orice atribut divinităţii „căci nu este mai adevărată afirmaţia că Dumnezeu este Viaţă şi Bunătate decât aceea că el este aer sau piatră”. Dionisie pune, aşadar, temeiurile teologiei negative (sau apofatice), ceea ce aminteşte de celebra formulă a *Upanişadelor*: *netil neţii* (cf. 81).

Grigore din Nysa prezentase aceste idei mai profund şi mai sistematic. Dar prestigiul lui Dionisie a contribuit enorm la cunoaşterea lor printre călugări. Traduse

devreme în latină, operele (Pseudo-) Areopagitului au fost retraduse în secolul al IX-lea de călugărul irlandez Ioan Scottus Eriugena; prin el, Dionisie a devenit cunoscut în Occident. În Răsărit, ideile lui Dionisie au fost reluate şi aprofundate de Maxim Mărturisitorul, „spiritul cel mai universal al secolului al VII-lea şi poate ultimul gânditor original dintre teologii bisericii bizantine” 36. Maxim Mărturisitorul a redactat, sub formă de *scholia*, un comentariu la tratatele mistice ale lui Dionisie, comentariu tradus şi el de Eriugena. De fapt, acest corpus – originalul şi comentariile lui Maxim Mărturisitorul – este textul lui Dionisie, care a influenţat gândirea şi numeroşi mistici şi teologi occidentali, de la Bemard de Clairvaux şi Toma din Aquino până la Nicolaus Cusanus37.

258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă

Criza gravă provocată de iconoclasm (secolele VIII-IX) a avut multiple cauze: politice, sociale şi teologice. Urmând interzicerea din Decalog, creştinii din primele două secole nu şi-au făurit imagini. Dar în Imperiul de Răsărit, interdicţia este ignorată începând din secolul al nilea, când o iconografie religioasă (figuri sau scene inspirate din Scriptură) îşi face apariţia în cimitirele sau în lăcaşurile unde se adunau credincioşii. Această inovaţie urmează îndeaproape avântul cultului moaştelor. În secolele IV şi V, imaginile se multiplică şi cinstirea lor se accentuează. Tot în aceste două secole se precizează critica şi apărarea icoanelor. Principalul argument al iconofililor era funcţia pedagogică – în special pentru neştiutorii de carte – şi virtuţile sfinţitoare ale imaginilor. Abia spre sfârşitul secolului al VI-lea şi în cursul secolului al VII-lea imaginile devin obiect de devoţiune şi de cult, în biserici, precum şi în locuinţe38. Lumea se ruga, se prosterna în faţa icoanelor; oamenii le sărutau, le purtau în procesiuni. În această perioadă, vedem mărindu-se numărul icoanelor miraculoase – izvor de forţă

supranaturală –, care ocroteau cetăţile, palatele, armatele39.

Aşa cum remarcă Emst Kitzinger, această credinţă în puterea supranaturală a imaginilor, presupunând o anume continuitate între imagine şi persoana pe care ea o reprezintă, este trăsătura cea mai importantă a cultului icoanelor în secolele al VI-lea şi al VII-lea. Icoană este „o extensie, un organ al divinităţii însăşi” 40.

Cultul imaginilor a fost interzis oficial de împăratul Constantin al V-lea, în 726, şi anatemizat de sinodul iconoclast de la Constantinopol, în 754, principalul argument teologic fiind idolatria implicată în glorificarea icoanelor. Al II-lea sinod iconoclast, cel din 815, a respins cultul imaginilor în numele hristologiei. Căci este, spuneau iconoclaştii, imposibil să zugrăveşti chipul lui Hristos fără a subînţelege şi faptul că reprezintă şi natura sa divină (ceea ce este o blasfemie) sau fără să separi cele două naturi inseparabile ale lui Hristos (ceea ce ar fi o erezie)[1317]. Euharistia, în schimb, reprezintă adevărata imagine a lui Hristos, căci ea este pătrunsă de Duhul Sfânt; astfel, euharistia, spre deosebire de icoană, posedă atât o dimensiune divină, cât şi una materială[1318].

Teologia iconofilă cea mai sistematică a fost elaborată de Ioan Damaschinul (675-749) şi Theodor Studitul (759-826). Sprijinindu-se pe Dionisie (Pseudo-) Areopagitul, cei doi autori subliniază continuitatea între spiritual şi material. „Cum puteţi voi, care sunteţi vizibili, scrie Ioan Damaschinul, să adoraţi lucruri invizibile?” „Spiritualismul” excesiv al iconoclaştilor ne aminteşte de vechii gnostici, care considerau că trupul lui Hristos nu era fizic, ci celest[1319]. Ca urmare a întrupării, imaginea lui Hristos a fost făcută vizibilă, anulându-se astfel interdicţia Vechiului Testament de a figura vreodată divinul. Aşadar,

---

1317 Vezi Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom. p.129. Cf. Stephan Gero, Byzantine iconoclasm during the Reign of Constantine V, p. 74.

1318 S.Gcro, op. cit., p.78; J. Pelikan, p. 109.

1319 Cf.J. Pelikan, p. 122.

aceia ce neagă că Hristos poate fi reprezentat de o icoană neagă implicit realitatea întrupării. Totuşi, cei doi autori precizează că imaginea nu este identică în esenţă şi în substanţă cu modelul său. Imaginea este o asemuire care, deşi oglindeşte modelul, îşi menţine deosebirea faţă de acesta. Prin urmare, iconoclaştii se fac vinovaţi de blasfemie când consideră euharistia o imagine; căci, identică atât în esenţă, cât şi în substanţă cu Hristos, euharistia *este* Hristos, nu imaginea lui[1320].

În ce priveşte icoanele sfinţilor, Ioan Damaschinul scrie: „în viaţă fiind, sfinţii erau plini de Sfântul Duh şi, după moartea lor, graţia Sfântului Duh nu s-a îndepărtat nici de sufletele lor, nici de mormintele lor, nici de sfintele lor imagini" 45. Evident, icoanele nu trebuie cinstite aşa cum trebuie cinstit Dumnezeu. Dar ele aparţin aceleiaşi categorii de obiecte sanctificate de prezenţa lui Iisus Hristos – ca, de pildă, Nazaretul, Golgota, lemnul Crucii. Aceste locuri şi obiecte au devenit, recipiente ale energiei divine", căci prin ele Dumnezeu operează mântuirea oamenilor. În zilele noastre, icoanele iau locul miracolelor şi celorlalte fapte ale lui Iisus Hristos, pe care ucenicii săi au avut privilegiul să le vadă şi să le admire[1321].

Pe scurt, aşa cum relicvele făceau posibilă comunicarea între Cer şi Pământ, icoanele reactualizează miraculosul *illud tempus*, când Hristos, Fecioară şi Apostolii trăiau printre oameni. Icoanele sunt, dacă nu asemănătoare ca putere moaştelor, cel puţin mai uşor accesibile credincioşilor; ele se pot găsi în bisericile şi capelele cele mai modeste şi în locuinţele particulare, în plus, contemplarea lor permitea accesul la un întreg univers de simboluri. Prin urmare, imaginile erau susceptibile să desăvârşească şi să adâncească instruirea religioasă a celor ce nu ştiau carte. (Icoanele au avut, într-

1320 Cf. ibid.. p. 119; N.Baynes, Idolatry and the Early Church, p. 135.

1321 Vezi textele analizate de J. Pelikan, p. 121. Aşa cum evangheliştii au scris despre Hristos cu cuvinte, e posibil să se scrie despre el în aur pe icoane; cf. ibid., p. 135.

adevăr, acest rol în toate straturile rurale din Europa Răsăriteană.).

Dincolo de raţiunile politice şi sociale, febra iconoclastă nu rezistă. Pe de o parte, iconoclaştii ignorau sau respingeau funcţia simbolică a imaginilor sacre, pe de altă parte, numeroşi iconofili utilizau cultul icoanelor în propriul lor folos sau pentru a-şi asigura prestigiul, preponderenţa şi bogăţia anumitor instituţii eclesiastice.

Capitolul XXXIII

MAHOMED ŞI AVÂNTUL ISLAMULUI

259. Allah, *deus otiosus* al arabilor

Dintre toţi întemeietorii de religii universale, Mahomed este singurul căruia i se cunoaşte, în linii mari, biografia[1322]. Aceasta, desigur, nu presupune că se cunoaşte şi biografia sa interioară, însă informaţiile istorice de care dispunem cu privire la viaţa şi experienţele religioase care au pregătit şi au decis chemarea sa profetică, pe de o parte, precum şi cele cu privire la civilizaţia arabă a epocii şi la structurile socio-politice ale oraşului Mecca, pe de altă parte, sunt deosebit de preţioase. Ele nu explică personalitatea lui Mahomed, nici succesul predicaţici sale, dar ne permit să apreciem mai bine creativitatea mesajului său. Este important să dispunem, măcar pentru unul din întemeietorii de religii universale, de o documentaţie istorică destul de bogată; prin aceasta putem înţelege mai bine puterea unui geniu religios; altfel spus, ne dăm seama în ce măsură un geniu religios foloseşte împrejurările istorice pentru a-şi consolida mesajul şi, în fond, pentru a schimba radical chiar cursul istoriei.

1322 Izvoarele cele mai importante sunt Coranul (în arabă, al-Qur'ãn, „Propovăduirea") şi informaţiile orale transmise de Tradiţie (în arabă, al-Hadīt, „Zicerea", „Spusa"). Să adăugăm însă că valoarea istorică a acestor surse nu e întotdeauna sigură. '

Născut la Mecca între 567 şi 572, Mahomed făcea parte din puternicul trib al quraysiţilor. Orfan de la vârsta de 6 ani, el a fost crescut întâi de bunicul său şi apoi de unchiul său după mamă, Abū Ţālib[1323]. La vârsta de 25 de ani, el intră în slujba unei văduve bogate, Hadige, şi întreprinde mai multe călătorii caravaniere în Siria. La puţină vreme, către 595, el se însoară cu stăpâna sa, în ciuda diferenţei de vârstă (Hadige avea atunci 40 de ani). Căsătoria a fost fericită; Mahomed, care după moartea Hadigei avea să aibă încă nouă neveste, nu şi-a luat altă soţie câtă vreme Hadige a fost în viaţă. Au avut împreună şapte copii; trei fii, care au murit la vârstă fragedă, şi patru fete (cea mai mică, Fatima, se va căsători cu 'Alï, vărul lui Mahomed). Rolul Hadigei în viaţa Profetului a fost considerabil: că l-a încurajat mult în înccrcărilc vocaţiei sale religioase.

Nu se prea cunosc amănunte ale vieţii lui Mahomed dinaintea primelor revelaţii, către anul 610. Potrivit tradiţiei, ele au fost precedate de lungi perioade de „retragere spirituală" (*tahannut*) în peşteri şi alte locuri însingurate, practică străină politcismului arab. E foarte posibil că Mahomed să fi fost impresionat de veghile,

---

1323 Naşterea şi copilăria Profetului sunt destul dc repede transfigurate potrivit schemei mitologice a Salvatorilor exemplari, în timpul sarcinii, mama aude un glas care o vesteşte că fiul ci va fi stăpânul şi profetul poporului său. în clipa naşterii

mare lumină a inundat lumea (cf. naşterea lui Zarathustra, a lui Mahãvîra, a lui Buddha; $§ 101, 147, 152). El sc naşte curat ca un miel, circumcis şi cu buricul gata tăiat. Un evreu din Mcdina a ştiut că s-a născut Paraclctul şi i-a vestit pc coreligionarii lui. Când Mahomed a împlinit patru ani. doi îngeri l-au trântit la pământ, i-au deschis pieptul, i-au supl o picătură dc sânge negru dc la inimă, i-au spălat viscerele cu zăpadă topită adusă într-o ceaşcă de aur (cf. Coran, sura 94:

sq: „N-am deschis noi inima ta?" ctc. Acest rit iniţiatic c propriu iniţierilor şamanice.) La 12 ani. Mahomed l-a însoţit

Mahomed, carc îi vestesc vocaţia de prorôc. Vezi izvoarele citate de Tor Andrac. Mohammed: The Man and lii'\ Faith. pp. 34-38; W.Montgomcry Watt, Muhummud ut Mecca. pp. 34 sq.

rugăciunile şi meditaţiile anumitor călugări creştini pe care îi întâlnise sau de care auzise vorbind în călătoriile sale. Un văr al Hadigei era creştin. În plus, anumite ecouri ale predicaţiei creştine, ortodoxe ori sectare (nestoriene, gnostice), precum şi ideile şi obiceiurile ebraice erau îndeajuns de cunoscute în oraşele arabe. La Mecca existau puţini creştini, majoritatea de condiţie foarte umilă (probabil sclavi abisinieni) şi insuficient instruiţi. În ce priveşte evreii, prezenţa lor era masivă la Iatrib (viitoarea Medină) şi vom vedea (262) în ce măsură Profetul se bizuia pe ei.

Totuşi, în timpul lui Mahomed, religia Arabiei Centrale nu pare să fi fost modificată de influenţe iudeo-creştine. În ciuda decăderii sale, ea păstra încă structurile politeismului semitic. Centrul vieţii religioase era oraşul Mecca (*Makka*). Numele îi era menţionat în *Corpus*-ul ptolemaic (secolul al II-lea d. Hr.) drept *Makoraba*, cuvânt derivat din sabeeanul *Makuraba*, „sanctuar”. Altfel spus, la început Mecca era un centru ceremonial în jurul căruia s-a clădit treptat oraşul[1324]. În mijlocul teritoriului consacrat, *Himŭ*, se află sanctuarul *Ka’ba* (în traducere literală „cub”), edificiu fără acoperiş, având încastrat într-unul din unghiurile sale celebra Piatră Neagră, socotită de origine cerească. Înconjurarea Pietrei constituia în timpurile preislamice, la fel ca şi azi, un ritual important din pelerinajul anual (*tyagg*) la Arafat, la câţiva kilometri de Mecca. Stăpânul pietrei Ka’ba era socotit Allah (în traducere literală „Dumnezeu”; cu acelaşi teonim creştinii şi evreii arabi îl numesc pe Dumnezeu). Allah însă devenise de mai mult timp un *deus otiosus*; cultul lui se reducea la anumite sacrificii din primele roade (grâne şi animale tinere), ofrande închinate, laolaltă, lui şi altor divinităţi locale[1325]. Printre cele mai importante, din capul locului, erau cele trei zeiţe din Arabia Centrală: Manat, („Soarta”),

---

1324 Procesul acesta este general, de altminteri; vezi Paul Wheatley, The Pivot of the Four Quarters (Chicago, 1971),

1325 Vezi J. Henninger, Les fêtes de printemps chez les Sémites, pp. 42 sq.

al-Lăt (femininul lui Allah) şi al-'Uzză („Puternică"). Socotite „fiicele lui Allah", ele se bucurau de o asemenea popularitate, încât, la începutul predicaţiei sale, Mahomed însuşi a făcut greşeala (îndreptată mai târziu) de a elogia rolul lor de intermediare pe lângă Allah.

Pe scurt, religia preislamică se asemăna cu religia populară din Palestina în secolul al VI-lea î.Hr., aşa cum se reflectă ea, de pildă, în documentele coloanei iudeo-arameene, de la Elephantine, pe Nilul Superior: alături de Iahve-Iahu, erau adoraţi Bethel şi Harambethel, zeiţa Anat şi un zeu al vegetaţiei[1326]. La Mecca, slujba în sanctuar era încredinţată membrilor familiilor de vază; funcţiile, bine retribuite, se transmiteau din tată în fiu. Un corp sacerdotal propriu-zis nu pare să fi existat. Deşi solidar cu vocabula *kohĕn*, care la evrei însemna „preot", termenul arab *kûhin* înseamnă „vizionar", „ghicitor", cel care, stăpânit de un *ginn*, era în stare să prezică viitorul şi să găsească unele obiecte pierdute sau cămilele rătăcite[1327]. Între contemporanii lui Mahomed, monoteişti erau doar câţiva poeţi şi vizionări cunoscuţi sub numele de *hanīf*; unii erau influenţaţi de creştinism, dar eshatologia atât de caracteristică creştinismului (şi mai târziu islamului) le era străină, după cum pare să le fi fost străină tuturor arabilor, în general[1328].

Misiunea profetică a lui Mahomed a fost declanşată de mai multe experienţe extatice, care au constituit întrucâtva preludiul revelaţiei. În *sura* 53:1-18, el evocă prima dintre acestea: „Cel plin de putere stătu în glorie, în zarea supremă (sau: cea mai de sus); apoi coborî şi rămase plutind nemişcat; la distanţa de două bătăi de săgeată – sau şi mai aproape – şi el dete robului său revelaţia" (5-8).

1326 Cf. A. Vincent, La religion des Ïudéo-Arameens d'Elephantine (Paris, 1937), pp. 593 sq., 622 sq., 675 sq.

1327 La începutul predicaţiei sale, Mahomed era deseori acuzat că e inspirat de un ginn.

13281 Cf. Tor Andrae, Les origines de l'Islam et le christianisme. pp. 41 sq. Tendinţa monoteistă a religiei arabe arhaice a fost evidenţiată de mult de J.Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, pp. 215 sq.

A doua oară, i s-a arătat lui Mahomed lângă un copac: „El a văzut semnele supreme ale Domnului său!” (13-18). În *sura* 81:22-23, Mahomed revine asupra acestei viziuni: „Cel de lângă voi nu e un stăpânit de duhuri! El a văzut orizontul în lumină”[1329].

Reiese că viziunile au fost însoţite de revelaţii auditive, singurele pe care Coranul le socoteşte de inspiraţie di ’ină. Primele experienţe mistice care au decis vocaţia sa profetică sunt relatate în tradiţiile transmise de Ibn Ishăq (mort în 768). Pe când Mahomed dormea în peştera în care îşi petrecea recluziunea lui anuală, îngerul Gabriel a venit la el, ţinând o carte deschisă în mâini, şi i-a poruncit: „Rosteşte acestea!”. Cum Mahomed refuza să citească din carte, îngerul i-a apăsat „cartea pe nări şi pe buze”, aproape sufocându-l. Când, a patra oară, îngerul i-a spus: „Rosteşte!” Mahomed l-a întrebat: „Ce trebuie să rostesc? 4 îngerul i-a răspuns atunci: „Rosteşte (adică: predică!) în numele Domnului care te-a făcut! Care a făcut omul dintr-un cheag de sânge. Propovăduieşte, căci Domnul tău este cel mai darnic, el l-a luminat pe om cu ajutorul penei de scris şi l-a învăţat pe om ceea ce nu ştia” (90:1-5). Mahomed a început să citească cu voce tare şi îngerul s-a îndepărtat de dânsul. „Apoi m-am trezit şi eram ca şi cum cineva ar fi scris în inima mea”. Mahomed a părăsit peştera şi, ajuns la jumătatea drumului din munte, a auzit o voce din cer care-i spunea: „ «0, Mahomed! Tu eşti apostolul lui Allah şi eu sunt Gabriel». Am înălţat privirea spre cer ca să mă uit la el şi, iată, Gabriel stătea pe zare asemenea unui om cu picioarele îndoite sub el”. Îngerul repetă iar aceste cuvinte şi Mahomed, privindu-l, nu putea nici să înainteze, nici să se retragă. „În orice parte pe cer aş fi privit continuam să-l zăresc” 9.

Autenticitatea acestor experienţe pare neîndoielnică[1330]. Rezistenţa lui Mahomed în faţa chemării

---

1329 în lipsa altei indicaţii, citatele din Coran sunt după traducerea lui D. Masson.

1330 Unii istorici moderni consideră că cele două faze — viziunea din peşteră şi viziunea îngerului Gabriel răsfrânt pe zare — nu aparţin

îngereşti ne aminteşte şovăiala şamanilor şi a atâtor mistici şi profeţi în a-şi asuma vocaţia. Coranul nu menţionează viziunea onirică din peşteră, pentru ca să îndepărteze acuzaţia că un *ginn* l-ar fi stăpânit pe Mahomed. Dar unele aluzii din Coran confirmă veracitatea viziunii care l-a inspirat pe Profet[1331]. „Dictarea" Coranului a fost deseori însoţită de convulsii puternice, de accese de febră sau de răcirea trupului.

260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu"

Vreme de aproape trei ani, Mahomed a comunicat primele mesaje divine doar Hadigei şi câtorva prieteni apropiaţi (vărul său 4AII, fiul său adoptiv Zayd şi cei doi viitori califi, Otmăn şi Abŭ Bakr). La scurtă vreme după asta, revelaţiile îngerului s-au întrerupt şi Mahomed a traversat o etapă de nelinişte şi descurajare. Un nou mesaj divin îi redă însă încrederea: „Domnul tău nu te-a părăsit şi nu te-a urât… Domnul tău îşi va revărsa asupra ta darurile sale şi vei fi mulţumit" (93: 3-5).

Ca urmare a unei viziuni din anul 612, prin care i se poruncea să-şi facă publice revelaţiile primite, Mahomed îşi începe apostolatul. De la început, el pune accentul pe puterea şi mărinimia lui Dumnezeu, care l-a făcut pe om „dintr-un cheag de sânge" (96: 1; cf. 80: 17-22; 87: 1), i-a revelat Coranul şi „l-a învăţat să se exprime" (55: 1-4), a făurit cerul, munţii, pământul, cămilele (88: 17-20). El evocă bunătatea lui Dumnezeu (cu privire la propria sa viaţă: „Nu te-a aflat el orfan şi ţi-a dăruit adăpost?" etc. 93: 3-8). Opune efemeritatea oricărei existenţe veşniciei Creatorului: „Tot ce există pe faţa pământului va dispărea. Dar chipul Dumnezeului tău, în glorie şi mărire, va rămâne" (55: 26-27). E surprinzător însă că în primele sale

---

aceleiaşi experienţe. Dar această obiecţie nu se impune.

1331 „Nu îţi mişca limba, ca şi cum ai voi să zoreşti revelaţia. Nouă ne este dat să alcătuim şi să citim (Coranul). Când îl citim, tu citirea noastră urmăreşte-o!" (75: 16-17). Altfel spus, orice improvizaţie personală îi este interzisă.

proclamaţii Mahomed nu menţionează unitatea Divinului, cu o excepţie doar („Nu puneţi alţi zei lângă El!”, 51-51), dar e vorba, se pare, de o interpolare târzie[1332].

O altă temă a predicaţiei este iminenţa Judecăţii şi învierea morţilor. „Când va suna trâmbiţa, va fi o zi groaznică, o zi grea pentru necredincioşi” (74: 8-10). Există şi alte referiri şi aluzii în *surele* cele mai vechi, dar cea mai completă o aflăm într-o *sură* târzie: „Când cerul se va despica… când pământul va fi netezit, când pământul îşi va arunca afară înlăuntrurile sale (trupurile morţilor; cf. 99: 2) şi se va deşerta… atunci tu, omule, care îţi îndrepţi faţa către Dumnezeu, îl vei întâlni pe Domnul. Pe cel ce va lua Cartea în mâna dreaptă, El îl va judeca cu mărinimie… Iar celui ce va primi cartea întors cu spatele îi va chema nimicirea şi acela va cădea în groapa cu jai’4 (84: l-l2). În alte sura, dictat*e ma*i târziu, Mahomed dezvoltă viziuni apocaliptice: munţii se vor muta şi, topiţi, vor fi făcuţi pulbere şi cenuşă; bolta cerească se va sparge, luna şi stelele se vor stinge şi se vor surpa. Profetul vorbeşte de un incendiu cosmic, trâmbe de foc şi de aramă topită vor cădea peste oameni (55:35).

La al doilea glas al trâmbiţei, morţii vor învia şi vor ieşi din morminte. Învierea se va petrece într-o clipă. Dincolo de cerul prăvălit se va zări în toată splendoarea tronul lui Dumnezeu, susţinut de opt îngeri şi înconjurat de cetele cereşti. Oamenii vor fi adunaţi înaintea tronului, drepţii la dreapta şi răufăcătorii la stânga. Atunci va începe Judecata pe temeiul celor scrise în *Cartea Faptelor* (*omeneşti*). Profeţii trecutului vor fi chemaţi să mărturisească că ei au proclamat monoteismul şi că şi-au prevenit contemporanii. Necredincioşii vor fi meniţi chinurilor Iadului[1333]. Totuşi, Mahomed insistă mai cu

---

1332 Vezi R. Bell,77ii Qur'ŭn, ad loc.\ W.Montgomery Watt, Muhammadat Mecca. p. 64. La început surele erau învăţate pe de rost, dar când atacurile politeiştilor se înteţesc, ele încep să fie scrise; cf. R. Blachère, Le problème de Mahomet, pp. 52 sq.

1333 E de remarcat însă că aceste chinuri sunt mai puţin înfricoşătoare decât unele descrieri buddhiste sau creştine. E de

seamă pe fericirile care-i aşteaptă pe credincioşi în Paradis. Ele sunt cu precădere de ordin material: izvoare proaspete, pomi care-şi pleacă ramurile pline de rod, cărnuri de tot soiul, tineri „frumoşi ca mărgăritarul" care îmbie cu o băutură minunată, huriile, fecioare caste create de însuşi Allah (56: 26-33 etc.). Mahomed nu vorbeşte de „sufletele" ori „spiritele" care suferă în Iad sau exultă în Rai. Învierea trupurilor este, în fapt, o nouă Geneză. Deoarece intervalul dintre moarte şi Judecată este o stare de inconştienţă, cel înviat va avea impresia că Judecata are loc imediat după moarte14.

Proclamând: „Nu există alt Dumnezeu în afara lui Dumnezeu!", Mahomed nu viza să întemeieze o nouă religie. El voia doar să-şi „trezească" concetăţenii, să-i convingă că trebuie să-l venereze numai pe Allah, căci ei îl recunoşteau pe acesta drept creator al Cerului şi al Pământului şi chezaş al fertilităţii (cf. 29: 61-63); ei îl invocau în vremi de criză şi de mare pericol (29: 65; 31:31; 17:69) şi jurau „pe Dumnezeu în jurămintele lor cele mai solemne" (35: 42; lt: 38). Allah era, de altfel, stăpânul pietrei *Ka'ba.* Într-una din cele mai vechi *sura*, Mahomed cere celor din tribul lui, quraysiţilor, să-l „venereze pe Stăpânul acestei Case; el le-a dat hrană; el i-a păzit de foamete; el i-a eliberat de spaimă" (106:3-4).

Dar opoziţia n-a întârziat să se manifeste. Cauzele şi pretextele au fost multiple. Ibn Ishăq afirmă că atunci când Profetul, la porunca lui Allah, a proclamat adevărata religie (*islam*, „supunere") concetăţenii săi nu i s-au împotrivit atâta vreme cât nu s-a atins de zeii lor. Tradiţia spune că după versetul 20 din *sura* 53, cu privire la cele trei zeiţe al-Lát, al-'Uzză şi Manat, urmau aceste versete: „Ele sunt zeiţe sublime şi mijlocirea lor e căutată pe bună dreptate de oameni". Dar mai târziu Mahomed şi-a dat seama că aceste cuvinte i le-a inspirat Diavolul. El le-a înlocuit astfel: „Ele sunt doar nişte nume goale cu care voi

---

precizat, de asemenea, că eshatologia musulmană comună conţine numeroase motive absente în Coran (de exemplu, pedeapsa din mormânt, podul care trece pe deasupra Iadului, Lacul cel de Foc etc.).

şi părinţii voştri le-aţi numit. Dumnezeu nu le-a dat nicio putere”.

Acest incident este instructiv din două motive. Mai întâi, arată sinceritatea Profetului: el recunoaşte că, reproducând cuvintele dictate sub inspiraţie divină, a fost amăgit de Satan[1334]. În al doilea rând, justifică abrogarea celor două versete prin atotputernicia şi libertatea absolută a lui Dumnezeu[1335]. Într-adevăr, Coranul este singură Carte Sfântă care cunoaşte latitudinea abrogării unor pasaje din cuprinsul Revelaţiei.

Pentru oligarhia înstărită a quraysiţilor, a renunţa la „păgânism” echivala cu pierderea privilegiilor. În plus, recunoaşterea lui Mahomed ca adevăratul Apostol al lui Dumnezeu însemna totodată recunoaşterea supremaţiei sale politice. Şi mai grav, revelaţia proclamată de Profet îi condamna pe strămoşii politeişti ai tribului la Focul Veşnic, idee inacceptabilă pentru o societate tradiţională. Pentru o mare parte a populaţiei, obiecţia principală era „banalitatea existenţei” lui Mahomed. „Ce are aşadar nemaivăzut Profetul acesta? El se hrăneşte, umblă prin piaţă. Dacă măcar ar fi coborât asupra lui un înger care să ne vestească!” (25:7). „Revelaţiile” lui erau luate în râs; erau socotite fie inventate de dânsul, fie inspirate de *ginn*. Ironia şi sarcasmele erau mai ales la adresa vestirii Sfârşitului Lumii şi a învierii trupurilor. Timpul, de altfel, se scurgea şi catastrofa eshatologică întârzia să vină[1336].

I se mai reproşa lipsa minunilor. „Nu vom crede în tine câtă vreme nu vei fi făcut să ţâşnească un izvor. Sau câtă vreme nu vei avea o grădină cu palmieri şi viţă de vie în care vei face să ţâşnească pârâiaşe din belşug… Sau

---

1334r iscul ce l-ar fi prezentat intercesiunea Zeiţelor (=îngeri) pentru teologia lui strict monoteistă, Mahomed a abrogat cele două versete.

1335 „Când abrogăm un verset ori când îl facem uitat îl înlocuim cu altul, mai bun sau asemănător. Nu ştii oare că Dumnezeu este puternic în tot ceea ce întreprinde?" (2: 106).

1336 Mahomed insista asupra inevitabilităţii Sfârşitului Lumii; el nu precizase când se va întâmpla aceasta, deşi anumite sura lăsau să se înţeleagă că va avea loc în timpul vieţii Profetului.

dacă nu vei face să vină Dumnezeu însuşi şi îngerii să te ajute… Sau dacă nu te vei ridica la Cer. Dar şi atunci, nu vom crede în tine până nu vei face să pogoare la noi o Carte pe care s-o putem citi" (17: 90-93).

261. Călătoria extatică în Cer şi Cartea Sacră

Pe scurt, i se cere lui Mahomed să demonstreze autenticitatea vocaţiei lui profetice, urcând la Cer şi aducând o Carte Sfântă. Altfel spus, Mahomed trebuie să se conformeze idealului ilustrat de Moise, Daniel, Enoch, Mani şi alţi Vestitori, care, suind la Cer, s-au întâlnit cu Dumnezeu şi au primit din mâna lui Cartea Revelaţiei divine. Această schemă se întâlneşte atât în iudaismul normativ şi în apocaliptica ebraică, după cum şi la samariteni, gnostici şi mandeeni. Originea acestui scenariu urcă până în vremea legendei regelui mesopotamian Emmenduraki şi se leagă de ideologia regală[1337].

Ripostele şi justificările Profetului se dezvoltă şi se înmulţesc, pe măsură ce acuzaţiile necredincioşilor se precizează. Aidoma atâtor altor profeţi şi apostoli dinainte, precum şi a unor rivali, Mahomed se consideră şi se proclamă Apostolul (Mesagerul) lui Dumnezeu (*râsul Allah*)*19*; el le aduce concetăţenilor săi o revelaţie divină. Coranul este „Revelaţia, în limba arabă comună" (26; 193); ea este deci perfect inteligibilă locuitorilor oraşului Mecca; dacă aceştia persistă în incredulitatea lor, e din orbire faţă de semnele divine (23:68), din orgoliu şi lipsă de grijă (27:14; 33:68 etc.). De altfel, Mahomed ştie bine că încercări asemănătoare au avut Profeţii lui Dumnezeu dinaintea lui: Avraam, Moise, Noe, David, Ioan Botezătorul, Iisus (21:66 sq., 76 sq.).

1337 Vezi G. Widengren, The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book, pp. 7 sq. şi passim.; id., Muhammad, the Aspostle of God and his Ascension, pp. 115 şi passim.

_ Cf. G. Widengren, Muhammad, the Apostle of God, pp. 16 sq. E vorba de o formulă frecvent atestată în Orientul Apropiat antic şi care va fi reluată de imamii şiiţi; cf. ibid., cap. II.

Ascensiunea celestă (*mvrăg*) este încă o ripostă dată necredincioşilor. „Slavă celui care l-a făcut să călătorească noaptea pe servitorul său de la moscheea sfântă până la moscheea foarte îndepărtată, al cărei lăcaş l-am binecuvântat, pentru a-i arăta unele din Semnele noastre” (17:1). Tradiţia plasează către 617 sau 619 călătoria nocturnă; călare pe iapa înaripată, al-Burăq, Mahomed vizitează Ierusalimul pământesc şi ajunge în Cer. Istorisirea acestei călătorii extatice e amplu documentată în izvoarele ulterioare. Scenariul nu e întotdeauna acelaşi. După unii, Profetul, călare pe animalul înaripat, contemplă Iadul şi Raiul şi se apropie de tronul lui Allah. Călătoria a avut loc instantaneu; urciorul pe care Mahomed l-a răsturnat la plecare nu-şi golise întreg conţinutul când s-a întors în încăpere. O altă tradiţie vorbeşte despre o scară pe care, ajutat de îngerul Gabriel, Mahomed a suit până la porţile Cerului. El ajunge înaintea lui Allah şi află din gura sa că a fost ales, dintre ceilalţi profeţi, şi că el, Mahomed, este „prieten” al Domnului. Dumnezeu îi încredinţează Coranul şi o anumită ştiinţă ezoterică, pe care Mahomed nu trebuie să o comunice credincioşilor[1338].

Această călătorie extatică va juca un rol central în mistică şi teologia musulmană ulterioară. Ea ilustrează o trăsătură specifică geniului lui Mahomed şi islamului, pe care e important să o semnalăm de pe acum, anume voinţa de a asimila şi a integra într-o nouă sinteză religioasă practici, idei şi scenarii mitico-rituale tradiţionale. Am văzut cum tradiţia islamică a revalorizat tema arhaică a „Cărţii Sfinte”, primită de un mesager în cursul unei călătorii la Cer. Vom vedea mai departe rezultatele confruntărilor cu iudaismul şi cu alte tradiţii religioase şi chiar o tradiţie „păgână” şi imemorială, precum aceea a

1338 Vezi textele traduse şi comentate de G. Widengren, Muhammad, the Apostle of God. pp. 102 sq. Traduceri ale unor lungi extrase din al-Baghawï şi Suyûti aflăm în Arthur Jeffrey, Islam, pp. 35-46. Anumiţi savanţi consideră că, graţie traducerii latine a unui text arab despre mï'rûg, Dante a folosit multe detalii în Divina Commedia. Vezi Asin Palaciós, La escatalogia musulmana en la Divina Commedia; E.CeruIli, II „Libro della Scalla".

pietrei *Ka'ba*.

262. „Emigrarea" Ia Medina

Poziţia lui Mahomed şi a discipolilor lui se deteriorează continuu. Dregătorii din Mecca hotărăsc să le ia drepturile pe care le aveau ca membri ai triburilor lor. Or, singura protecţie a unui arab venea tocmai din faptul apartenenţei sale la un trib. Lui Mahomed însă îi ia apărarea unchiul său Abü Ţălib, deşi acesta nu s-a convertit niciodată la islam. Totuşi, după moartea lui Abū Ţălib, fratele său, Abū Lahab, reuşeşte să-l deposedeze pe Mahomed de drepturile sale. Problema pe care o punea această opoziţie, tot mai violentă, din partea quraysiţilor se soluţiona pe plan teologic: aşa a vrut Allah. Ataşamentul orb al unora faţă de politeism a fost hotărât de la începutul începuturilor de însuşi Allah (cf. 16:39; 10:75; 6:39). Ruptura cu necredincioşii era, aşadar, inevitabilă: „Eu nu cinstesc ce cinstiţi voi; voi nu veneraţi ce venerez eu!" (109:1-2).

Către anul 615, ca să-i pună la adăpost de persecuţii, dar şi pentru că se temea de o eventuală schismă[1339], Mahomed încurajă un grup de 70-80 de musulmani să emigreze într-o ţară creştină, Abisinia. Profetul, care se considera la început trimis doar ca să convertească tribul său, se apropie acum de nomazi şi de locuitorii celor două oaze-cetăţi, Ţá'if şi Iatrib. Demersurile sale pe lângă nomazii şi beduinii din Ţă'if eşuează, dar contactele cu Iatrib (vechea Medină) sunt încurajatoare. Mahomed alege soluţia de a se autoexila la Iatrib, unde religia tradiţională nu fusese viciată de interese economice şi politice şi unde se aflau mulţi evrei, deci mulţi monoteişti. În plus, această oază-cetate se istovise într-un îndelungat război civil. Unele triburi considerau că un profet a cărui autoritate s-ar întemeia nu pe glasul sângelui, ci pe religie putea să facă abstracţie de relaţiile tribale şi să îndeplinească rol de arbitru. Unul din cele două triburi principale îmbrăţişase,

1339 W. Montgomcry Watt, Muhammadat Mecca, pp. 115 sq.

de altfel, în mare parte, islamismul şi era convins că Mahomed fusese trimis de Allah cu un mesaj apt să-i intereseze pe toţi arabii.

În 622, cu ocazia pelerinajului la Mecca, o delegaţie de 75 de bărbaţi şi 2 femei, din Iatrib, se întâlneşte în taină cu Mahomed şi se leagă printr-un jurământ solemn să lupte pentru cauza lui. Ca urmare, credincioşii mahomedani încep să plece din Mecca în grupuri mici în direcţia Medinei. Traversarea deşertului (peste 300 de km) durează nouă zile. Mahomed pleacă printre ultimii, însoţit de socrul său Abŭ Bakr. La 24 septembrie, ei sosesc la Qobă, o mică aşezare de lângă Medina. „Emigrarea14, *Hegira* (în arabă, *al-Higra*), izbândi. La puţin timp după aceasta, Profetul intră în Medina, lăsându-şi cămila să aleagă locul viitoarei locuinţe. Casă, care slujea şi ca loc de adunare a discipolilor pentru rugăciunile comune, fu gata abia peste un an, căci au trebuit clădite şi locuinţele soţiilor Profetului.

Activitatea religioasă şi politică a lui Mahomed la Medina se deosebeşte net de aceea a perioadei meccane. Această schimbare se oglindeşte în *surele* care au fost dictate după *Hegira*: ele se referă în principal la organizarea comunităţii credincioşilor Cumma)[1340] şi la instituţiile ei socio-religioase. Când Profetul a părăsit Mecca, structura teologică a islamului era constituită, dar rânduielile cultului (rugăciunile, posturile, pomenile, pelerinajele) s-au precizat la Medina. De la început, Mahomed a dat dovadă de o inteligenţă politică excepţională. El realiză fuziunea musulmanilor veniţi de la Mecca („emigraţii”) cu noii convertiţi la Medina („auxiliarii”) şi se proclamă şeful lor unic. Strictele fidelităţi tribale erau deci abolite. De acum înainte, nu mai există decât o comunitate de musulmani unică, organizată ca o societate teocratică. În actul de constituire, dat probabil în anul 623, Mahomed decretează că „emigraţii” şi „auxiliarii” (adică întreaga ’umma) formează un popor

1340 Vezi, în legătură cu sensul şi istoricul termenului, ultima lucrare: F.M. Denny, The Meaning ofUmmah in the Qwr'ŭn.

unic, distinct de ceilalţi; el precizează totuşi drepturile şi îndatoririle altor clanuri, precum şi ale celor trei triburi evreieşti. Natural, nu toţi locuitorii Medinei sunt mulţumiţi de iniţiativele lui Mahomed, dar prestigiul său politic creşte o dată cu izbânzile militare. Succesul deciziilor sale se datorează însă mai cu seamă noutăţii revelaţiilor date de îngerul Gabriel Profetului[1341].

Cea mai mare dezamăgire a lui Mahomed la Medina a fost reacţia celor trei triburi evreieşti, înainte de a emigra, Profetul alesese Ierusalimul ca punct de orientare (*qibla*) a rugăciunilor, potrivit practicii evreieşti; o dată instalat la Medina, el a împrumutat alte rituri evreieşti. *Surele* dictate în primii ani ai Hegirei arată eforturile sale de a-i converti pe evrei. „O, neam al Cărţii! Profetul nostru a venit la voi că să vă înveţe, după mulţi ani de încetare a oricărei profeţii, de teamă că nu cumva voi să spuneţi: „Niciun sol de veste bună, niciun mesager nu ni s-a trimis!”” (5:19). Mahomed le-ar fi permis evreilor să-şi păstreze tradiţiile rituale dacă l-ar fi recunoscut ca Profet[1342]. Dar evreii se arată tot mai ostili. Ei relevă erorile din Coran, arătând că Mahomed nu cunoştea Biblia.

Ruptura are loc la 11 februarie 624, când Profetul are o nouă revelaţie, prescriind musulmanilor să nu se mai îndrepte cu faţa către Ierusalim, ci spre Mecca (2:136). Cu intuiţia-i genială, Mohamed proclamă că piatra *Ka’ba* a fost ridicată de Avraam şi fiul său Ismael (2:127). Sanctuarul se afla acum în mâna închinătorilor la idoli, ca urmare a păcatelor strămoşilor. De acum înainte, „lumea arabă are un Templu, şi acesta este mai vechi decât cel de la Ierusalim. Această lume arabă are şi un monoteism al său, *hanifismul*... Prin acest viraj, islamul, deturnat pentru

1341 Când, cu prilejul primei razii a „emigraţilor", locuitorii Medinei au adus acuze de sacrilegiu, pentru că armistiţiul lunii sfinte (ragab, decembrie 623) fusese violat, Mahomed primeşte acest mesaj divin: „A te bate în luna sfântă e mare păcat; dar a îndepărta pe oameni dc calea lui Dumnezeu, a fi lipsit de pietate faţă de Allah şi faţă de Moscheea Sacră, a-i alunga pe cei din Moschee, este un păcat şi mai mare faţă de Dumnezeu" (2:217).

1342 Cf. W. Montgomcry Watt, Muhammad at Medina, pp. 199 sq.

moment de la propriile origini, revine la ele, de astă dată pentru totdeauna". Co[1343]nsecinţele religioase şi politice ale acestei decizii sunt considerabile: pe de o parte, reflexiile ulterioare în jurul pietrei Ka'b*a vor*[1344] duce către o teologie a Templului purtând pecetea celor mai vechi, deci mai „autentici" monoteişti. Pentru moment, Mahomed se desparte de iudaism şi de creştinism: cele două „religii ale Cărţii" n-au ştiut să-şi păstreze puritatea originară. De aceea, Dumnezeu l-a trimis pe ulti*mul său mes*ager şi islamul este menit să succeadă creştinismului, aşa cum acesta a urmat iudaismului.

263. De la exil la victorie

Ca să se menţină, Mahomed şi „emigraţii" au trebuit să întreprindă atacuri asupra caravanelor spre Mecca. Prima lor victorie a avut loc la Badr, în martie 627 (cf. 3:123); ei au pierdut 14 oameni, pe când idolatrii 70 şi 40 de prizonieri. Prada, destul de importantă, precum şi răscumpărarea prizonierilor au fost împărţite în mod egal luptătorilor săi. O lună după aceea, Profetul obligă unul din cele trei triburi evreieşti să părăsească Medina, lăsându-şi locuinţele şi averile. În anul următor, musulmanii au fost învinşi la Uhud de o armată meccană estimată la 3 000 de oameni; Mahomed însuşi a fost rănit. Dar evenimentul hotărâtor al acestei gherile religioase e reprezentat de bătălia zisă „a Şanţului", pentru că la sfatul unui persan s-au săpat tranşee în faţa căilor de acces ale oazei-cetate. Potrivit tradiţiei, 4 000 de meccani au asediat zadarnic timp de două săptămâni Medina; o furtună i-a împrăştiat în derută. În timpul asediului, Mahomed a remarcat comportamentul suspect al anumitor pseudoconvertiţi, precum şi al ultimului trib evreiesc rămas la Medina. După victorie, el i-a acuzat pe evrei de trădare şi a poruncit să fie masacraţi.

1343 R. Blachèrc, Le problème de Mahomet, p. 104.

1344 Vezi, de pildă, Hcnry Corbin, La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle.

În aprilie 628, o nouă revelaţie (48:27) i-a dat lui Mahomed garanţia că adepţii lui vor putea întreprinde pelerinaj la *Ka'ba.* În ciuda ezitărilor unora, caravana credincioşilor s-a apropiat de Cetatea Sfântă. Ele n-au izbutit să pătrundă în Mecca, dar Profetul a transformat acest semieşec într-o victorie; el a cerut credincioşilor să-i presteze jurământ de credinţă absolută (48:10), că unuia care era reprezentantul direct al lui Dumnezeu. Avea nevoie de un asemenea jurământ, deoarece la puţin timp după această a încheiat cu meccanii un armistiţiu ce putea să pară umilitor, dar care i-a dat posibilitatea să facă în anul următor pelerinaj la Mecca. Pe lângă această, quraisiţii se obligau să asigure musulmanilor o pace de zece ani.

În anul 629, într-adevăr, însoţit de 2 000 de credincioşi, Profetul a intrat în cetatea abandonată temporar de politeişti şi a celebrat ritualul pelerinajului. Triumful islamului se vădi iminent; în plus, numeroase triburi beduine, şi chiar reprezentanţi ai oligarhiei quraisite, începură să se convertească. În acelaşi an, Mahomed trimite o expediţie la Mu4 ta, la graniţa cu Imperiul bizantin; înfrângerea expediţiei nu i-a micşorat întru nimic prestigiul. Mu4ta indica direcţia principală în care trebuia propovăduit islamul; urmaşii lui Mahomed au înţeles bine faptul acesta.

În ianuarie 630, potrivit tradiţiei, cu o armată de 10 000 de oameni, şi sub pretextul că meccanii dăduseră ajutor unui trib străin, Profetul rupe armistiţiul şi ocupă cetatea fără luptă. Idolii *Ka'ba* sunt distruşi, sanctuarul purificat şi toate privilegiile politeiştilor abolite. O dată ajuns stăpân pe Cetatea Sfântă, Mahomed dă dovadă de o mare toleranţă; cu excepţia a şase din cei mai îndârjiţi duşmani, pe care i-a executat, el a oprit pe oamenii săi de la orice act de răzbunare împotriva meccanilor. Călăuzit de un admirabil instinct politic, Mahomed nu şi-a instalat capitala statului său teocratic la Mecca; după pelerinaj, el s-a reîntors la Medina.

Anul următor, în 631, Profetul nu se duce personal în

pelerinaj, îl trimite pe Abü Bakr să-l reprezinte. Cu acest prilej, printr-o nouă revelaţie, Mahomed declară război total politeismului. „Dumnezeu şi Profetul său îi dezavuează pe închinătorii la idoli... După ce cele trei luni sfinte se vor încheia, omorâţi-i, oriunde i-aţi afla, pe politeişti... Dacă însă se căiesc, se roagă, împart pomeni, daţi-le drumul. Dumnezeu este acela care îi iartă, el este atotîndurător. Dacă un politeist caută adăpost la tine, primeşte-l ca să-i dai şansa să audă Cuvântul lui Dumnezeu; lasă-l apoi să plece în siguranţă în drumul său, căci el e dintre aceia care nu ştiu" (9:3-6).[1345]

Parcă mânat de o presimţire, Mahomed se duce în februarie-martie 632 la Mecca; este ultimul lui pelerinaj. Cu acest prilej, el prescrie în amănunt ritualurile pentru *hagg*, ritualuri respectate până azi. În acelaşi timp, îngerul îi dictează aceste cuvinte ale lui Allah: „Azi, am desăvârşit religia voastră; am desăvârşit graţia mea trimisă vouă; am făcut din islam religia voastră" (5:3). Potrivit tradiţiei, la finele acestui „pelerinaj de despărţire", Mahomed ar fi strigat: „O, Doamne! Am împlinit sarcina ce mi-ai încredinţat mie? 4, şi mulţimea i-ar fi răspuns: „Da, ai împlinit-o!"

Reîntors în Medina, în ultimele zile din mai 632, Mahomed cade bolnav; el moarte la 8 iunie, în braţele soţiei lui favorite, Aişa. Lumea musulmană a rămas consternată. Unii ar fi refuzat să accepte moartea Profetului; ei credeau că Mahomed s-a suit la Cer, aidoma lui Iisus. Trupul lui n-a fost înmormântat în cimitir, ci într-o cameră din locuinţa Aişei, unde azi se înalţă un monument funerar, aproape la fel de venerat în lumea musulmană ca şi *Ka'ba*. Abū Bakr, ales calif, adică „urmaş" al Profetului, se adresă credincioşilor: „Dacă cineva se închină lui Mahomed, Mahomed a murit; dar dacă se închină lui

---

1345 în ce-i priveşte pe monoteişti, „popoare ale Cărţii", Mahomed le aminteşte, cu alt prilej, că trebuie să păzească poruncile „din Tora, Evanghelie şi ceea ce v-a fost revelat de Domnul vostru [...]. Cei ce cred: evrei, sabeeni şi creştini — care cred în Dumnezeu şi în ziua de apoi şi fac binele — nu au nici o teamă şi nu vor fi întristaţi" (5: 68-69).

Dumnezeu, Mahomed trăieşte şi nu va muri”.

264. Mesajul Coranului

Istoria religioasă şi istoria universală nu cunosc un exemplu asemănător demersului întreprins de Mahomed. Cucerirea oraşului Mecca şi întemeierea unui stat teocratic demonstrează că geniul politic al Profetului nu era mai prejos de geniul său religios. Este adevărat că împrejurările – în primul rând contradicţiile oligarhiei meccane – i-au fost favorabile. Dar ele nu pot explica nici teologia, nici opera de predicaţie şi succesul lui Mahomed, nici perenitatea realizării sale: islamul şi teocraţia musulmană.

—

Este neîndoios că Profetul cunoştea, direct sau indirect, unele concepţii şi practici religioase proprii evreilor şi creştinilor. În ce priveşte creştinismul, informaţiile lui erau mai degrabă aproximative. El vorbeşte despre Iisus şi Maria, dar nu le recunoaşte natură divină (5:16-20), pentru că ambii au fost „creaţi” (3:59). Cu mai multe prilejuri, el face aluzie la copilăria lui Iisus, la minunile şi Apostolii („ajutoarele”) lui. Împotriva părerii evreilor, şi de acord cu gnosticii şi docetiştii, Mahomed neagă răstignirea şi moartea lui Iisus[1346]. Mahomed ignoră rolul de Răscumpărător al lui Iisus, mesajul Noului Testament, tainele şi mistica creştină. Profetul evocă triada: Dumnezeu-Iisus-Maria; informatorii lui cunoşteau probabil Biserica monofizită din Abisinia, unde Fecioara era adorată excesiv[1347]. Pe de altă parte, se recunosc

1346 „Nu l-au ucis; nu l-au răstignit, li s-au părut numai toate acestea [...]. Dar Dumnezeu l-a ridicat la el" (4:157-58).

1347 Cf. Tor Andrae, Les origines de 1’Islam et le christianisme, pp. 209-210. Trebuie, de asemenea, subliniat că ubstantivul desemnând noţiunea „Spirit" este, în limbile semitice, de gen feminin.

anumite influenţe nestoriene; de pildă, credinţa lui Mahomed că moartea aduce sufletul în stare de deplină inconştienţă şi că martirii credinţei sunt duşi în Răi în chiar clipa morţii. Tot aşa, concepţia unei serii de pogorâri succesive ale Revelaţiei era împărtăşită de multe secte gnostice iudeo-creştine.

Dar nicio influenţă externă nu e suficientă pentru a explica vocaţia lui Mahomed, nici structura predicaţiei sale. Proclamând iminenţa Judecăţii şi reamintind că înaintea tronului lui Dumnezeu omul va fi singur, Mahomed arăta deşertăciunea religioasă a relaţiilor tribale. Prin noul său mesaj, Profetul reintegra indivizii într-o nouă comunitate, de natură religioasă, *'umma*. El a creat naţiunea arabă, permiţând, în acelaşi timp, expansiunii musulmane să extindă comunitatea credincioşilor peste frontierele etnice şi rasiale. Energia care se cheltuia tot timpul în războaiele intertribale a fost canalizată spre războaie externe, împotriva păgânilor, în numele lui Allah şi pentru victoria deplină a monoteismului. Totuşi, în campaniile sale împotriva triburilor nomade, şi mai ales împotriva meccanilor, Mahomed a triumfat mai mult prin negocieri abile decât pe calea armelor, instituind astfel un model exemplar pentru urmaşii lui, califii.

În fine, revelându-le Coranul, el le-a propus concetăţenilor lui o treaptă comparabilă cu aceea a celorlalte două neamuri „ale Cărţii"; a înnobilat araba ca limbă liturgică şi teologală, propunând-o ca limbă a unei culturi ecumenice.

Din punct de vedere al morfologiei religioase, mesajul lui Mahomed, aşa cum a fost formulat în Coran, reprezintă expresia cea mai pură a monoteismului absolut. Allah este Dumnezeu, singurul Dumnezeu; el este cu desăvârşire liber, omniscient şi atotputernic; el este Creatorul cerului şi pământului şi a tot ceea ce există; el „adaugă genezei ceea ce doreşte" (35:1). Nopţile urmează zilelor, ploaia cade din cer, corabia „pluteşte pe mare" (2:164), graţie acestei creaţii continue. Altfel spus, Allah cârmuieşte nu numai ritmurile cosmice, ci şi faptele

oamenilor. Toate operele sale sunt însă acte libere, în ultimă instanţă arbitrare, pentru că depind numai de hotărârea să. Allah este liber să se contrazică; să ne amintim doar de abrogarea unor *sure* (p. 518).

Omul este slab nu ca urmare a păcatului originar, ci pentru că este doar o făptură; el se găseşte acum într-o lume resacralizată prin revelaţia acordată de Dumnezeu ultimului său Profet. *Orice act* – fiziologic, psihic, social, istoric –, prin simplul fapt că e săvârşit prin graţia lui Dumnezeu, se află sub jurisdicţia lui. *Nimic* nu este liber în lume, în afara lui Dumnezeu. Dar Allah este atotmilostiv şi Profetul lui a revelat o religie mult mai simplă decât cele două monoteisme precedente. Islamul nu constituie o biserică şi el nu are un sacerdoţiu. Cultul poate fi săvârşit de oricine; nu este nici măcar necesar să fie practicat într-un sanctuar[1348]. Viaţa religioasă e reglementată de instituţii care sunt în acelaşi timp norme juridice, în special cei cinci „Stâlpi ai Credinţei". Cel mai important „Stâlp" este *şalãt*, cultul rugăciunii canonice, comportând cele cinci prosternări zilnice; al doilea este *zakăt* sau pomana legiuită; al treilea, *şawm* desemnează postul, din zori până în amurg, din luna Ramadan; al patrulea este pelerinajul (*hagg*) şi al cincilea cuprinde „profesiunea de credinţă" (*šahãdat*), adică repetarea formulei: „Nu există alt dumnezeu în afara lui Allah şi Mahomed este trimisul său"[1349].

Dată fiind failibilitatea omului, Coranul nu încurajează asceza sau monahismul. „O, fii ai lui Adam! Puteţi să purtaţi podoabe în toate locurile de rugăciuni. Mâncaţi şi beţi, dar nu faceţi excese!" (7:31). În orice caz, Coranul nu se adresează sfinţilor, nici celor desăvârşiţi, ci tuturor oamenilor. Mahomed limitează la patru numărul soţiilor legitime (4:3), fără să precizeze numărul

1348 Totuşi, se recomandă credincioşilor să se adune vinerea Ia amiază într-un loc public; 62:9.

1349 Această formulă nu e atestată ad Utteram în Coran, dar sensul ei este omniprezent; cf. Montgomery Watt, Muhammad at Medina. p. 308.

concubinelor şi al sclavelor[1350]. În ce priveşte deosebirile sociale, ele sunt acceptate, dar toţi credincioşii sunt egali în *'umma*. Sclavajul nu e desfiinţat; totuşi, condiţia sclavilor era mai bună decât în Imperiul roman.

„Politica" lui Mahomed seamănă cu aceea ilustrată în diverse cărţi ale Vechiului Testament. Ea este inspirată, direct sau indirect, de Allah. Istoria universală e manifestarea neîntreruptă a lui Dumnezeu; chiar izbânzile necredincioşilor sunt cu voia lui Dumnezeu. Războiul total este permanent şi, deci, indispensabil ca toată lumea să se convertească la monoteism. În orice caz, războiul este preferat apostaziei ori anarhiei.

Aparent, pelerinajul şi ritualurile împlinite la *Ka'ba* – considerată „Casa lui Allah" – par să contrazică monoteismul absolut predicat de Mahomed. Dar, am arătat mai sus (p. 521), Profetul a vrut să integreze islamul în tradiţia avraamică. Alături de alte simboluri şi scenarii prezente în Coran – Cartea Sfântă, ascensiunea cerească a lui Mahomed, rolul arhanghelului Gabriel etc.

— Pelerinajul va fi mereu reinterpretat şi revalorizat de teologia şi mistica ulterioară. Trebuie, de asemenea, să ţinem seama de tradiţia orală din *hadit* („zisele" Profetului), care va legitimă, şi ea, numeroase interpretări şi speculaţii. Allah va păstra întotdeauna poziţia de Dumnezeu unic şi absolut şi Mahomed va fi Profetul, prin excelenţă. Dar, la fel ca şi iudaismul şi creştinismul, islamul va sfârşi prin a accepta un anumit număr de intermediari şi intercesori.

265. Irupţia islamului în Mediterană şi în Orientul Apropiat

1350 La criticile aduse de europeni, unii orientalişti răspund că aceasta înseamnă un progres în comparaţie cu anarhia sexuală a păgânismului preislamic. Această .justificare" a islamului, validă pe plan sociologic şi moral, este zadarnică, ba chiar sacrilegă, în perspectiva teologiei coranice. Nici un amănunt al Revelaţiei nu are nevoie de a fi .justificat".

La fel ca în cazul evreilor sau al românilor, islamul – mai ales în prima să fază – vede în evenimentele istorice episoade ale unei istorii sfinte. Spectaculoasele victorii militare dobândite de primii califi au asigurat, de la început, supravieţuirea şi apoi triumful islamului. De fapt, moartea Profetului a declanşat o criză care ar fi putut fi fatală noii religii. După o tradiţie care a sfârşit prin a fi acceptată de majoritatea musulmanilor, Mahomed nu a desemnat un succesor. Abū Bakr, tatăl soţiei favorite, Aişa, a fost ales calif chiar înainte de înmormântarea Profetului. Pe de altă parte, se cunoştea predilecţia lui Mahomed pentru 4AII, soţul fiicei sale Fatima şi tatăl nepoţilor săi Hasan şi Husein; pare probabil că Mahomed să fi vrut să-l aleagă pe 4 Alī succesor. Ca să salveze unitatea comunităţii Cumma), 4Alī şi partizanii lui acceptă însă alegerea lui Abŭ Bakr; cum acesta din urmă era mai bătrân, 4 Alī nu se îndoi că îi va urmă destul de repede. Pentru moment, esenţialul era de a se evita o criză fatală pentru islam. Triburile beduinilor începeau să se desprindă; dar expediţiile întreprinse imediat de Abŭ Bakr reuşesc să-i supună. Imediat după aceasta, Califul organizează raiduri împotriva Siriei, bogată provincie aflată sub suzeranitate bizantină.

Abū Bakr moare după doi ani, în 634; el apucă totuşi să numească succesor pe unul din generalii săi, Omar. Cât a durat califatul acestui destoinic strateg (634-644), victoriile musulmane s-au succedat într-un ritm vertiginos. Învinşi în bătălia de la Yarmuk, bizantinii abandonează Siria în 636. Antiohia cade în 637 şi în acelaşi an Imperiul Sasanizilor se prăbuşeşte. Cucerirea Egiptului are loc în 642 şi a Cartaginei în 694. Înainte de sfârşitul secolului al VII-lea, islamul domină Africa de Nord, Siria şi Palestina, Asia Mică, Mesopotamia şi Irakul. Numai Bizanţul mai rezistă, dar teritoriul lui este considerabil diminuat[1351].

1351 Această irupţie vertiginoasă a arabilor a fost descrisă, pe drept, ca ultimul val al invaziilor barbare cc au zguduit Imperiul roman de Apus. Totuşi, spre deosebire de barbari, arabii se instalează în oraşe-garnizoană nou ridicate la marginea deşertului. Plătind un tribut,

Cu toate acestea, în pofida acestor succese fără precedent, unitatea comunităţii Cummci) era grav compromisă. Primind o rană mortală din partea unui sclav persan, Omar abia a avut răgazul să desemneze şase tovarăşi ai Profetului ca să aleagă un succesor. Ignorându-l pe 4 Alī şi pe credincioşii lui (*švt'Ati*, literal „partidul lui 4AII, sau *šī'a*, şiismul", cei şase au ales Calif pe un alt ginere al Profetului, Otmăn (644-656). Aparţinând clanului aristocratic al comunităţii, clan ce fusese ostil la început Profetului, Otmān a împărţit posturile-cheie ale Imperiului notabililor oraşului Mecca. După asasinarea lui Otmān de către beduinii garnizoanelor din Egipt şi Irak, 4 AU a fost proclamat calif de medinezi. Pentru şiiţi, care nu recunoscuseră niciun „succesor" din afara familiei Profetului, 4Alï era, în sfârşit, primul calif adevărat.

Însă Aişa şi multe căpetenii din Mecca îl învinuiră pe 4Alī de complicitate la asasinarea lui Otmăn. Cele două partide rivale se înfruntară în bătălia zisă a Cămilei, pentru că s-a desfăşurat în jurul cămilei Aişei. 4Alï îşi stabili capitala într-un oraş-garnizoană din Irak, dar califatul său fu contestat de guvernatorul Siriei, Mu'āwiyya, socru al Profetului şi văr al lui Otmān. În timpul luptei, înţelegând că bătălia era pierdută, ostaşii lui Mu'āwiyya ridicară Coranul în vârfurile suliţelor.4 AU acceptă arbitrajul Cărţii, dar slab apărat de reprezentantul său, renunţă la dreptul lui de succesiune. Ca urmare a acestui gest de slăbiciune, el a fost părăsit de o parte din partizanii săi, cunoscuţi de atunci sub numele de harigiţi, „secesionişti".4 Al! a fost omorât în 661 şi credincioşii lui, puţin numeroşi, de altfel, l-au proclamat calif pe fiul său mai mare, Hasan. Ales şi el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Mu'āwiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa.

Mu'āwiyya era un şef militar capabil şi un politician îndrăzneţ; el reorganizează Imperiul şi întemeiază prima

---

popoarele supuse îşi puteau păstra religia şi obiceiurile. Dar situaţia se va schimba simţitor când o parte a populaţiei urbane, şi în primul rând funcţionarii şi intelectualii, vor îmbrăţişa islamul.

dinastie de califi, a Omeiazilor (661-750). Dar ultima şansă de a reunifica *umma* e pierdută când Husein, al doilea fiu al lui 4Alī, a fost masacrat în 680 la Karbala, în Irak, împreună cu aproape toţi membrii familiei sale. Această martirizare nu a fost iertată niciodată de şiiţi, şi ea a trezit timp de secole revolte sângeros reprimate de califii aflaţi la putere. Abia, începând din secolul al X-lea comunităţile şiite au dobândit permisiunea să celebreze, în primele zece zile ale lunii Muharran, ceremonii publice de comemorare a morţii tragice a imamului Husein[1352].

Aşadar, la 30 de ani după moartea lui Mahomed, *'umma* era divizată – şi a rămas aşa până azi – în trei partide; majoritatea credincioşilor sunniţii, adică partizani ai tradiţiei, v*mrttf, sub conducerea califului aflat la putere; şiiţi, fideli dinastiei primului calif „adevărat", 4Alī; harigiţii („secesioniştii"), care socoteau că doar Comunitatea avea dreptul de a-şi alege şeful, precum şi datoria de a-l da jos, dacă săvârşea erori grave. După cum vom vedea (cf. Cap. XXXV), fiecare din aceste partide a contribuit, într-o măsură sau alta, la dezvoltarea instituţiilor religioase, a teologiei şi a misticii musulmane.

În ce priveşte istoria Imperiului, întemeiat de primii califi, e de ajuns să reamintim evenimentele mai importante. Expansiunea militară continuă până în 715, când turcii obligă o armată arabă să abandoneze regiunea de pe Oxus. În 717, a doua expediţie navală împotriva Bizanţului a eşuat cu grele pierderi. În 733, Carol Martel, regele francilor, îi zdrobeşte pe arabi lângă Tours şi îi constrânge să se retragă dincolo de Pirinei. Este sfârşitul supremaţiei militare a Imperiului arab. Toate atacurile şi cuceririle viitoare vor fi operă a musulmanilor de altă extracţie etnică.

Islamul însuşi începe să-şi modifice unele structuri originare. De la o vreme, obiectivul urmărit prin Războiul sfânt, aşa cum fusese definit de Mahomed, era din ce în ce mai puţin respectat. În plus, convertiţii nu se bucurau de

1352 Vezi, mai recent, lucrarea lui Earle H. Waugh, Muharram Rites: Community Death and Rebirth.

aceleaşi drepturi cu arabii. Începând din 715, tensiunea dintre arabi şi noii convertiţi se agravează continuu. Aceştia din urmă erau gata să susţină orice răscoală care le făgăduia drepturi egale cu ale arabilor. După mai mulţi ani de dezordini şi conflicte armate, dinastia Omeiazilor este răsturnată, în 750, şi înlocuită cu o altă familie importantă din Mecca, a Abbasizilor. Noul calif învinge cu ajutorul şiiţilor. Dar starea credincioşilor lui4 Alī nu se schimbă şi al doilea calif abbasid, al-Manşŭr (754-775), înăbuşă în sânge o răscoală şiită. În schimb, deosebirea dintre arabi şi noii convertiţi se şterge cu desăvârşire sub Abbasizi.

Primii patru califi au menţinut capitala Califatului la Medina. Dar Mu’ăwiyya stabileşte capitala la Damasc. De acum înainte, influenţele elenistice, persane şi creştine cresc treptat de-a lungul întregii dinastii omeiade. Aceste influenţe se pot decela mai ales în arhitectura religioasă şi laică. Primele mari moschei din Siria împrumută cupola bisericilor creştine[1353]. Palatele, vilele, grădinile, decoraţiile murale, mozaicul imită modele din Orientul Apropiat elenistic36.

Abbasizii continuă şi adâncesc acest proces de asimilare a moştenirii culturale şi mediteraneene. Islamul trezeşte şi organizează o civilizaţie urbană, întemeiată pe birocraţie şi comerţ. Califii renunţă la funcţia lor religioasă; trăiesc izolaţi în palatele lor, lăsând grijă de a trata chestiunile curente ale credincioşilor în seama unor teologi şi specialişti în drept canonic, numiţi ’ulãmavconstruirea în 762 a unei noi capitale, Bagdadul, marchează sfârşitul islamului cu preponderenţă arabă. Oraşul, în formă de cerc împărţit de o cruce, este o *imago mundi*, centrul imperiului; cele patru porţi reprezintă cele patru direcţii cardinale. Planeta cea mai benefică, Iupiter, prezidează „naşterea” Bagdadului, căci lucrările au început în ziua fixată de un astrolog persan[1354]. Al-Manşŭr

1353 Cf. E. Baldwin Smith, The Dome, pp. 41 sq.

1354 Vezi izvoarele ciute de Charles Wendell, „Baghdûd: Imago Mundi", p. 122.

şi succesorii săi se instalează cu toată pompa împăraţilor sasanizi. Abbasizii se sprijină mai ales pe birocraţia, în majoritate de origine persană, şi pe armata regală, recrutată din aristocraţia militară iraniană. Convertiţi în masă la islam, iranienii preiau modelele de politică, administraţie şi etichetă sasanidă. Stilul sasanid şi bizantin domină arhitectura.

Este, totodată, epoca traducerilor, prin intermediul limbii siriace, a operelor filosofilor, medicilor şi alchimiştilor greci. Sub domnia lui Harun al-Raşid (788-809) şi a urmaşilor lui, civilizaţia mediteraneană a Antichităţii târzii cunoaşte o primă Renaştere, de expresie arabă; ea completează (uneori i se opune) procesul de asimilare a valorilor iraniene[1355] încurajat de Abbasizi. Vom vedea mai departe (cap. XXXV) consecinţele acestor descoperiri şi confruntări asupra dezvoltării spiritualităţii musulmane.

Capitolul XXXIV

CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE LA GIOACCHINO DA FIORE

266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu în 474, Romulus Augustulus, ultimul împărat roman din Occident, a fost înlăturat de un rege barbar, Odoacru. Multă vreme, istoricii au considerat anul 474 drept dată convenţională a sfârşitului Antichităţii şi a începutului Evului Mediu. Dar apariţia, în 1937, a cărţii postume a lui Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, a situat chestiunea într-o cu totul altă perspectivă. Marele istoric belgian atrăgea atenţia asupra câtorva fapte semnificative ale problemei. Pe de o parte, structurile sociale ale Imperiului supravieţuiesc încă două secole. Pe de altă parte, regii barbari din secolele VI şi VII folosesc metode romane şi îşi arogă titluri moştenite de la Imperiu. În plus, comunicaţiile

1355 E vorba, bineînţeles, de creaţiile inepuizabilului sincretism iranian (cf. § 212).

comerciale cu Bizanţul şi Asia continuă. Ruptura dintre Occident şi Orient a avut loc, după Pirenne, în secolul al VIII-lea şi cauza a fost invazia islamului. Izolat de centrele de cultură mediteraneană, ruinat de invazii neîntrerupte şi de războaie interne, Occidentul se scufundă în „barbarie". Noua societate care va apărea pe ruinele sale va avea ca temei autonomia rurală; expresia sa va fi feudalismul. Carol cel Mare va reuşi să organizeze o lume cu totul nouă: Evul Mediu.

Ipoteza lui Pirenne a prilejuit o lungă controversă[1356], şi azi ea nu e decât parţial acceptată. Dar teza sa a avut meritul de a-i fi obligat pe savanţi să reexamineze procesul istoric complex care va duce la cristalizarea Evului Mediu occidental. Pirenne n-a ţinut seama de schimbările adânci aduse în Occident de creştinism. Or, aşa cum a arătat W.C. Bark, istoria Europei Occidentale între anii 300 şi 600 este rezultatul conjugat a doi factori: 1) creştinismul şi 2) şocurile şi contraşocurile evenimenţiale: destrămarea treptată a economiei şi a guvernării romane locale, dezordinea creată de repetatele invazii, autosuficienţa crescândă a unei societăţi de tip agrar. Într-adevăr, dacă Occidentul n-ar fi fost divizat, sărac şi slab guvernat, influenţa Bisericii n-ar fi putut fi atât de hotărâtoare[1357].

La începuturile sale, societatea medievală era o comunitate de descoperitori, de pionieri. Modelul ei era întrucâtva constituit de mănăstirile benedictine. Patriarhul monahismului apusean, Sfântul Benedict (cea 480-cca 540), a rânduit un şir de mici comunităţi, perfect autonome economic. Distrugerea uneia sau mai multor mănăstiri nu atrăgea după sine ruinarea întregii instituţii monastice. Năvălirile barbarilor nomazi, urmate de incursiunile vikingilor, distruseseră oraşele, prin urmare, unicele centre de cultură. Resturile moştenirii culturale clasice supravieţuiau în mănăstiri[1358]. Puţini călugări însă aveau

1356 Vezi criticile citate de William Carrol Bark, Origins of the Mediaeval World, pp. 7 sq., 114 sq.

1357 W.C. Bark, op. cit., pp. 26-27.

1358 Către 700, cultura occidentală se refugiase în mănăstirile din

răgazul să se consacre studiului. Principala lor îndatorire era aceea de a propovădui creştinismul şi a-i ajuta pe săraci. În plus, erau constructori, medici, lucrători în metal şi mai ales agricultori. Uneltele şi metodele de a cultiva pământul au fost perfecţionate mult de aceşti călugări[1359].

S-a comparat[1360] constelaţia de mănăstiri care se bucurau de o perfectă autarhie economică cu sistemul feudal de proprietate, adică cu pământurile atribuite de senior vasalilor lui, ca recompensă sau dar anticipat pentru serviciile lor militare. Aceşti doi „germeni", capabili să supravieţuiască dezastrelor istoriei, au constituit bazele unei societăţi şi unei culturi noi. Carol Martel secularizase multe moşii aparţinând Bisericii ca să le împartă supuşilor lui. Era singura cale de a alcătui o oaste puternică şi devotată; în timpul acela, niciun suveran nu avea posibilitatea să-şi echipeze singur trupele.

Aşa cum vom vedea când vom prezenta instituţia cavalerilor (267), sistemul feudal şi ideologia să sunt de origine germanică[1361]. Graţie acestui sistem, Occidentul a putut depăşi urmările numeroaselor crize şi catastrofe ce s-au succedat începând cu secolul al V-lea. Încoronarea lui Carol cel Mare la Roma de către Papă, la anul 800, ca împărat al „Sfântului Imperiu roman", n-ar fi putut fi măcar imaginată cu cincizeci de ani înainte. Dată fiind grava tensiune dintre împăraţi şi papi şi gelozia unor regi şi prinţi din secolele următoare, rolul şi importanţa noului Imperiu roman au fost precare şi în general limitate. Nu ne luăm sarcina de a rezuma istoria politică şi militară a Evului Mediu timpuriu. Dar este important să notăm de pe acum că toate instituţiile – feudalismul, cavaleria, Imperiul – au suscitat noi creaţii religioase, necunoscute sau, în orice caz, puţin elaborate în aria bizantină.

În economia, totuşi limitată, a lucrării de faţă, putem

Irlanda şi Northumbria. De acolo, o sută de ani mai

1359 Vezi despre toate aceste inovaţii în lucrarea lui W.C. Bark, pp. 80 sq.

1360 Cf. Hugh Trevor-Roper, The Rise of Christian Europe, pp. 98 sq.

1361 Cf. Cari Stephenson, Mediaeval Feudalism, pp. 1-14.

neglija inovaţiile liturgice şi sacramentale[1362] şi elementele religioase caracteristice pentru ceea ce s-a numit „Renaşterea carolingiană”, din secolul al IX-lea[1363]. E important totuşi să subliniem că vreme de cinci secole Biserica occidentală va cunoaşte alternativ perioade de reformă şi decadenţă, de triumf şi umilire, de creativitate şi sclerozǎ, de deschidere şi de intoleranţă. Să dăm doar un exemplu: după „Renaşterea carolingiană”, Biserica este, în secolul al X-lea şi în prima jumătate a secolului al XI-lea, din nou în regres. Dar ea va intra într-o epocă de glorie şi putere o dată cu „reforma gregoriană”, inaugurată de Grigore al VII-lea, ales papă în 1073. Este dificil să prezentăm în câteva rânduri cauzele profunde ale acestei alternări. E de ajuns să observăm că epocile de ascendenţă, precum şi cele de declin, sunt în legătură, pe de o parte, cu fidelitatea faţă de tradiţia apostolică şi, pe de alta, cu speranţele eshatologice şi nostalgia unei experienţe creştine mai adevărate şi mai profunde.

De la începuturile lui, creştinismul s-a dezvoltat sub semnul apocalipticii. Cu excepţia Sfântului Augustin, teologii şi vizionarii înfăţişau sindromul Sfârşitului Lumii şi calculau data venirii lui. Miturile despre Antichrist şi despre „împăratul Vremii de Apoi” pasionau deopotrivă cercurile clericale, cât şi masa credincioşilor. Către finele mileniului, vechiul scenariu privind Sfârşitul Lumii redevine dramatic de actual. La spaimele de tip eshatologie se adaugă acum tot felul de calamităţi: epidemii, foamete, semne funeste (comete, eclipse etc.)[1364]. Prezenţa Diavolului se face peste tot simţită. Creştinii îşi explică aceste flageluri prin mulţimea păcatelor. Singura apărare era penitenţa şi ajutorul sfinţilor şi al relicvelor lor. Penitenţele sunt de tipul celor pe care şi le impun

1362 De exemplu, remiterea inelului nupţial, importanţa messei „m’issel" care grupează laolaltă rugăciunile etc.

1363 O alcătuire mai adecvată a clerului, studiul adâncit al unei limbi latine corecte, diversele reforme ale monahismului după modelul benedictin etc.

1364 Vezi textele reproduse de Georges Duby, L’An Mii, pp. 105 sq.

muribunzii[1365]. Pe de altă parte, episcopii şi abaţii îşi dau osteneala să adune lumea în jurul moaştelor, „pentru reîmpăcare şi pentru instituirea sfintei credinţe”, după cum scrie călugărul Raoul Glaber. Cavalerii rostesc, cu mâna pe moaşte, jurământul păcii. „Nu voi năvăli în niciun fel într-o biserică… Nu voi lovi preotul sau călugărul… Nu voi răpi boul, vaca, porcul, oaia… Nu voi robi ţăranul sau ţăranca…” etc. „Răgazul lui D[1366]umnezeu” („trêve de Dieu”) impunea încetarea luptei în săptămânile sfinţite din calendarul liturgic.

Pelerinajele colective – la Ierusalim, la Roma şi la Sfântul Iacob de Compostella – iau un mare avânt. Raoul Glaber interpretează „călătoria sfântă” la Ierusalim ca pe o pregătire pentru moarte şi o promisiune a mântuirii; marele număr de pelerini anunţă venirea lui Antichrist şi „apropierea sfârşitului acestei lumi”[1367].

Dar, din 1033, Anul O Mie de la Răstignirea lui Iisus Hristos, creştinii simt că penitenţele şi purificările lor şi-au atins ţelul. Raoul Glaber evocă semnele privind binecuvântarea divină: „cerul începu să râdă, se însenină şi se învioră de vânturi prielnice… Toată faţa pământului se înveli cu o verdeaţă plăcută şi belşugul de roade alungă toată foametea… Numeroşi bolnavi se lecuiră în aceste adunări în care se aduseseră atâţia sfinţi… Cei de faţă întindeau mâinile spre Dumnezeu şi strigau într-un glas: Pace! Pace! Pace!”. În acelaşi[1368] timp, vedem unele eforturi de regenerare a Bisericii, mai ales în mănăstirea benedictină de la Cluny. Peste tot în Occident se refac sanctuarele, se reînnoiesc bazilicile, se descoperă noi moaşte etc. Călătoriile misionare spre nord şi est se înmulţesc. Dar şi mai semnificative sunt schimbările ce au

---

1365 „La Anul Una Mic, Biserica din Occident acceptă, în sfârşit, vechile credinţe cu privire la prezenţa morţilor, Ia supravieţuirea lor nevăzută, cu puţin deosebită de existenţa lor trupească"; G. Duby, ibid., p. 76.

1366 Vezi textul jurământului la G. Duby, pp. 171 sq.

1367 Test reprodus de G. Duby, p. 179.

1368 Vezi textul în G. Duby, pp. 183-84.

loc în cult, în parte datorită presiunilor pietăţii populare. Celebrarea euharistică câştigă o importanţă excepţională. Călugării sunt împinşi să se preoţească ca să participe la „facerea trupului şi sângelui lui Hristos”, ca „să înmulţească în lumea vizibilă” partea de sacru. Venerarea [1369]Crucii se intensifică deoarece Crucea e văzută că semnul prin excelenţă al umanităţii lui Hristos. Această exaltare a lui „Dumnezeu întrupat” va fi compl[1370]etată de devoţiunea faţă de Fecioară.

Complexul religios cristalizat în jurul spaimelor şi nădejdilor legate de Anul O Mie anticipează oarecum crizele şi creaţiile ce vor caracteriza următoarele cinci secole.

267. Asimilarea şi reinterpretarea tradiţiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii

Pentru majoritatea triburilor germanice, regalitatea avea o origine şi un caracter sacru: întemeietorii dinastiei descindeau din zei, mai ales din Wodan[1371]. „Norocul” regelui era dovada, prin excelenţă, a naturii lui sacre. Suveranul însuşi celebra sacrificiile de recoltă şi de izbândă în război; el era un intermediar charismatic între popor şi divinitate. Părăsit de „noroc”, adică de zei, regele putea fi detronat sau omorât, cum s-a întâmplat în Suedia cu Domaldr, în urma unui şir de recolte dezastruoase[1372]. Chiar după convertirea la creştinism, genealogia suveranilor – adică apartenenţa lor la seminţia lui Wodan –

1369 G. Duby, p. 219.

1370 Vezi textele citate de G. Duby, pp. 216 sq.

1371 Majoritatea regilor anglo-saxoni se socoteau descinzând din Wodan; cf. documentele citate de William A. Chaney, The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England, pp. 32 sq., suveranii scandinavi descind din zeul Yngwi, asimilat lui Frey; după Lai de Rig, Heimdal (sau Rig) ar fi strămoşul tuturor regilor (ibid., p.19). Despre regalitatea la vechii germani, vezi Histoire. vol. II, pp. 446^47.

1372 Vezi Ynglingasaga, cap. 15(18); cf. ibid., cap. 43(47), povestea ultimului urmaş al Ynglingilor, sacrificat lui Othin din cauza unor proaste recolte. Alte exemple la W. Chaney, p.86.

a păstrat o importanţă hotărâtoare[1373].

Ca şi în alte părţi, ierarhia eclesiastică se va strădui să integreze aceste credinţe în istoria sfântă a creştinismului. Astfel, anumite genealogii regale îl proclamau pe Wodan drept fiu al lui Noe, născut în Arcă, sau urmaş descins dintr-o verişoară a Fecioarei[1374]. Regii căzuţi în bătălie – chiar regii păgâni – erau asimilaţi martirilor sfinţi. Suveranii creştini au păstrat, cel puţin în parte, prestigiul magico-religios al strămoşilor lor: ei atingeau binecuvântând seminţele viitoarelor recolte, îşi puneau mâinile pe creştetul bolnavilor şi al copiilor[1375]. Ca să descurajeze venerarea movilelor funerare regale, suveranii au început să fie îngropaţi în biserici.

Dar cea mai originală revalorizare a moştenirii păgâne a fost atribuirea titlului de *Chrisâus Domini*, „Uns al Domnului”. Regele devine astfel inviolabil; orice complot împotriva persoanei sale este socotit un sacrilegiu. De acum înainte, prestigiul religios al Suveranului nu mai derivă din originea sa divină, ci din încoronarea să, care îl proclamă „Unsul lui Dumnezeu” 21. „Un rege creştin este trimis al lui Hristos în mijlocul poporului său”, afirmă un autor din secolul al XI-lea. „Prin înţelepciunea unui rege, poporul ajunge fericit (*gesaelig*), bogat şi triumfător”[1376]; în exaltarea „Unsului lui Dumnezeu” se poate recunoaşte încă vechea credinţă păgână. Totuşi, regele nu mai este decât ocrotitorul consacrat al poporului şi al Bisericii; funcţia sa de mediator între oameni şi Dumnezeu este exercitată de aici înainte de autoritatea eclesiastică.

Un proces analog de influenţă şi simbioză se poate urmări şi în ce priveşte cavaleria. Tacit descrie pe scurt iniţierea militară la vechii germani; în mijlocul luptătorilor

---

1373 Din cele opt genealogii ale casei regale englezeşti, şapte suiau până la Wodan; W. Chaney, p. 29.

1374 Vezi exemplele citate de W. Chaney, p. 42.

1375 Cf. Marc Bloch, Les rois thaumaturges, passim.; W. Chaney, pp. 86 sq.

1376 Principes d’un regime politique chrétien, tratat atribuit arhiepiscopului Wulfstone (mort în 1023); citat de W. Chaney, p. 257.

înarmaţi, strânşi cu toţii laolaltă, una din căpetenii, sau tatăl, remite tânărului luptător scutul şi suliţa. Încă din adolescenţă, el se antrenează cu însoţitori (*comites*) condu-şi de o căpetenie (*princeps*), dar numai în urma acestei ceremonii colective tânărul este recunoscut luptător şi membru al tribului. Pe câmpul de luptă, adaugă Tacit, este ruşinos pentru un conducător să fie întrecut în vitejie; iar pentru tovarăşii săi este ruşinos să fie mai puţin viteji decât conducătorul. Cel care supravieţuieşte unui *princeps* şi se retrage de pe câmpul de luptă se dezonorează pentru toată viaţa. A-şi apăra căpetenia este datoria sfântă a oricăruia din tovarăşii săi de luptă. „Căpeteniile luptă pentru victorie; tovarăşii luptă pentru căpetenia lor". în schimbul acestui sacru serviciu, căpetenia le asigură hrană şi echipamentul de luptă şi le oferă o parte din pradă cucerită[1377].

Această instituţie s-a păstrat după convertirea triburilor germanice la creştinism; ea stă la baza feudalismului[1378] şi a cavalerismului. În 791, Ludovic, fiul mai mare al lui Carol Magnul, care nu avea decât 13 ani, a primit de la tatăl său spada de războinic. După 47 de ani, Ludovic îi acordă, la rândul său, fiului său de 15 ani „armele virile, spadă". Aşa a început investirea, ritual iniţiatic specific cavaleresc.

Este dificil de precizat originea acestei instituţii care a jucat un rol considerabil în istoria militară, socială, religioasă şi culturală a Occidentului. Oricum, cavaleria n-a putut să-şi dobândească forma sa „clasică" decât după introducerea în Franţa, în secolul al DE-lea, a unor cai înalţi şi solizi, în stare să poarte cavaleri în armură («*cathafracti*). Deşi virtutea esenţială a cavalerului fusese de la început loialitatea faţă de seniorul său25, orice cavaler mai trebuia să-i ocrotească pe săraci şi mai ales să apere Biserica. Ceremonia investirii comporta

1377 Germania. 13-14. Despre iniţierile militare ale vechilor germani, vezi § 175.

1378 Feudalismul poate fi definit ca o asociere a vasalităţii cu fieful (adică veniturile unui teren administrat în numele seniorului).

binecuvântarea armelor (spada era pusă pe altar etc.). Dar, aşa cum vom vedea, influenţa Bisericii, mai ales din secolul al XII-lea, devine cu adevărat importantă.

După o perioadă de ucenicie şi de încercări, mai lungă sau mai scurtă, se procedă la ceremonia publică a investiturii. Seniorul prezenta în mod ritualic scutierului armele: spadă, lancea, pintenii, cămaşa lungă de zale şi scutul. Scutierul stătea înaintea naşului său de botez, cu mâinile împreunate, adesea îngenuncheat şi cu capul aplecat. La sfârşit, seniorul îi aplică o puternică lovitură cu pumnul său palma peste gât. Originea şi semnificaţia acestui rit – „*la colée*" – sunt controversate încă.

Instituţia cavalerismului atinge perfecţiunea în secolul al XI-lea şi în a doua jumătate a secolului al Xlĭ-lea. Declinul începe din secolul al Xlü-lea şi după secolul al XIV-lea cavaleria nu mai este decât un ceremonial şi un titlu de nobleţe. În mod paradoxal, mai ales în perioada aceasta de declin şi decadenţă, cavalerismul devine obiectul a numeroase creaţii culturale, a căror origine şi semnificaţie religioasă se lasă uşor descrifrate (270).

Instituţia sumar descrisă de Tacit avea, desigur, o dimensiune religioasă: promovarea tânărului vestea desăvârşirea iniţierii lui militare; loialitatea absolută faţă de senior constituia, în fond, un comportament religios. Convertirea la creştinism a dat loc la numeroase reinterpretări şi revalorizări ale tradiţiilor ancestrale; dar ea nu a reuşit să şteargă moştenirea păgână. Vreme de trei secole, Biserica s-a mulţumit cu un rol mai degrabă modest în consacrarea cavalerilor. Dar, începând din secolul al XII-lea, ceremonia se desfăşoară, cel puţin în aparenţă, sub control eclasiastic. După confesiune, scutierul îşi petrecea noaptea în rugăciuni într-o biserică. Dimineaţa el se împărtăşea şi când primea armele tânărul pronunţa nu doar jurământul de a respecta codul cavaleresc26, ci şi o rugăciune.

După prima cruciadă, două ordine cavalereşti au luat fiinţă în Ţara Sfântă, fiecare având rolul de a-i apăra pe pelerini şi a-i îngriji pe bolnavi: al Templierilor şi al

Ospitalierilor. De acum înainte, unii călugări adăugau la educaţia lor religioasă şi o instruire militară de tip cavaleresc. Antecedente ale ordinelor religioase militare se pot găsi în războiul sfânt (*jĭhăd*) al musulmanilor (265), în iniţierile în Misterele lui Mithra (217) şi în limbajul şi metaforele asceţilor creştini, care se considerau soldaţi ai unei *miliţia sacră*. Dar trebuie ţinut seama şi de semnificaţia religioasă a războiului la vechii germani (175)27.

268. Cruciadele: eshatologie şi politică

Istoricii şi folosofii secolului Luminilor – de la Gibbon şi William Robertson la Hume şi Voltaire – au caracterizat Cruciadele drept o penibilă deflagraţie de fanatism şi nebunie. Această judecată, cumva mai nuanţată, este împărtăşită încă de numeroşi autori contemporani. Totuşi, cruciadele au constituit un fapt de prim ordin în istoria medievală. Înainte de începutul cruciadelor, centrul civilizaţiei noastre se găsea la Bizanţ şi în ţările Califatului arab. Înaintea

25 Roland era considerat eroul prin excelenţă, pentru că respectase necondiţionat, cu preţul vieţii sale, legile vasalităţii.

26 Codul cuprindea, potrivit unor izvoare, patru legi: *messa* zilnică, sacrificarea eventuală a vieţii sale pentru sfânta credinţă, ocrotirea Bisericii, apărarea văduvelor, a orfanilor şi a săracilor. Alte versiuni adaugă că un cavaler trebuie „să ajute doamnele şi domnişoarele care au nevoie de sprijinul lui”, să „onoreze femeile (…), să le apere dreptul”.

27 Adăugăm faptul că instituirea unei cavalerii religioase se dezvoltă şi în islam; cf. Henry Corbin, *En Islam iranien*. ÎI, pp. 168 sq.

ultimelor cruciade, hegemonia civilizaţiei trecuse în

Europa Occidentală. Istoria modernă s-a născut din această deplasare de centru de greutate[1379]. Dar preţul, foarte ridicat, al acestei hegemonii a Europei Occidentale l-au plătit mai mult Bizanţul şi popoarele din Europa Orientală.

Ceea ce ne va reţine vor fi semnificaţiile religioase ale cruciadelor. Originea şi structura lor eshatologică au fost bine evidenţiate de Paul Alphandéry şi Alphonse Dupront. „În centrul conştiinţei de cruciadă este, atât pentru clerici, cât şi pentru neclerici, datoria de a elibera Ierusalimul... Într-o cruciadă se exprimă cel mai puternic ideea unei duble împliniri, a vremilor şi a spaţiului omenesc. În acest sens, spaţial, semnul împlinirii vremilor se traduce prin întâlnirea neamurilor împrejurul oraşului sfânt şi matrice a lumii, Ierusalimul”.[1380]

Caracterul eshatologie se accentuează pe măsură ce creşte numărul semieşecurilor şi al derutelor din cruciadele baronilor şi împăratului. Prima cruciadă, şi cea mai spectaculoasă, cerută de împăratul bizantin Alexis şi de papa Urban I, a fost predicată în 1095 de Petru Eremitul. După multe aventuri (masacrarea evreilor din târgurile de pe Rin şi de pe Dunăre, întâlnirea celor trei oştiri france la Constantinopol), cruciaţii traversează Asia Mică şi, în ciuda geloziei şi intrigilor dintre conducători, cuceresc Antiohia, Tripoli, Edessa şi, în sfârşit, Ierusalimul, însă peste o generaţie aceste cuceriri erau pierdute şi Sfântul Bernard predică o a doua cruciadă, la Vézelay, în 1145. O mare armată, condusă de regii Franţei şi Germaniei, soseşte la Constantinopol; dar în scurtă vreme este nimicită la Iconium şi Damasc.

A treia cruciadă, proclamată de împăratul Frederic Barbarossa la Maienza în 1188, este imperială şi mesianică. Regele Franţei, Filip August, şi suveranul englez, Richard Inimă-de-Leu, răspund la apel, dar fără „entuziasmul şi grăbirea unuia ca Barbarossa” 30. Cruciaţii cuceresc oraşul Sfântului Ioan de Accra şi ajung

1379 Steven Runciman, A History of the Crusades, vol.I, p. IX.

1380 A. Dupront, „Croisades et eschatologie", p. 177.

în faţa Ierusalimului, apărat de Saladin, sultanul legendar al Egiptului şi Siriei. Şi de această dată, cruciada se termină cu un dezastru. Împăratul îşi pierde viaţa într-un oraş din Armenia; Filip August se reîntoarce în Franţa ca să-l submineze pe aliatul său, regele Angliei. Rămas singur în faţa Ierusalimului, Richard Inimă-de-Leu dobândeşte de la Saladin permisiunea ca oastea să să se închine la Sfântul Mormânt.

Unii contemporani explicau neputinţa capetelor încoronate de a elibera Ierusalimul prin nevrednicia celor mari şi bogaţi. Nefiind în stare să facă penitenţă, prinţii şi nobilii nu vor putea dobândi împărăţia lui Dumnezeu, aşadar nici Ţara Sfântă. Aceasta aparţine săracilor, aleşilor cruciadei. „Eşecul tentativelor imperiale, garantate însă de legenda mesianică, atesta clar că opera de eliberare nu putea să aparţină puternicilor pământului.”[1381] Când Inocenţiu al III-lea proclamă cruciadă a IV-a (1202-1204), el scrie personal o epistolă lui Foulques de Neuilly, apostolul săracilor, „una din cele mai remarcabile figuri ale istoriei Cruciadelor”, după cum precizează Paiil Alphandéry. Foulques îi critica violent pe bogaţi şi pe nobili şi propovăduia penitenţa şi reforma morală drept condiţie esenţială a cruciadei. Dar el moare în 1202, când cruciaţii erau deja angajaţi în aventură care face din cruciadă a IV-a una din cele mai penibile episoade ale istoriei europene. Într-adevăr, animaţi de ambiţii materiale şi roşi de intrigi, cruciaţii, în loc să se îndrepte spre Ţara Sfântă, ocupă Constantinopolul, masacrează o parte a populaţiei şi jefuiesc tezaurele oraşului. Regele Baudoin de Flandra e proclamat împărat latin al Bizanţului şi Thomas Morosini patriarh al Constantinopolului.

Este inutil să zăbovim asupra semivictoriilor şi multelor dezastre ale ultimelor cruciade. E destul să menţionăm că, în ciuda excomunicării Papei, nepotul lui Barbarossa, împăratul Frederic al II-lea, soseşte în Ţara Sfântă în 1225 şi obţine de la sultan Ierusalimul, unde s-a încoronat rege şi a rămas vreme de 15 ani. Însă, în 1244,

1381 Ibid., p. 40.

Ierusalimul căzu în mâinile mamelucilor şi n-a mai fost recucerit niciodată. Mai multe expediţii sporadice au fost întreprinse până la sfârşitul secolului, dar fără niciun rezultat.

Desigur, cruciadele au deschis Europei Occidentale Orientul şi au făcut posibile contactele cu islamul. Dar schimbările culturale ar fi putut avea loc fără aceste expediţii sângeroase. Cruciadele au întărit prestigiul papalităţii şi au contribuit la progresul monarhiilor în Europa de Vest. Dar au slăbit Bizanţul, permiţând turcilor să se implânte adânc în Peninsulă Balcanică şi au înveninat raporturile cu Biserica de Răsărit. În plus, conduita sălbatică a cruciaţilor i-a ridicat pe musulmani împotriva *tuturor* creştinilor şi numeroase biserici, care supravieţuiseră unei dominaţii musulmane de şase secole, au fost acum distruse.

Cu toate acestea, în ciuda politizării cruciadelor, această mişcare colectivă a păstrat întotdeauna o structură eshatologică. Dovada o avem, între altele, în cruciadele copiilor care irup brusc, în 1212, în Franţa de Nord şi în Germania. Spontaneitatea acestor mişcări pare în afară de orice îndoială; „nimeni nu le-a stârnit, nici din afară, nici din ţară", afirmă un martor contemporan[1382]. Copii, „caracterizaţi – faptul este, pe drept cuvânt, extraordinar – prin vârsta lor fragedă şi totodată prin sărăcia lor, mici păstori, mai ales1433, încep să mărşăluiască şi săracii li se alătură. Sunt poate în jur de 30 000 care înaintează în procesiune, cântând. Când sunt întrebaţi încotro merg, răspund: „La Dumnezeu". După un cronicar contemporan, „intenţia lor era să traverseze marea şi să obţină ceea ce regii şi puternicii pământului nu reuşiseră: cucerirea mormântului lui Hristos"[1383]. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se termină catastrofic: sosiţi la Marsilia, ei se îmbarcă pe şapte vase mari, dar două din cele şapte corăbii sunt surprinse de furtună şi eşuează şi toţi călătorii sunt înghiţiţi de mare.

1382n Ibid.. p. 118.

1383M Reinier, citat de P. Alphandéry şi A. Dupront, op. cit., p. 120.

Cât priveşte celelalte cinci corăbii, cei doi armatori criminali le duc la Alexandria, unde îi vând pe copii căpeteniilor sarazine şi neguţătorilor de sclavi.

Cruciada „germană” prezintă aceeaşi schemă. O cronică contemporană arată că în 1212 „a apărut un copil, numit Nicolaus, care a adunat în jurul lui o mare mulţime de copii şi femei. El afirmă că, la porunca unui înger, trebuie să-i ducă la Ierusalim ca să răscumpere crucea Mântuitorului şi că marea se va deschide în faţa lor, lăsându-i să treacă, aşa cum s-a întâmplat altădată cu poporul israelit”[1384]. De altfel, această mare mulţime de copii şi femei nu avea arme. Plecaţi din jurul Coloniei, ei coboară pe Rin, traversează Alpii şi ating nordul Italiei. Unii ajung la Genova şi Pisa, dar sunt împinşi îndărăt. Cei care reuşesc să ajungă la Roma sunt siliţi să recunoască faptul că nicio autoritate nu-i susţine. Papa le dezavuează planul şi tinerii cruciaţi fac calea întoarsă. Aşa cum arată un cronicar în *Annales Carbacenses*, „ei s-au întors flămânzi şi desculţi, unul câte unul, în tăcere”. Nimeni nu-i ajutase. Un alt martor scrie: „Mare parte din ei zăceau morţi de foame prin târguri, în pieţe, şi nimeni nu-i îngropa” 36.

Pe bună dreptate, P. Alphandéry şi A. Dupront au recunoscut în aceste mişcări tema copilului ales, frecventă în pietatea populară. Este totodată mitul Inocenţilor, exaltarea copilului de către Iisus, precum şi reacţia populară împotriva cruciadei baronilor, aceeaşi reacţie care transpare în legendele ce au ca temă pe aşa-numiţii „Tafurs” ai primelor cruciade[1385]. „Recucerirea Locurilor Sfinte mai poate fi aşteptată doar de la o minune – şi minunea nu mai poate avea loc decât pentru cei mai curaţi, copiii şi săracii”[1386].

1384 Annales Scheftearienses, text citat de P. Alphandéry şi A.Dupront, p. 123.

1385 „Tafurs" (= vagabonzii) erau săracii care, înarmaţi doar cu cuţite, măciuci, topoare, îi urniseră pe cruciaţi; cf. Nomian Cohn, The Pursuit of the Millenium, pp. 67 sq.

1386 P. Alphandéry şi A. Dupront, op.cit.. p. 145.

Eşecul cruciadelor n-a nimicit nădejdile eshatologice. În scrierea sa *De Monarchia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella îl imploră pe regele Spaniei să finanţeze o nouă cruciadă împotriva Imperiului otoman şi să întemeieze, după victorie, monarhia universală. Treizeci şi opt de ani mai târziu, în *Ecloga* închinată lui Ludovic al XIII-lea şi Anei de Austria pentru celebrarea naşterii viitorului Ludovic al XIV-lea, Campanella profeţeşte *recuperatio Terrae Sanctae*, precum şi *renovaţio saeculi*. Tânărul rege va cuceri întreaga Lume în o mie de zile, răpunând monştrii, adică învingând regatele păgânilor şi eliberând Grecia. Mahomed va fi alungat din Europa; Egiptul şi Etiopia vor redeveni creştine, tătarii, persanii, chinezii şi întregul Orient vor trece la creştinism. Toate neamurile vor forma o singură creştinătate şi acest univers regenerat va avea un centru: Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim şi la Ierusalim va reveni, după ce va fi fost înconjurat lumea.”[1387] în tratatul său *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella nu mai socoteşte, precum Sfântul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapă către Ierusalimul ceresc, ci ca o instaurare a împărăţiei mesianice[1388].

269. Semnificaţia religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti

Perioada Cruciadelor este şi epoca celor mai grandioase creaţii spirituale. Este epoca apogeului artei romanice şi a avântului artei gotice, a dezvoltării poeziei erotice şi religioase, a romanelor ciclului arthurian şi al lui Tristan şi Isolda; este epoca triumfului scolasticii şi al misticii, epoca fundării celor mai strălucite universităţi, a ordinelor călugăreşti şi a predicatorilor itineranţi. Totodată, este epoca unei proliferări excepţionale a

1387 Nota lui Campanella la versul 207 al Eclogei sale, citată de A. Dupront, „Croisades et eschatologie", p. 187.

1388 Ediţie critică de Romano Amerio (Roma, 1955), p. 72; A. Dupront, op. cit., 189.

mişcărilor ascetice şi eshatologice, în majoritatea lor în marginea ortodoxiei sau deschis heterodoxe.

Nu poate fi vorba să zăbovim, aşa cum ar merita, asupra tuturor acestor creaţii. Să amintim însă, deocamdată, că cei mai mari teologi şi mistici (de la Sfântul Bernard, 1090-1153 până la Meister Eckhardt, 1260-1327), precum şi cei mai însemnaţi filosofi (de la Anselmus din Canterbury, 1033-1109, până la Toma din Aquino, cea 1223-1274), şi-au împlinit opera în această perioadă traversată de crize şi marcată de transformări care vor modifica radical profilul spiritual al Occidentului. Să amintim, de asemenea, întemeierea, în 1084, a Ordinului călugărilor din Chartres, şi în 1098, la Citeaux lângă Dijon, a Ordinului Cistercienilor, urmate de ordinul călugărilor stabiliţi în 1120 la Prémontré. O dată cu ordinele întemeiate de Sfântul Dominic (1170-1224) şi Sfântul Francisc din Assisi (1182-1221), aceste organizaţii monahale vor juca un rol decisiv în viaţa religioasă şi intelectuală din următoarele patru secole.

Să încercăm să trasăm pe scurt câteva structuri din universul simbolic propriu societăţii medievale de după criza milenaristă. Să precizăm mai întâi că, la începutul secolului al XI-lea, o nouă schemă a societăţii tinde să se impună. Adresându-se regelui său, către 1027, episcopul Adalbert din Laon îi aminteşte că „obştea credincioşilor formează un singur trup; instituţia statului trei trupuri, însă… Casa lui Dumnezeu, socotită una, este împărţită, aşadar, în trei: o parte din credincioşi se roagă, altă luptă, a treia munceşte. Aceste trei părţi ce coexistă nu suferă să fie despărţite… Astfel, acest triplu ansamblu este, în fapt, unu, şi aşa a triumfat legea şi lumea şi-a aflat pacea” 41.

Această schemă aminteşte tripartiţia societăţilor indo-europene, strălucit studiată de Georges Dumézil (cf. 63). Ceea ce ne interesează, în primul rând, este simbolismul religios, mai exact creştin, care transpare din această clasificare socială. Realităţile profane participă de fapt la sacru. Această concepţie este proprie tuturor culturilor tradiţionale; ca să dăm un exemplu cunoscut, ea

informează arhitectura religioasă de la începuturile sale şi se regăseşte în structura bazilicilor creştine (cf. Simbolismul bisericilor bizantine, p. 63). Arta romanică preia şi dezvoltă acest simbolism. Catedrala este o *imago mundi*. Simbolismul cosmologic organizează şi, totodată, sacralizează Lumea. Universul este văzut dintr-o perspectivă sacrală, fie că e vorba de pietre, floră sau faună, fie că e vorba de om42.

Regăsim, într-adevăr, toate modurile de a exista în Cosmos şi toate aspectele privind viaţa şi munca oamenilor, precum şi personajele şi întâmplările istoriei sacre, îngerii, monştrii, demonii. Ornamentaţia catedralelor constituie un repertoriu inepuizabil de simboluri cosmice (soarele, zodiacul, calul, arborele vieţii etc.), alături de teme biblice şi fabuloase (diavolul, dragonii, fenixul, centaurii etc.) sau didactice (muncile fiecărui anotimp etc.)43. S-ar putea distinge două universuri opuse: pe de o parte, fiinţe urâte, diforme, monstruoase, demonice" iar, pe de altă parte, Hristos-Rege în glorie, Biserica (reprezentată ca femei) şi Fecioara care capătă, în secolul al XII-lea, un loc considerabil în pietatea populară. Această opoziţie e reală şi obiectivul ei e evident. Dar geniul artei romanice constă tocmai în imaginaţia ei arzătoare şi în voinţa de *a reuni într-un unic ansamblu* toate modalităţile de a exista în lumea sacră, în cea profană sau în cea imaginară.

Ceea ce ne interesează pe noi nu e doar importanţa acestei iconografii în instruirea religioasă a poporului, ci şi rolul ei în trezirea şi avântul imaginaţiei şi, prin urmare, al gândirii simbolice. Contemplarea unei atari iconografii fabuloase îl familiariza pe creştin cu numeroase universuri simbolice religioase şi parareligioase. Credinciosul pătrundea treptat într-o lume de valori şi semnificaţii care, pentru unii, ajungea mai „reală" şi mai de preţ decât lumea experienţei obişnuite.

Imaginile, gesturile şi comportamentele ceremoniale, naraţiunile epice, poezia lirică şi muzica au însuşirea de a-l introduce pe subiect într-o lume paralelă şi de a-i permite

experienţe psihice şi iluminări altminteri inaccesibile. În societăţile tradiţionale, această însuşire e dată de dimensiunea religioasă, sau parareligioasă, a creaţiilor literare şi artistice45. Nu intră în sarcina noastră să prezentăm aici creaţiile trubadurilor şi doctrina lor despre iubirea curtenească. Să remarcăm totuşi că inovaţiile radicale pe care ele le comportă, şi mai ales exaltarea Femeii şi a amorului extraconjugal, nu interesează doar istoria culturii. Nu trebuie să uităm poziţia inferioară a femeii în societatea medievală, interesele financiare sau politice care hotărau căsătoriile, conduita brutală sau indiferentă a soţilor. „Adevăratul Amor", descoperit şi exaltat în secolul al XII-lea, implică o cultură superioară şi complexă, ba chiar o mistică şi o asceză care nu se puteau deprinde decât în preajma unor femei rafinate şi instruite.

Se întâlneau asemenea femei erudite, mai ales la Poitiers, în castelul vestitei Alienor (sau Elinor) de Acvitania, nepoată a primului trubadur cunoscut, Guillaume de Poitiers (1071-1127), şi regină, pe rând, a Franţei şi apoi a Angliei. Sute de prinţi, baroni şi cavaleri, precum şi ducese şi contese au fost „educate" în acest mediu cultural, privilegiat, prezidat de fiica lui Alienor, Mărie de Champagne. Există acolo chiar o Curte a Dragostei, tribunal *sui-generis*, căruia i se cunoaşte Codul şi se ştiu mai multe cazuri judecate[1389]. „Femeile simţeau că îi pot instrui pe bărbaţi, exercitându-şi puterea într-un chip nou şi delicat. Bărbaţii trebuiau să fie captivaţi, călăuziţi, educaţi. Alienor arată drumul către Beatrice" 47.

Tema poemelor era întotdeauna dragostea, exprimată într-o formă convenţională, deopotrivă exaltantă şi enigmatică. Doamna (în provensală *dompnä*) era căsătorită, conştientă de valoarea şi preocupată de reputaţia (*pretz*) ei. Este motivul pentru care *secretul* juca un rol hotărâtor, îndrăgostitul era despărţit de Doamna sa prin numeroase tabuuri sociale şi emotive. Celebrând

1389 Păstrat în De arte amandi de André Le Chapelain. Acest mic tratat a fost tradus şi comentat de JLaffite-Houssat, Troubadours et Cours d'Amour, pp. 43-65.

calităţile Doamnei sale, poetul trebuia să-şi evoce propria solitudine, suferinţele, dar şi nădejdile: să o zărească, fie şi din depărtare, să-i atingă hainele, să dobândească o sărutare etc.

Această îndelungată etapă de iniţiere amoroasă constituie, deopotrivă, o asceză, o pedagogie şi un ansamblu de experienţe spirituale. Descoperirea Femeii că model şi exaltarea frumuseţii fizice şi a virtuţilor ei spirituale îl proiectau pe îndrăgostit într-o lume paralelă de imagini şi simboluri în care condiţia să profană era progresiv transformată. O asemenea transformare avea loc chiar dacă, în anumite cazuri, poetul primea dăruirea totală a Doamnei sale[1390]. Căci această posesie era încoronarea unui ceremonial elaborat, călăuzit deopotrivă de asceză, elevaţie morală şi pasiune.

Caracterul ritual al acestui scenariu erotic este incontestabil. El poate fi asemuit, pe de o parte, cu tehnicile sexuale tantrice (cf. Cap. XL), care pot fi înţelese atât la propriu, în contextul fiziologiei subtile, sau pe un plan pur spiritual; pe de altă parte, el este comparabil cu devoţia anumitor şcoli vişnuite (cf. *Ibid*), în care experienţa mistică este ilustrată tocmai prin dragostea unei femei căsătorite, Radha, pentru tânărul zeu Kj-şna. Exemplul din urmă este deosebit de semnificativ. Mai întâi, el confirmă autenticitatea şi valoarea mistică a „dragostei-pasiune”; el ne ajută, în plus, să deosebim *unio mystica* din tradiţia creştină (folosind terminologia nupţială, *i.e.* Căsătoria sufletului cu Hristos) de cea specifică tradiţiei hinduiste care, tocmai pentru a sublinia *absolutul* instaurat de experienţa mistică şi desolidarizarea totală de societate şi de valorile ei morale, foloseşte nu doar imaginile unei instituţii venerabile prin excelenţă, *căsătoria*, ci şi acelea

---

1390 Vezi documentarea şi analiza critică a lui Moshé Lazãi.Amour courtois et „Fin’Amors" dans la littérature du Xïï siécle. De altfel, Mărie de Champagne precizase fără echivoc diferenţa dintre unirea conjugală şi unirea îndrăgostiţilor: „Iubiţii se înţeleg în mod desăvârşit şi fără gândul la răsplată. Soţii trebuie, din datorie, să se supună unul altuia şi să nu-şi refuze unul altuia nimic".

ale opusului ei, *adulterul*.

270. Ezoterismul şi creaţiile literare: trubadurii, *Fedeli d'Amore*, ciclul Graalului în dragostea curtenească se exaltă, pentru prima dată după gnosele din secolele ÎI şi HI, demnitatea spirituală şi valoarea religioasă a Femeii[1391]. Potrivit părerii multor savanţi, trubadurii din Provence s-au inspirat din modelul poeziei arabe din Spania, care glorifică femeia şi amorul spiritual pe care îl suscită[1392]. Dar trebuie ţinut, de asemenea, seama de elementele celtice, gnostice şi orientale, redescoperite sau reactualizate în secolul al XII-lea. Pe de altă parte, credinţa în Fecioară – care domina epoca – sacraliza indirect femeia. Peste un secol, Dante (1265-1321) va merge şi mai departe: Beatrice – pe care o cunoscuse că adolescentă şi o regăsise ca soţie a unui nobil florentin – este divinizată. Poetul o proclamă superioară îngerilor şi sfinţilor, neatinsă de păcat, comparabilă aproape Fecioarei. Ea devine noua mediatoare între umanitatea reprezentată prin Dante şi Dumnezeu. Când Beatrice este gata să apară în Paradisul terestru, o voce clamează: „*Veni*, *sponsa*, *del Libano*" (*Purg.*, XXX, ÎI), vestitul pasaj din *Cântarea Cântărilor* (IV, 8), pasaj adoptat de Biserică, dar intonat numai întru lauda Fecioarei sau a Bisericii înseşi[1393]. Nu cunoaştem alt exemplu atât de strălucit de divinizare a unei femei, în mod vădit, Beatrice reprezenta teologia, aşadar misterul mântuirii. Dante scrisese *Divina Comedie* ca să-l mântuiască pe om, aducându-i acestuia transformarea nu

---

1391(text citat de Elaine Pageis, The Gnostic Gospels, pp. 65 sq.). într-un poem gnostic. Tunetul, Duh desăvârşit, o putere feminină rosteşte: JEu sunt cea dintâi şi cea din urmă [...]. Eu sunt soţia şi fecioara [...). Eu sunt mama şi fiica" etc. (ibid., p. 66).

1392 Vezi, mai ales, Menéndez Pidal, Poesia araba y poesia europea; Garcia Gómez, „La lirica hispano-áraba y la aparición de la lirica romance" şi lucrările citate de Claudio Sánchez Albornoz, „El Islam de Espana y el Occidente", pp. 178-179, n. 56.

1393 în altă parte (Purgat., XXXIII,10 sq.), Beatrice îşi aplică sieşi vorbele lui Hristos: „Puţin şi nu mă veţi mai vedea şi încă puţin şi mă veţi vedea iarăşi" (Ioan, 16:16).

cu ajutorul teoriei, ci înspăimântându-şi şi fascinându-şi cititorul cu viziunile Iadului şi ale Raiului. Fără să fi fost singurul, Dante ilustrează în chip exemplar concepţia tradiţională, după care arta, poezia, mai ales, este mijlocul privilegiat nu numai de a comunica o metafizică şi o teologie, ci şi pentru a-l trezi şi *mântui* pe om.

Funcţia soteriologică a Dragostei şi a Femeii este clar proclamată de o altă mişcare, aparent numai literară, dar care comportă o gnosă ocultă şi probabil o organizare de tip iniţiatic. Este vorba de *Fedeli d'Amore*[1394], ai cărei reprezentanţi sunt atestaţi începând cu secolul al Xïï-lea, atât în Provenţa şi Italia, cât şi în Franţa şi Belgia. *Fedeli d'Amore* constituie o oaste secretă şi spirituală, având drept scop cultul „Femeii unice" şi iniţierea în misterul „dragostei". Toţi utilizau un „limbaj ascuns" *iparlar cruz*), pentru ca doctrina lor să nu devină accesibilă pentru „*la gente grossa*", aşa cum a spus unul dintre cei mai vestiţi dintre *Fedeli*, Francesco da Barberino (1264-1348). Un alt *fedele d***amore*, Jacques de Baisieux, prescrie în poemul său, *Cest des fiez d'Amours*, „că nu trebuie dezvăluite sfaturile Amorului, ci învăluite cu grijă"[1395]. Că iniţierea prin Dragoste era de ordin spiritual, Jacques de Baisieux însuşi o afirmă, interpretând sensul cuvântului *Amor*:

tyă senefie en sa partie

Sans, et mor senefie mort;
Or l'assemblons, s'aurons *sans mort*"[1396]
yyă înseamnă în a lui parte

Fără, şi mor înseamnă moarte;
De le-mpreuni ai: *fără moarte*"
Femeia simbolizează intelectul transcendent,

1394 Cf. Luigi Valii, II linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore; R. Ricolfi, Studii su i „Fedeli d'Amore", vol. I.

1395 „D'Amur ne doivent reveler/Les consiaux, mais très bien celer..." {C'est des fiez d'Amours, v. 499-500, citat de R. Ricolfi, op.cit., pp. 68-69).

1396 Citat de R. Ricolfi, p. 63.

înţelepciunea. Dragostea pentru o femeie trezeşte pe adept din letargia în care lumea creştină a căzut din pricina indignităţii spirituale a Papei. Într-adevăr, se întâlneşte în textele grupării *Fedeli d'Amore* aluzia la o „văduvă care nu este văduvă": *Madonna Intelligenza*, rămasă „văduvă" pentru că soţul ei, Papa, dedicându-se exclusiv problemelor trecătoare, e mort pentru viaţa spirituală.

Nu este vorba, de fapt, de o mişcare eretică, ci de o grupare care nu mai recunoştea papilor prestigiul de şefi spirituali ai creştinătăţii. Nu se ştie nimic despre riturile iniţiatice ale grupării, dar ele trebuie să fi existat, deoarece *Fedeli d'Amore* formau o miliţie şi ţineau întruniri secrete.

De altfel, începând cu secolul al XII-lea, secretele şi arta de a le disimula se impun în medii destul de deosebite. „Îndrăgostiţii, la fel ca şi sectele religioase, îşi au propriul limbaj secret şi membrii micilor cercuri ezoterice se recunosc între ei prin semne şi simboluri, prin culori şi parole tainice."[1397] „Limbajele secrete", precum şi proliferarea personajelor legendare şi enigmatice şi a aventurilor prodigioase constituie în ele însele fenomene parareligioase. Avem dovada acestui fapt în romanele *Mesei Rotunde*, elaborate în secolul al XII-lea, în jurul figurii regelui Arthur. Noile generaţii înrâurite – direct ori indirect – de Alienor de Acvitania şi Mărie de Champagne nu mai preţuiau vechile *Chansons de Geste*. Locul lui Carol Magnul este luat acum de legendarul rege Arthur. Tematica bretonă („*La matière de Bretagne* „) punea la dispoziţia poeţilor o serie întreagă de personaje şi legende în mare parte de origine celtică[1398], dar susceptibile de a asimila elemente eterogene – creştine, gnostice, islamice.

Chrétien de Troyes, un poet proteguit de Mărie de Champagne, e cel care a declanşat fascinaţia generală pentru ciclul arthurian. Se ignoră aproape totul despre el,

1397 F. Heer, The Mediaeval World. p. 258.

1398 Arthur, Regele-Pescar, Perceval, Lancelot; tema „Gaste Pays", obiecte miraculoase de pe lumea cealaltă etc.

dar se ştie că a început să scrie către 1170 şi că a compus cinci lungi romăne în versuri, între care cele mai celebre sunt *Lancelot*, *Erec* şi *Perceval*. Din perspectiva cercetării noastre, s-ar putea spune că romanele Mesei Rotunde întemeiază o nouă mitologie, în sensul că ele dezvăluie audienţei „istoria sacră" şi modelele exemplare ce trebuie să călăuzească comportarea cavalerilor şi a îndrăgostiţilor. Să adaugăm că mitologia cavalerismului a avut o influenţă culturală mai importantă decât istoria să propriu-zisă.

De la început se remarcă numărul şi importanţa elementelor arhaice, mai precis a motivelor iniţiatice. Este vorba întotdeauna de o *Căutare* („*Quête*") lungă şi dramatică de obiecte miraculoase, ce implică, printre altele, pătrunderea eroului în lumea cealaltă. Putem descifra în regulile de admitere în rândul cavalerilor unele dintre probele de intrare într-o confrerie secretă de tip *Männerbund*. Perceval trebuie să petreacă o noapte într-o capelă alături de un cavaler mort; când tună el vede o mână neagră ce stinge singura făclie aprinsă57. Este exemplul tipic de veghe nocturnă iniţiatică. Încercările pe care le înfruntă eroul sunt nenumărate: el trebuie să traverseze un pod; acest pod e păzit de lei sau de monştri. În plus, la intrarea în castel veghează zâne, demoni, capcane. Toate aceste scenarii amintesc trecerea în lumea cealaltă, coborârile primejdioase în Infern; când atari călătorii sunt întreprinse de către fiinţe vii, ele fac întotdeauna parte dintr-o iniţiere. Asumându-şi riscurile unei asemenea coborâri în Infern, eroul urmăreşte cucerirea nemuririi sau un alt ţel la fel de ieşit din comun. Nenumăratele încercări suferite de personajele ciclului arthurian se afiliază aceleiaşi categorii: la sfârşitul „căutării" lor, eroii reuşesc să vindece miraculoasa boală a Regelui şi, făcând aceasta, regenerează „Ţara Pustie" (*Gâşte Pays*) sau acced ei înşişi la Suveranitate.

Se regăsesc aici anumite elemente creştine, nu întotdeauna în context ortodox. Regăsim mai ales mitologia onoarei cavalereşti şi, uneori împinsă până la paroxism, exaltarea Femeii58. Toată această literatură,

înţesată de motive şi scenarii iniţiatice, este preţioasă pentru cercetarea noastră, fie şi numai pentru succesul ei de public. Faptul că se ascultau cu încântare istorii dramatice în care clişeele iniţiatice reveneau cu insistenţă arată, ni se pare, că asemenea întâmplări răspundeau unei nevoi profunde a omului medieval.

Trebuie, de asemenea, ţinut seama de intenţia autorilor de a transmite, prin intermediul operei lor, o anumită tradiţie ezoterică, aşa cum au făcut *Fedeli d'Amore*, sau un mesaj având drept scop „trezirea" cititorului, după modelul fixat mai târziu de Dante. Este cazul cu simbolismul şi scenariul Graalului, temă ignorată de primele romane, de origine bretonă, ale ciclului arthurian. Abia spre 1180, Graalul îşi face apariţia la Chrétien de Troyes. Aşa cum a arătat J. Vendryès, „nu există în nicio literatură celtică, oricât de bogată, nicio povestire care să fi putut servi de model compunerilor atât de diverse pe care literatura noastră medievală le-a dezvoltat plecând de la acest subiect" (tema Graalului)59. Totuşi, nu Chrétien de Troyes este acela care prezintă istoria cea mai completă şi mitologia cea mai coerentă a Graalului, ci un cavaler german, Wolfram von Eschenbach. În *Parzival*-ul său, scris între 1200 şi 1210, Wolfram admite că a urmat informaţiile unui oarecare Kyot le Provençal. Structura lucrării este diversă: cărţile III-XII şi o parte din cartea a XIII-a se întemeiază pe Chrétien, dar în cartea a XIV-a, Wolfram îşi arată dezacordul cu ilustrul său predecesor, probabil pentru că era dezamăgit de maniera în care Chrétien tratase tema Graalului. Ceea ce este surprinzător în romanul lui Wolfram este numărul şi importanţa elementelor orientale60. Tatăl lui Parzival, Camuret, a slujit în armata califului din Bagdad. Unchiul său, pustnicul Trevrizent, a călătorit în tinereţe în Asia şi Africa. Nepotul lui Parzival va fi preotul Ioan, celebrul şi misteriosul Preot-Rege care domneşte în „India". Primul care ar fi scris povestea Graalului şi i-ar fi comunicat-o lui Kyot ar fi fost înţeleptul „păgân" (evreu musulman) Flégètanis.

E admis îndeobşte azi că Wolfram von Eschenbach dispunea de o informaţie exactă şi destul de întinsă asupra realităţilor orientale, din Siria şi Persia până în India şi China. El le dobândise probabil de la cruciaţi şi de la negustorii italieni întorşi din Orient61. Pentru demersul nostru de faţă, mai preţioase sunt miturile, credinţele şi riturile legate de Graal, prezentate sau numai evocate de Wolfram62. Spre deosebire de Chrétien de Troyes, Wolfram exaltă demnitatea şi rolul lui Amfortas, Regele-Pescar. Acesta este şeful unui ordin cavaleresc numit *Templeisen* care, ca şi acela al Templierilor, a făcut legământ de castitate. Ei sunt aleşi de Dumnezeu şi îşi asumă misiuni primejdioase. Douăzeci şi cinci de nobile doamne slujesc Graalul.

De curând, doi cercetători americani au derivat termenul *graal* (cupă, vază, crater) din vocabula greacă krater03. Această etimologie are meritul că explică funcţia răscumpărătoare a Graalului. În tratatul al patrulea din *Corpus Hermeticum*, citim într-adevăr: „Dumnezeu a

58 De exemplu, în *Lancelot* de Chrétien de Troyes. În ce priveşte frumoasă şi tragică poveste a lui Tristan şi a Isoldei, ea constituie, după R.S. Loomis, „de departe cea mai populară poveste de dragoste din Evul Mediu” (*The Development of Arthurian Romance*, p. 90).

59 J. Vendryès, „Le Graal dans le cycle breton”, p. 74.

60 De altfel, 60 din text are ca loc de acţiune Orientul.

61 Vezi Hermann Goetz, „*Der Orient der Kreuzziige* în *Wolframs Parzival*”. După acest autor, romanul comportă informaţii noi şi importante pentru istoria artelor; de exemplu, ceea ce Wolfram spune despre drumul mătăsii din China (cu un secol înainte de Marco Polo), despre palatele califilor târzii din Bagdad şi despre *stŭpa* din Kanişka etc.

62 Chiar etimologia celor trei nume enigmatice – Kyot, Flégètanis şi Trevrizent – e semnificativă; vezi *Starea problemelor*, 270.

63 Henry şi Renée Kahane, *The Krater an the Graal. Hermetic Sources of the Parzival*, pp. 13 sq. Ipoteza a fost acceptată de Henry Corbin, *En Islam iranien*, ÎI, pp. 143-154.

umplut cu înţelegere un crater mare, pe care l-a trimis pe pământ şi a tocmit un crainic care să strige oamenilor aceste cuvinte: Afundă-te, tu cel ce poţi în acest mare vas, tu care crezi că vei urca din nou spre Cel ce a trimis acest crater pe pământ, tu care ştii pentru ce te-ai născut. Toţi care au luat aminte la aceste cuvinte şi s-au botezat în botezul înţelegerii, aceia au câştigat cunoaşterea (gnosa) şi au devenit oameni desăvârşiţi, pentru că au primit înţelegerea" 64. Influenţa hermetistă asupra lui *Parzival* pare plauzibilă deoarece, în secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive a lucrărilor arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa65. În ce priveşte funcţia iniţiatică a gnosei, revelată în textele hermetice, am examinat-o în alt capitol al lucrării de faţă (cf. 210); vom avea, de altfel, ocazia să revenim asupra ei.

Pe de altă parte, într-o lucrare publicată în 1939, învăţatul parşi, Sir Jahangïr C. Coyajee, remarcase analogia dintre Graal şi Lumina regală iraniană, *xvarenah* (cf. P. 201), precum şi asemănările dintre legenda lui Arthur şi aceea a fabulosului rege Kay Khosraw66. La rândul său, Henry Corbin a comparat cu multă pertinenţă cele două ansambluri – iranian şi occidental – de scenarii, instituţii cavalereşti şi înţelepciuni iniţiatice, evitând totuşi ipoteza contactelor istorice propusă de Coyajee67. Între numeroasele asemănări, să semnalăm structurile celor două Cavalerii Spirituale şi ocultările lui Kay Khosraw şi ale regelui Arthur68. Să adaugăm că, în ciclul de compuneri posterioare lui Wolfram von Eschenbach, Lohengrin, fiul lui Parzival, însoţit de toată cavaleria, duce

Graalul în India.

Oricare ar fi interpretarea generală dată lucrărilor lui Wolfram von Eschenbach şi ale continuatorilor lui, este evident că simbolismul Graalului şi scenariile în care el apare reprezintă o nouă sinteză spirituală, în care se pot identifica tradiţii diverse. În spatele interesului plin de pasiune pentru Orient se descifrează dezamăgirea adâncă produsă de cruciade, aspiraţia către o toleranţă religioasă care ar fi încurajat apropierea de islam, nostalgia unei „cavalerii spirituale", după modelul *adevăraţilor* Templieri (acei *Templeisen* ai lui Wolfram)69. Că este vorba de o sinteză, integrarea simbolurilor creştine (euharistia, Lancea) şi prezenţa elementelor de origine hermetică o dovedesc din plin. Chiar independent de validitatea etimologiei propuse de H. Şi R. Kahane (*Graal-Krater*), redescoperirea hermetismului prin intermediul traducerilor arabe e neîndoielnică. Or, hermetismul alexandrin permitea speranţa unei iniţieri prin intermediul gnosei, adică al înţelepciunii imemoriale şi universale (speranţă ce vă cunoaşte apogeul în timpul Renaşterii italiene; cf. 310).

Aşa cum e cazul cu toată literatura arthuriană, e imposibil de ştiut dacă încercările iniţiatice suferite de cavaleri corespundeau sau nu unor ritualuri propriu-zise. Tot astfel, ar fi zadarnic să credem că s-ar putea, cu ajutorul documentelor, să se confirme sau infirme transferul Graalului în „India" sau altundeva în Orient. Ca şi insula Avalon, unde s-a retras Arthur, sau miraculosul tărâm Shambala din tradiţia tibetană, Orientul în care a fost transferat Graalul aparţine geografiei mitice. Ceea ce importă este simbolismul ocultării Graalului; el exprimă inaccesibilitatea unei tradiţii secrete începând de la un anumit moment istoric.

64 *Corpus Hermeticum*, IV, 3-6, traducere de J. Festugière, vol. I, p. 50.

65 Cf. Kahane, *op. cit.*, pp. 130 sq.

66 Cf. Sir Jahangĭr C. Coyajee, în *Journal of the K.R. Cama Institute*, pp. 37-194; această apropiere a fost acceptată de Jean Marx, *La lègende arthurienne*, p. 244, n. 9.

67 H. Corbin, *En Islam iranien*, ÎI, pp. 155-210.

68 Cf. H. Corbin, *ibid.*, pp. 177 sq.

69 Templierii, deveniţi principalii bancheri ai epocii Cruciadelor, acumulaseră bogăţii considerabile; în plus, ei se bucurau de un mare prestigiu politic. Ca să pună mâna pe averile lor, regele Filip al IV-lea le-a înscenat, în 1310, un proces nişinos, acuzându-i de imoralitate şi erezie. Doi ani mai târziu, papa Clement al V-lea suprimă definitiv Ordinul Templierilor.

Mesajul spiritual al scenariului elaborat în jurul Graalului continuă să stârnească imaginaţia şi reflecţia contemporanilor noştri. Pe scurt, mitologia Graalului face parte din istoria religioasă a Occidentului, chiar dacă, aşa cum se întâmplă adesea, ea se confundă cu istoria utopiei.

271. Gioacchino da Fiore: o nouă teologie a Istoriei

Născut către 1135 în Calabria, Gioacchino da Fiore îşi consacră, după o călătorie în Ţara Sfântă, viaţa lui Dumnezeu: intră într-o mănăstire benedictină, unde ajunge abate. Multă vreme se străduieşte să-şi încorporeze abaţia în Ordinul Cistercienilor; când în 1188, au fost în sfârşit acceptaţi, Gioacchino şi grupul său de credincioşi părăsise de-acum Corazzo. În 1192, el întemeiază o nouă misiune la Sân Giovanni di Fiore.

Gioacchino a avut relaţii cu puternicii vremii: a avut întrevederi cu trei papi (şi toţi l-au sfătuit să-şi scrie „profeţiile”) şi s-a întâlnit cu Richard Inimă-de-Leu (căruia i-a prevestit, între altele, naşterea lui Antichrist). La

moartea sa, la 30 martie 1202, abatele da Fiore era una din figurile cele mai cunoscute şi mai preţuite din lumea creştină. El avea însă şi duşmani puternici, care, aşa cum vom vedea, au izbutit să-l deprecieze. Opera lui, întinsă dar dificilă, e constituită dintr-o serie de tratate de exegeză, având ca obiect o nouă interpretare a Scripturii[1399], însă, datorită legendei răspândite în jurul profeţiilor lui Gioacchino da Fiore, nenumărate texte apocrife încep să circule sub numele lui.

Totuşi, Gioacchino declina titlul de profet. El îşi recunoştea numai darul de a descifra semnele lăsate de Dumnezeu în istorie şi conservate în Scripturi. A revelat el însuşi izvorul care l-a dus la înţelegerea istoriei sfinte: câteva momente de iluminare dăruite de Dumnezeu (o dată în ajunul Paştelui71, a doua oară de Rusalii). După Gioacchino, două numere – 2 şi 3 – domină şi caracterizează epocile din istoria universală[1400]: cele două Testamente, cele două seminţii alese de Dumnezeu (evreii şi păgânii) şi cele trei persoane ale Treimii. Cea dintâi epocă (el utilizează termenul *status*), aceea a Vechiului Testament, a fost dominată de Dumnezeu Tatăl şi religia ei se caracterizează prin teama pe care o inspiră autoritatea absolută a Legii. A doua epocă, marcată de prezenţa Fiului, este perioada Noului Testament şi a Bisericii sanctificate prin graţia divină; nota specifică a religiei sale este credinţa. Această epocă va dura 42 de generaţii, de circa 30 de ani fiecare (la fel cum, după Matei – 1:1-17 – s-au scurs 42 de generaţii între Avraam şi Iisus Hristos). După calculele lui Gioacchino, epocă a doua se va încheia în 1260, în zorii celei de a trei epoci – dominate de Sfântul Duh –, când viaţa religioasă va cunoaşte plenitudinea dragostei, bucuria şi libertatea spirituală. Dar înainte de instaurarea celui de al treilea *status*, Antichrist va domni

---

1399 Cele mai importante au fost publicate în Veneţia, la începutul secolului al XVI-lea: Concordia novi ac veteris Testamenti (sau Liber Concordiae), Exposito in Apocalypsim şi Psalterium decern chordarum.

1400 Cf. Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism, pp. 7-11.

vreme de trei ani şi jumătate, iar credincioşii vor avea de înfruntat cele din urmă şi cele mai groaznice încercări[1401]. Un papă sfânt, împreună cu *vâri spirituales* – două cete de credincioşi, cea a predicatorilor şi cea a solitarilor contemplativi – vor rezista atacului. Prima epocă a fost dominată de bărbaţii căsătoriţi, a doua de preoţi, a treia va fi călăuzită de călugări spirituali. În epoca întâi va prima muncă; în a doua ştiinţa şi disciplina; al treilea *status* va acorda cea mai înaltă preţuire contemplaţiei.

Desigur, această schemă ternară a istoriei universale şi raporturile ei cu Trinitatea sunt mai complexe, căci Gioacchino ţine totodată seama de serii binare (de pildă, evenimentele însemnate din istoria creştinismului sunt prefigurate în Vechiul Testament). Dar originalitatea interpretării sale este incontestabilă. Întâi de toate, contrar opiniei Sfântului Augustin, abatele consideră că, după un anumit număr de încercări, istoria va cunoaşte o epocă de beatitudine şi libertate spirituală. Prin urmare, desăvârşirea creştină este înaintea noastră, în *viitorul istoric* (idee pe care nicio teologie ortodoxă nu o putea accepta). Este vorba într-adevăr de *istorie* şi nu de eshatologie, după cum o dovedeşte, între altele, faptul că epocă a treia va cunoaşte şi ea degenerescenţa, distrugerea şi ruină, căci perfecţiunea incoruptibilă se va revela numai după Judecata de Apoi.

Aşa cum era de aşteptat, caracterul concret, istoric, al epocii a treia a suscitat atât opoziţia eclesiastică, precum şi entuziasmul şi fervoarea poporului. Gioacchino face parte dintr-o mare mişcare de reformă a Bisericii, activă începând din secolul al XI-lea. Se aştepta o adevărată transformare – o *reformatio mundi* – şi nu o reîntoarcere la trecut74. Această mişcare nu respingea instituţiile tradiţionale – instituţia papală, sacramentele, preoţia –, dar le acorda un rol mai modest. Funcţia şi puterea papilor erau, prin ea, fundamental modificate75. Sacramentele nu mai par indispensabile în biserica

1401 E vorba de un scenariu bine cunoscut în apocaliptica evreiască şi creştină.

viitoare, dominată de Sfântul Duh76. Cât priveşte preoţii, ei nu vor dispărea, dar conducerea Bisericii va aparţine călugărilor, *vâri spirituales*. Conducere, de altfel, pur spirituală, şi nu o dominare asupra instituţiilor externe ale Bisericii77.

Abatele considera că în epocă a treia lucrarea lui Hristos va fi desăvârşită de Sfântul Duh. Dar o asemenea concepţie nu anula oare rolul central al lui Hristos în istoria mântuirii? În orice caz, importanţa acordată de Gioacchino, în Biserica viitoare, dominaţiei *spiritualului* asupra *instituţiilor* era în netă opoziţie cu forţele care au triumfat în secolul al XIII-lea. Din acest punct de vedere, concepţia lui Gioacchino constituia o critică radicală a Bisericii din veacul său78. Abatele da Fiore prevestise întemeierea a două ordine noi, şi acela întemeiat de Francisc din Assisi reflectă probabil ideile lui Gioacchino. Într-adevăr, franciscanii credeau că Sfântul Francisc – prin existenţa lui exemplară (sărăcie, modestie, dragoste pentru toate făpturile) – a realizat în timpul vieţii sale un nou „avent" al lui Hristos. Un mare scandal a izbucnit la Paris în 1254, când franciscanul Gérard de Borzo San Domingo a publicat sub titlul *Introducere la Evanghelia veşnică* trei texte ale abatelui calabrez, adăugându-i prefaţă şi comentarii. El proclamă că autoritatea Bisericii catolice se apropia de sfârşit şi că în curând (1280) va apărea nouă biserică spirituală, aceea a Sfântului Duh. Teologii Universităţii din Paris au profitat de acest prilej neaşteptat că să denunţe erezia şi pericolul Ordinului de cerşetori. De altfel, de câtăva vreme Gioacchino nu mai erapersonna *grata* pe lângă papi. În 1215, doctrina sa despre Trinitate a fost condamnată în toată regula. După „scandalul" *Evangheliei veşnice*, papa Alexandru al IV-lea condamnă, în 1263, ideile de bază ale abatelui.

Totuşi, acesta mai arc încă admiratori de talie, ca Dante, care îl aşază în Paradis. Manuscrisele operelor sale sunt multiplicate şi circulă cam peste tot în Europa Occidentală. Direct sau indirect, gioacchinismul a influenţat comunităţile fraticellilor, pe begarzi şi beguine,

şi schema gioacchinită o regăsim în lucrările lui Arnold de Villanova şi ale discipolilor lui79. Mai târziu,

74 Cf. Meginn, *Visions* of the *End*. P. 129.

75 Meginn, „Apocalypticism în the M'tddle Ages", p. 282, rectificând opinia lui M. Reeves, The Influence of Prophecy, pp. 395-397.

76 Meginn, „*Apocalypticism*", p. 282; cf. Bibliografia citată în n. 82.

77 Este motivul pentru care o jumătate de veac după moartea lui Gioacchino călugării spirituali franciscani au fost foarte uimiţi că nu li se acordă libertatea să practice „viaţa nouă".

78 Me. Ginn, *Visions* of the *End*, p. 129.

79 Cf. M. Reeves, *The Influence of Prophecy*, pp. 175-241.

spre sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVÜ-lea, primele generaţii de iezuiţi descoperă importanţa concepţiei gioacchinite despre cel de al treilea *status*. Ei simţeau într-adevăr efectul dramei din timpul lor, apropierea luptei hotărâtoare împotriva Răului (identificat cu Martin Luther!)80. Se pot decela anumite prelungiri neaşteptate ale ideilor profetului calabrez la Lessing, în *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Filosoful dezvoltă teza revelaţiei continue şi progresive împlinindu-se într-o a treia epocă81. Ecoul ideilor lui Lessing a fost considerabil; prin intermediul saint-simonienilor l-au influenţat probabil pe Auguste Comte şi teoria lui despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost marcaţi, chiar dacă din pricim deosebite, de ideea lui Gioacchino despre o a treia epocă iminentă, care va regenera şi desăvârşi Istoria.

80 M. Reeves, *ibid.*, pp. 274 sq.

81 Lessing concepea, e adevărat, această a treia perioadă că un triumf al raţiunii, graţie educaţiei; dar ea nu înseamnă mai puţin, prin aceasta, o desăvârşire a revelaţiei creştine. El se referă cu simpatie şi admiraţie la „anumiţi entuziaşti din secolele XIII şi XIV”, a căror singură eroare a fost aceea de a fi proclamat prea devreme „noua evanghelie veşnică”; cf. Kari Löwith, *Meaning* în *History*, p. 208.

Capitolul XXXV
TEOLOGII ŞI MISTICI MUSULMANE

272. Fundamentele teologiei majoritare

Aşa cum am văzut (p. 523), unitatea comunităţii musulmane *Çumma*) a fost pierdută ca urmare a rupturii dintre sunnism (întemeiat pe *Sunna*, „practica tradiţională”) şi şiism, care se revendică de la primul calif „adevărat”, 4Alî. În plus, „foarte devreme, el (islamul) s-a diversificat într-o pluralitate uimitoare de secte sau şcoli, care s-au combătut şi uneori chiar condamnat reciproc, fiecare prezentându-se ca deţinătoare prin excelenţă a adevărului revelat; multe dintre ele au dispărut în decursul istoriei şi noi dispariţii rămân încă posibile: totodată însă multe (şi adesea cele mai vechi) au subzistat până în zilele noastre cu o remarcabilă vitalitate, hotărâte să se perpetueze şi să continue să îmbogăţească prin aporturi noi tezaurul de credinţe şi de idei lăsate de strămoşii lor”[1402].

Sunnismul a reprezentat, şi reprezintă încă, islamul majoritar. El se caracterizează, întâi de toate, prin importanţa acordată interpretării literale a Coranului şi a tradiţiei şi prin rolul fundamental al Legii – *Šarï’a*. Dar domeniul Legii musulmane este mai larg decât sistemele

1402 Henri Laoust, Les schismes dans l’Islam, pp. V-VI.

juridice de tip occidental. Pe de o parte, *Šarī'a* reglează nu numai raporturile credinciosului cu obştea şi cu statul, ci şi cu Dumnezeu şi propria conştiinţă. Pe de altă parte, ea reprezintă expresia voinţei divine, aşa cum a fost revelată de Mahomed. Pentru sunnism, de fapt, Legea şi teologia sunt solidare. Sursele lor sunt: interpretarea Coranului; *sunna* sau tradiţia ce se întemeiază pe activitatea şi cuvintele Profetului; *'igmã'* sau consensul mărturiilor aduse de tovarăşii lui Mahomed, precum şi de urmaşii lor; *'igtihãd* sau reflecţia personală atunci când Coranul sau *sunna* tac. Însă unii autori numără, printre izvoarele Legii, raţionamentul analogic (*qiyās*) şi consideră *'igtihûd* metoda prin care se înfăptuieşte acest raţionament.

Pentru scopul ce ne-am propus în această lucrare ar fi inutil să analizăm cele patru şcoli de jurisprudenţă recunoscute drept canonice de comunitatea sunnită[1403]. Toate şcolile au folosit metoda raţională numai *kalăm*, termen arab însemnând „cuvânt, discurs", care a sfârşit prin a defini teologia[1404]. Cei mai vechi teologi sunt mu'taziliţii, grupare de gânditori formată, în prima jumătate a secolului al II-lea, de la Hegira la Basra. Doctrina lor s-a impus repede; ea a devenit chiar, pentru o vreme, teologia oficială a islamului sunnit. Din cele cinci teze fundamentale ale mu'taziliţilor, cele mai importante

---

1403 Este vorba de şcolile hanafită, malikită, hanbalită şi şcoala şafeită. Un scurt expozeu privind întemeietorii şi cei mai iluştri reprezentanţi ai acestor şcoli a dat Toufic Fahd, L'Islam et les sectes islamiques, pp. 31 sq.

1404 Vezi, mai ales, lucrarea monumentală a lui H.A. Wolfson, Philosophy of the Kalăm. Amintim, de asemenea, că vocabula mutakallim. „cel ce vorbeşte", a dat naştere termenului mutakallimŭm, „cei ce se ocupă de ştiinţa kalûm-\i\uï\ „teologii". Pentru unii filosofi ca al-Fãrãbl sau Averroes, „mutakallimŭm sunt mai ales apologeţi preocupaţi nu atât dc un adevăr demonstrat sau demonstrabil, cât de a susţine cu resursele dialecticii lor teologice articolele credoului religios tradiţional" (Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, pp. 152-153).

_ AI-aTarī, tradus de H. Corbin, op. cit., p. 158. Vezi expozeul lui HA. Wolfson, Philosophy of the Kalăm, pp. 129 sq., cf. şi H. Laoust, op. cit., s.v. mu'tazilisme. mu'tazilite.

sunt primele două: 1) *Tawhid* (unitatea divină): „Dumnezeu este unul, nimic nu-i este asemănător; el nu este nici corp, nici individ, nici substanţă, nici accident. El este dincolo de timp. El nu poate sălăşlui într-un loc sau într-o fiinţă; el nu este obiect al vreunuia din atributele sau calificările făpturilor create. Nu este nici condiţionat, nici determinat, nici născând, nici născut... El a creat lumea fără vreun arhetip stabilit şi fără ajutor4” 4. Ca un corolar, mu’taziliţii neagă atributele divine şi susţin că: 1) Coranul a fost creat; 2) justiţia divină, implicând liberul arbitru, îl face pe om responsabil de faptele sale.

Următoarele trei teze se referă mai ales la probleme de morală individuală şi de organizare politică a comunităţii.

La un moment dat, după ridicarea califului al-Ma’mŭn, – care îmbrăţişă cu totul mu’tazilismul proclamându-l politică de stat –, comunitatea sunnită a cunoscut o criză deosebit de gravă. Unitatea a fost salvată de al-Aš’arî (260/873-324/935)[1405]. Deşi a urmat teologia mu’tazilită până la vârsta de patruzeci de ani, al-Aš’arî a părăsit-o public în Marea Moschee din Basra şi şi-a consacrat restul vieţii efortului de a împăca diversele tendinţe care se înfruntau în interiorul sunnismului. Împotriva literaliştilor, al-Aš’arî admite valoarea demonstraţiei raţionale, dar critică supremaţia absolută a raţiunii, aşa cum o profesau mu’taziliţii. După Coran, credinţa în *gayb* (invizibilul, suprasensibilul, misterul) este indispensabilă în viaţa religioasă. *Or y gayb* transcende demonstraţia raţională. Tot împotriva mu’taziliţilor, al-Aš’arî admite că Dumnezeu posedă atributele şi numele menţionate în Coran, dar fără „să se întrebe cum”; el lasă „faţă în faţă, fără mediere, credinţa şi raţiunea”. Tot aşa, Coranul este increat, ca Discurs dumnezecsc etern, şi nu „enunţ omenesc manifestat în timp” 6.

Deşi n-a fost scutită de critici, formulate mai ales de mu’taziliţi şi literalişti, şcoala aš’arïtă a dominat timp de

1405 Vezi H.A. Wolfson, op. cit., pp. 248 sq. etc.; H. Laoust, pp. 127 sq., 200 sq.

secole aproape întreg islamul sunnit. Între contribuţiile sale cele mai importante, analiza aprofundată a raporturilor dintre raţiune şi credinţă merită o menţiune specială. O aceeaşi realitate spirituală poate fi atinsă atât prin credinţă, cât şi prin raţiune; este vorba totuşi, în fiecare caz, de un mod de percepţie ale cărui condiţii sunt atât de deosebite încât nu se pot nici confunda, nici substitui unul altuia, nici face abstracţie de unul pentru a-l reţine pe celălalt[1406]. Şi totuşi, conchide Corbin, făcând faţă simultan atât mu*taziliţilor, cât şi literaliştilor, aš'arismul rămâne în fapt pe terenul acestora[1407].

Pe acest teren este greu să se dezvolte exegeza spirituală a Revelaţiei, pentru a se trece de la sensul exoteric la cel ezoteric.

273. Şiismul şi hermeneutica ezoterică

Islamul, la fel că iudaismul şi creştinismul, este o „religie a Cărţii". Dumnezeu s-a revelat în Coran prin heraldul său, îngerul, care i-a dictat Profetului Rostirea divină. Din punct de vedere legal şi social, cei cinci „Stâlpi ai Credinţei" (cf. P. 522) constituie esenţialul vieţii religioase. Totuşi, idealul musulmanului este să înţeleagă sensul „autentic" al Coranului, adevărul de ordin ontologic (exprimat prin termenul *haqīqa*). Profeţii, şi mai cu seamă ultimul dintre ei, Mahomed, au enunţat în cărţile lor inspirate, Legea Divină, *sari'a*. Dar textele sunt susceptibile de interpretări diverse, începând cu cea mai evidentă, interpretarea literală. Potrivit ginerelui lui Mahomed, 4Alī, primul imam, „nu există verset coranic care să nu aibă patru sensuri: exoteric (*zāhir*), ezoteric (*bāfin*), limita (*hadd*), proiectul divin (*motţala'*). Sensul exoteric caracterizează lectura orală; cel ezoteric

1406 Ibid., p. 177. Vezi şi Fazlur Rahman, Islam, pp. 91 sq., H.A. Wolfson, op. cit., pp. 526 sq.

1407 H. Corbin, p. 177. „Dacă aš'arīsmul a supravieţuit atâtor atacuri şi critici, trebuie să admitem că conştiinţa islamului sunnit s-a recunoscut în el" (p. 178).

înţelegerea interioară, limita înseamnă enunţurile care stabilesc ce este permis şi ce nu; proiectul divin este ceea ce îşi propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset”[1408]. Această concepţie este specifică şiismului, dar este împărtăşită de numeroşi mistici şi teosofi musulmani. După cum scrie un mare filosof iranian, Nāsir-e Kosharaw (secolul V/XI): „religia pozitivă (*šarī'a*) este aspectul exoteric al Ideii (*haqiqa*) şi Ideea este aspectul ezoteric al religiei pozitive… Religia pozitivă este simbolul (mīâă*l) v I*deea este simbolizatul (nian*itūl)”.*[1409]

„Ideea”, *haqīqa*, presupune, pentru a fi făcută accesibilă credincioşilor, maeştri iniţiatori. Pentru şiiţi, maeştrii iniţiatori, ghizii spirituali, prin excelenţă, sunt Imamii[1410]. Într-adevăr, una din cele mai vechi exegeze spirituale ale Coranului se află în învăţătura ezoterică dată de Imami discipolilor lor. Această învăţătură a fost fidel transmisă şi constituie un *corpus* impunător (douăzeci şi şase de tomuri în ediţia *Majlisi*). Exegeza practicată de Imami şi de autorii şiiţi se bazează pe complementaritatea a doi termeni-cheie: *tanzīl* şi *ta'wīl*. Primul desemnează religia pozitivă, litera Revelaţiei descinse din Cer la dictarea îngerului. Dimpotrivă, *ta'wīl întoarce la origini*, adică la sensul adevărat, originar, al textului sacru. După un tratat ismailian (cf. 274), *ta'wīl* înseamnă „a face ca un lucru să *se întoarcă* la originea sa. Cel ce practică *ta'wīl* este deci unul ce *abate* enunţul de la aparenţa lui exterioară (exoterică, *zāhir*) şi îl face *să se întoarcă* la adevărul lui, *haqīqa*” *n*.

1408 Tradus de Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, p. 30. Cf. teoria celor patru sensuri din teologia creştină medievală (sensul literal, alegoric, moral şi anagogic).

1409 Traducerea lui H. Corbin, ibid., p. 17. După un hadīt, considerat ca aparţinând Profetului însuşi, Coranul are o aparenţă exterioară, precum şi o adâncime ascunsă, un sens exoteric şi un sens ezoteric; la rândul lui, acest sens ezoteric

1410 Amintim că termenul arab Imam desemna la început pe cel ce conducea rugăciunea publică, i.e. Califul. La şiiţi, în afara rolului său de şef spiritual, Imamul reprezintă cea mai înaltă demnitate politico-religioasă.

Contrar opiniei ortodocşilor, şiiţii consideră că după Mahomed începe un nou ciclu, *walăya* („prietenie, ocrotire"). „Prietenia" lui Dumnezeu revelă profeţilor şi Imamilor semnificaţiile secrete ale Cărţii şi ale tradiţiei şi prin această îi face capabili să-i iniţieze pe credincioşi în misterele divine. „Sub acest aspect, şiismul este gnosa islamului. Ciclul *walāya*-ei este deci ciclul Imamului care succede Profetului, adică la lui *băţin* succedând lui *zāhir*, al lui *haqīqa* succedând lui šarī'a" (H. Corbin, *op. cit.*, p. 46). În fond, primii Imami voiau să menţină echilibrul între religia pozitivă şi „Idee", féră să disocieze *băţīn* de *zŭhir*. Dar împrejurările au împiedicat păstrarea acestui echilibru şi, prin urmare, unitatea şiismului.

Să amintim pe scurt istoricul atât de dramatic al mişcării şiite. Pe lângă persecuţia politică a califilor omeiazi şi adversitatea învăţaţilor Legii, şiismul a avut mult de suferit şi din pricina disensiunilor interioare, a numeroaselor secte şi schisme. Deoarece şeful religios suprem era Imamul, adică un urmaş direct al lui4AH, la moartea celui de al VI-lea Imam, õa'far alşadīq (mort în anul 148/765), izbucneşte criza. Fiul acestuia, Ismã'ïl, deja investit de tatăl său, moare prematur. O parte din credincioşi se raliază fiului lui Ismă'Il, Muhammad ibn Ismā'âl, pe care îl consideră cel de al VII-lea Imam. Alţi credincioşi recunoscuseră ca al VII-lea Imam pe fratele lui Ismā4īl, Mŭsā Qāzim, investit şi el de Ga'far. Linia lui s-a continuat până la cel de al XII-lea Imam, Muhammad al-Mandī, dispărut în mod misterios în anul 260/874, la vârsta de cinci ani, chiar în ziua când murea tânărul său tată, penultimul Imam[1411]. Aceştia sunt şiiţii duodecimani sau Imānlya, care sunt şi cei mai numeroşi. În ce priveşte numerele 7 şi 12, ele au fost mult comentate de teozofii

---

1411 1 Despre dispariţia celui de al Xll-lea Imam şi consecinţele ei (mai ales de ordin spiritual), vezi Henry CorJbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 303-389. Această dispariţie marchează începutul „micii ocultări", care va ţine 10 ani, timp în care Imamul ascuns va comunica de mai multe ori cu anumiţi mesageri. Cum el n-a desemnat un succesor, în 329/940

celor două ramuri şiite[1412].

Din punct de vedere legal, deosebirile faţă de ortodoxia sunnită sunt următoarele: 1) căsătoria temporară şi 2) permisiunea de a-ţi ascunde opiniile religioase într-o perioadă de persecuţii, înnoirile aduse de cele două ramuri ale şiismului sunt evidente mai ales pe plan teologic. Am văzut importanţa ezoterismului şi gnosei. După unii teologi sunniţi, precum şi după unii autori occidentali, tocmai datorită învăţăturii secrete a Imamilor, mai multe concepţii străine (mai ales gnostice şi iraniene) au pătruns în islamul şiit; de exemplu, ideea de emanaţie divină în etape succesive şi legătura Imamilor cu acest proces; metempsihoză; unele teorii cosmologice şi antropologice etc. Amintim totuşi că fenomene similare se întâlnesc în sufism (*şūfl*) (275), în Kabbala (289) şi în istoria creştinismului. Ceea ce trebuie pus în evidenţă în toate cazurile nu este faptul în el însuşi, anume împrumutul de idei şi metode spirituale străine, ci reinterpretarea şi articularea acestora în sistemele care l-au asimilat.

În plus, poziţia Imamului a stârnit criticile ortodoxiei majoritare, mai ales când anumiţi şiiţi şi-au asemănat maeştrii cu Profetul. Am citat mai sus (p. 512, n. 2) câteva exemple de inevitabilă mitologizare suferită de biografia lui Mahomed. Le-am putea cu uşurinţă multiplica: din creştetul tatălui său iradia o lumină (aluzie la lumina „gloriei mahomedane”); Profetul era Om Desăvârşit Cinsăn *kămit*) devenit intercesor între Dumnezeu şi oameni. Un *hactit* consemnează că Dumnezeu i-ar fi spus lui Mahomed: „Dacă n-ai fi existat n-aş fi zidit sferele lumii!” Să adăugăm că pentru numeroase confrerii mistice obiectivul final al adeptului era unirea cu Profetul.

Dar pentru sunniţi Imamul nu putea fi pus alături de Mahomed. Sunniţii recunoşteau desăvârşirea şi nobleţea

---

1412 E cazul să menţionăm o a treia ramură, zaydiţii, numiţi astfel după cel de al V-lea Imam, Zayd (mort în 724). Aceştia sunt mai puţin numeroşi şi mai apropiaţi de sunnism; de fapt, ei nu acordă Imamilor virtuţi supranaturale, cum o fac mai cu seamă ismailiţii (cf. § 274).

lui 4A1I, dar respingeau ideea că n-ar mai exista alţi urmaşi legitimi în afara lui şi a casei sale. Sunniţii negau mai ales ideea că Imamul este inspirat de Dumnezeu, ba chiar că este o manifestare a Sa[1413].

Într-adevăr, şiiţii recunoşteau în 4 Alī şi în descendenţii lui o părticică a Luminii divine, dar fără să se înţeleagă prin asta ideea de întrupare. Mai exact, s-ar putea spune că Imamul este o epifanie divină, o teofanie (regăsim o credinţă similară, însă fără raportare la Imam, la anumiţi mistici). Prin urmare, pentru şiiţii doudecimani, ca şi pentru ismailiţi, Imamul devine intermediar între Dumnezeu şi credincioşi. El nu se substituie Profetului, dar îi desăvârşeşte opera şi îi împărtăşeşte prestigiul. Concepţie îndrăzneaţă şi originală, căci ea lasă deschis viitorul experienţei religioase. Graţie *walăya*-ci, „prietenii lui Dumnezeu", Imamul poate descoperi şi revela credincioşilor lui dimensiuni încă nebănuite ale islamului spiritual.

274. Ismailismul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecţie; Mandl

Ismailismul abia acum începe să fie studiat, graţie mai ales lucrărilor lui W. Ivanow. Din vremea începuturilor, au rămas puţine texte. După moartea Imamului Ismā'īl, tradiţia vorbeşte despre trei Imami ascunşi. În 487/1094, comunitatea ismailită se împarte în două: „răsăritenii" (adică cei din Persia), care aveau drept centru domeniul religios din Alamŭt (castel-fortăreaţă în munţii din snd-vestul Mării Caspice) şi „apusenii", adică cei din Egipt şi Yemen. Economia lucrării de faţă nu ne permite o analiză, fie şi sumară, a ansamblului înglobând cosmologia, antropologia şi eshatologia ismailită[1414]. Să precizăm doar

---

1413 Nussairiţii din Siria, de filiaţie ismailită, îl considerau pe ' Alï superior Profetului; unii chiar l-au zeificat. Dar această idee e respinsă de şiiţi.

1414 Sc vorbeşte despre Principiul sau Orânduitorul primordial, despre Taina Tainelor, despre purcederea Fiinţei dc la Inteligenţa

că, potrivit autorilor ismailieni, trupul Imamului nu este din carne; ca şi cel al lui Zarathustra, trupul lui este conceput dintr-o rouă cerească absorbită de părinţii lui. Gnosa ismailiană înţelege prin „divinitatea" (*lāhūt*) Imamului „naşterea lui spirituală", care îl transformă în stâlp de sprijin al „Templului de Lumină", templu pur spiritual. „ «Divinitatea» Imamatului său înseamnă acel *corpus mysticum* compus din toate felurile de lumină ale adepţilor săi" (H. Corbin, *op. cit.*, p. 134).

Şi mai îndrăzneaţă este doctrina ismailismului reformat de la Alamŭt[1415]. În ziua a 17-a a lunii Ramazan din anul 559 (8 aprilie 1164), Imamul a proclamat, în faţa credincioşilor săi, Marea Resurecţie. „Ceea ce implica proclamarea aceasta era nimic mai puţin decât întronarea unui islam pur spiritual, eliberat de orice tendinţă legalitară, de orice servitute a Legii, o religie personală pentru că îngăduia să fie descoperit şi trăit sensul spiritual al revelaţiilor profetice" (*ibid.*, p. 139). Cucerirea şi distrugerea castelului-fortăreaţă de la Alamūt de mongoli (în 654/1251) nu a lichidat mişcarea; islamul spiritual s-a perpetuat, camuflat, în confreriile sufiste.

Potrivit ismailismului reformat, persoana Imamului are întâietate asupra aceleia a Profetului. „Ceea ce şiismul duodeciman consideră termenul final al unei perspective eshatologice, ismailismul îl şi înfăptuieşte «în prezent», prin anticiparea unei eshatologii văzute ca o insurecţie a Spiritului împotriva oricărei servituţi" (H. Corbin, *op. cit.*,

---

dintâi, despre Adam spiritual, despre cele două ierarhii — cerească şi pământească —, în care, după expresia lui H. Corbin, „una o simbolizează pe cealaltă" etc.; cf. H. Corbin, Histoire, pp. 110-136, unde sunt rezumate studiile citate în bibliografia noastră (§ 274). Istoria ismailismului e prezentată de H. Laoust, Les schismes dans l'Islam, pp.140 sq., 184 sq.

1415 Castelul-fortăreaţă de la Alamŭt şi ismailismul reformat au produs în Occident o adevărată legendă privind „Asasinii" (termen ce ar deriva, după Sylvestre de Sacy, de la hššâšïn, pentru că se presupunea că adepţii lor luau hasïs). Despre aceste legende, vezi L. Olschki, Marco Polo's Asia, pp. 368 sq., şi alte lucrări consemnate de noi în Tabloul problemelor, §274.

p. 142). Imamul fiind Omul Desăvârşit sau „Chipul lui Dumnezeu”, cunoaşterea să este „singura cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă omului”. După Corbin, în propoziţiile următoare vorbeşte însuşi Imamul cel Veşnic: „Profeţii trec şi se schimbă. Noi însă suntem Oamenii Veşnici”. „Oamenii lui Dumnezeu nu sunt Dumnezeu; totuşi nu pot fi despărţiţi de El” (*op. cit.*, p. 144). Prin urmare, numai Imamul cel Veşnic, ca teofanie, poate face posibilă o ontologie; fiind *Cel* revelat, el este fiinţa pur şi simplu. El este Persoana Absolută, Faţa Divină veşnică, Atributul Divin suprem care este Numele Suprem al lui Dumnezeu. În forma lui pământeană, el este epifanie a Veit) ului Suprem, purtătorul de Adevăr al tuturor vremilor, manifestare a Omului Etern care arată Chipul lui Dumnezeu (*ibid.*, pp. 144-145).

La fel de semnificativă este credinţa că, la om, cunoaşterea de sine presupune cunoaşterea Imamului (e vorba, bineînţeles, de o cunoaştere spirituală, de „întâlnirea”, într-un *mundus imaginalis*, cu Imamul ascuns, nevăzut, inaccesibil simţurilor). Un text ismailian afirmă: „Cel ce moare fără să-şi fi cunoscut Imamul, moare asemeni ignoranţilor”. Pe bună dreptate, H. Corbin vede în rândurile care urmează mesajul suprem, poate, al filosofiei ismailiene: „Imamul a zis: Eu sunt cu prietenii mei oriunde aceştia mă caută, pe munte, în câmpie şi în deşert. Cel căruia i-am revelat Esenţa mea, cunoaşterea mistică de mine însumi, acela nu mai are nevoie de apropierea mea fizică. Aceasta este Marea înviere” (citat *ibid.*, p. 149).

Imamul nevăzut a jucat un rol hotărâtor în mistica ismailiţilor şi în alte ramuri şiite. Concepţii similare, trebuie să o spunem, privind sfinţenia, ba chiar „dumnezeirea” maeştrilor spirituali, se întâlnesc şi în alte tradiţii religioase (India, creştinismul Evului Mediu, hasidismul).

Trebuie să arătăm că imaginea fabuloasă a Imamului ascuns a fost adeseori asociată cu mitul eshatologie despre *Mandl*, literal, „Călăuza” (adică „Cel călăuzit de Dumnezeu”). Termenul nu se găseşte în Coran şi numeroşi

autori sunniţi l-au aplicat unor personaje istorice18. Dar ceea ce a izbit cel mai mult imaginaţia a fost prestigiul lui eshatologic. Pentru unii, *Mandi* era Iisus CIsà), dar majoritatea teologilor îl văd ca un descendent din familia Profetului. Pentru sunniţi, *Mandi y* deşi declanşează o *renovaţio* universală, el nu este călăuza neabătută, aşa cum îl proclamă şiiţii; aceştia din urmă l-au identificat pe *Mandi* în persoana celui de al XII-lea Imam.

Ideea ocultării şi reapariţiei lui Mandï la capătul vremilor a jucat un rol însemnat în pietatea poporului şi în crizele milenariste. După o sectă (a musulmanilor Kāisanlya), Mandi ar fi fost Muhammad ibn al-Hanafïya, fiu al lui 4Alī cu o altă soţie decât Fatma. Deşi în viaţă încă, el zace într-un mormânt, pe muntele Radwă, de unde credincioşii săi îl aşteaptă să se reîntoarcă. La fel ca şi în alte tradiţii, apropierea sfârşitului vremii se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor şi prin semne specifice: *Ka'ba* va dispărea, foile Coranului vor deveni albe, cei ce vor rosti numele lui Allah vor fi ucişi etc. Epifania lui Mandï va inaugura, pentru musulmani, o eră a dreptăţii şi belşugului cum nu s-a mai văzut pe pământ. Stăpânirea lui Mandī va dura cinci, şapte sau nouă ani. Evident, aşteptarea ivirii lui va atinge o mare încordare în vremi de dezastru. Numeroşi şefi politici au încercat să dobândească puterea (şi adesea au dobândit-o), proclamându-se Mandi19.

275. Sufism, ezoterism, experienţe mistice

Sufismul reprezintă dimensiunea mistică cea mai cunoscută a islamului şi una din cele mai importante tradiţii de esoterism musulman. Etimologic, substantivul arab *şūfi* pare să derive de la *şüf*, „lână", aluzie la mantia de lână pe care o poartă sufiştii. Termenul se răspândeşte începând din secolul III (IX). Potrivit tradiţiei, strămoşi spirituali ai sufismului se găseau între tovarăşii lui Mahomed; de exemplu, Salmăn al-Fārisī, bărbierul persan care locuia în casa Profetului şi care a devenit modelul

adopţiunii spirituale şi al iniţierii mistice, precum şi Uways al-Qaranī, căruia Mahomed le lăudase devoţiunea20. Se cunoaşte mult mai puţin originea tendinţelor ascetice21; ele se precizează probabil sub dinastia Omeiazilor. Într-adevăr, un mare număr de credincioşi erau dezamăgiţi de indiferenţa religioasă a califilor, preocupaţi doar de continuă expansiune a Imperiului22.

Primul ascet mistic este Hasan al-Başrî (mort 110/728), celebru pentru pietatea şi adânca să tristeţe; căci el se gândea tot timpul la Ziua Judecăţii. Un alt contemplativ, Ibrâhīm ibn Adham, a definit cele trei faze ale ascezei (*zund*): 1) a renunţa la lume; 2) a renunţa la bucuria de a şti că ai renunţat la lume; 3) a realiza atât de profund lipsa de importanţă a lumii încât aceasta nici nu mai e luată în considerare23. Râbf a (moartă 185/801), o sclavă eliberată de stăpânul ei, introduce în sufism dragostea pură şi absolută faţă de Dumnezeu. Îndrăgostitul

18 Vezi referinţele în articolul lui D.B. Macdonald, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 310. Între prezentările cele mai competenţe şi mai detaliate ale legendelor şi credinţelor privind figura lui Mandi, cf. Ibn Haldûn, *The Muqaúdimah* (traducere de Fr. Rosenthal), vol. ÎI, pp. 156-206).

19 Cf., de exemplu, Mandī-ul din Sudan, învins de Lord Kitchener în 1885.

20 Vezi L. Massignon, „Salman Päk et lesprémices de l’Islam iranien”; Anne-Marie Schvmmev. Mysiical Dimensions of Islam, pp. 28 sq.

21 în secolul III de la Hegira, majoritatea sufilorerau căsătoriţi; peste încă două secole cei căsătoriţi nu mai constituiau decât o minoritate.

22 Mai târziu, numeroşi sufi au identificat

„guvernarea” cu „răul”; cf. Schimmel, p. 30. Trebuie ţinut, de asemenea, seama de influenţa monasticismului creştin; cf. Marijan Molé, Les *mystiques musulmans*, pp. 8.

23 Cf. A.-M. Schimmel, *ibid.*, p. 37.

nu trebuie să se gândească nici la Paradis, nici la Infern. Rābfa este prima dintre sufi care vorbeşte despre gelozia lui Dumnezeu. „O, tu, Speranţa mea, Odihna mea şi Desfătarea mea, inima mea nu mai poate să iubească pe altul în afară de Tine!”[1416] Rugăciunea nocturnă devine pentru Rābf a o conversaţie continuă şi plină de dragoste cu Dumnezeu[1417]. Totuşi, aşa cum au arătat cercetările recente[1418], Ga’far al-Şadlq, al VI-lea Imam (mort 148/765) şi unul din marii maeştri ai sufismului vechi, definise deja experienţa mistică în termeni de dragoste divină („un foc divin care mistuie omul cu totul”), ceea ce demonstrează solidaritatea dintre şiism şi prima fază a sufismului.

Într-adevăr, dimensiunea ezoterică a islamului (*bāţīn*), specifică şiismului, a fost la început identificată în *sunna* cu sufismul. După Ibn Haldūn, „sufli erau saturaţi de teoriile şiite”. Tot astfel, şiiţii îşi considerau doctrinele lor drept izvorul şi inspiraţia sufismului[1419].

Oricum, experienţele mistice şi gnosele teozofice se înserau cu dificultate în Islamul ortodox. Musulmanul nu îndrăznea să conceapă un raport intim, de dragoste spirituală cu Allah. Pentru el, era de ajuns să se abandoneze lui Dumnezeu, să se supună Legii şi să adauge tradiţia (*sunna*) la învăţătura Coranului. Mândri de erudiţia

1416 Traducere de Margaret Smith, RābVa the Mystic, p. 55.

1417 Vezi textul tradus, ibid.. p. 27.

1418 Cf. Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique. pp. 160 sq.

1419 Cf. S. H. Nasr, „Shi’ism and sufism", p. 105 sq. Trebuie, de asemenea, ţinut seama de faptul că, în primele secole ale islamului, era greu de precizat dacă un autor era sunnit ori şiit; ibid.. pp.106-107. Ruptura dintre şiism şi sufism s-a produs când anumiţi maeştri sufi au prezentat o nouă interpretare a iniţierii spirituale şi a „prieteniei divine" (vezi mai jos). Sufismul şiit dispare, începând din secolele III/IX, şi nu mai reapare decât în secolele VII/XII.

lor teologică şi de abilitatea de a stăpâni legile, teologii'ulăma' se considerau unicele căpetenii religioase ale comunităţii. Or, sufli erau violent antiraţionalişti; pentru ei adevărata cunoaştere religioasă era dobândită printr-o experienţă personală, ducând la o unire temporară cu Dumnezeu. În ochii acestor 'ulămavconsecinţele experienţei mistice şi interpretările date de sufi ameninţau înseşi temeiurile ortodoxiei islamice.

Pe de altă parte, „calea" sufismului implică în chip necesar existenţa „discipolilor", cu o iniţiere şi o lungă instruire sub conducerea unui maestru. Această legătură excepţională între maestru şi discipoli duce repede la venerarea fay/iului şi la cultul sfinţilor. După cum scrie al-Hugvīri, „să ştii că principiul şi temeiul sufismului şi cunoaşterea de Dumnezeu se sprijină pe sfinţenie"[1420].

Aceste inovaţii îi nelinişteau pe *'ulăma'* şi nu doar pentru că îşi vedeau ştirbită ori ignorată autoritatea. Pentru teologii ortodocşi, sufii erau suspecţi de erezie. Într-adevăr, aşa cum vom vedea, se pot decela în sufism elemente – considerate defăimătoare şi nefaste – din neoplatonism, gnosă şi maniheism. Bănuiţi de erezie, unii sufi – precum Eū l-Nün egipteanul (mort 245/859) şi Al-Nŭrî (mort 295/907) – au fost aduşi la judecată în faţa califului, iar marii maeştri al-Hallāg şi Sohrawardl au murit executaţi (cf. 277,280). Toate acestea i-au silit pe sufi să-şi comunice experienţele şi concepţiile numai unor discipoli siguri şi într-un cadru restrâns de iniţiaţi.

Totuşi, mişcarea a continuat să se dezvolte, căci ea satisfăcea instinctele religioase ale poporului, instincte parţial îngheţate de învăţătura abstractă şi impersonală a ortodocşilor şi care aflau o uşurare în atitudinea religioasă mult mai emoţională şi mai personală a sufilor[1421]. Într-adevăr, în afară de instruirea iniţiatică rezervată discipolilor, maeştrii sufi încurajau concertele spirituale publice. Cântările religioase, muzică instrumentală (fluiere

1420 Kasnf al-Manjūb, traducere de R.A. Nicholson, p. 363; Cf. H.A. Gibb, Mohammedanism. p. 138.

1421 H.A. Gibb, Mohammedanism. p.135.

din trestie, chimvale, tobe), dansurile sacre, repetarea neobosită a numelui lui Dumnezeu (*dikr*), mişcau atât poporul, cât şi elitele spirituale. Vom cerceta ceva mai încolo simbolismul şi funcţia muzicii şi a dansului sacru (288). *Qikr* seamănă cu o rugăciune a creştinilor de rit ortodox din Răsărit, *monolog isâos*, care constă din repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu şi al lui Iisus[1422]. Aşa cum vom vedea mai departe (283), tehnica rugăciunii de tip (la fel ca şi practica isihastă) prezintă, începând din secolul al XID-lea, o morfologie extrem de complexă, implicând o „fiziologie mistică" şi o metodă de tip Yoga (anumite poziţii corporale, o disciplină a respiraţiei, manifestări cromatice şi acustice etc.), ceea ce face plauzibilă ideea unor influenţe indiene.

Cu timpul însă, şi cu câteva excepţii, oprimarea exercitată de teologii'ulãma' dispare. Chiar cei mai intransigenţi dintre persecutori au sfârşit prin a recunoaşte excepţionala contribuţie a sufilor la expansiunea şi înflorirea spirituală a islamului.

276. Câţiva maeştri sufi: de la Zū l-Nūn la Tirmiţ) I

Egipteanul Zŭ l-Nūn (mort în 245/859) cunoştea deja arta de a-şi disimula experienţele mistice. „O, Doamne! De faţă cu oamenii te numesc «Stăpânul meu!», dar când rămân singur îţi spun «Iubirea mea!» „Potrivit tradiţiei, Zŭ l-Nūn a fost cel dintâi care a formulat opoziţia dintre *ma'rifa*, cunoaşterea intuitivă („experienţa") a lui Dumnezeu şi *'Ēilm*, cunoaşterea discursivă. „Cu fiecare clipă ce trece, gnosticul devine mai modest, căci fiecare clipă îl apropie de Dumnezeu... Gnosticii nu se socot a fi prin ei înşişi, ci în măsura în care există ei există în Dumnezeu. Gesturile lor sunt provocate de Dumnezeu,

1422 Această rugăciune este menţionată cu mai multe secole înainte de dţkr, de numeroşi Părinţi (sfinţii Nil, Cassian, Ioan Scăraral etc.); ea era practicată mai ales de isihaşti.

rostite prin gura lor” etc. Tre[1423]buie să remarcăm talentul literar ieşit din comun al lui Zŭ l-Nŭn. Lungile sale imnuri lăudând slava lui Dumnezeu au inaugurat valorizarea mistică a poeziei.

Persanul Abū Yazâd Bistāmî (mort în 260/874), unul din cei mai controversaţi mistici ai islamului, nu a scris cărţi. Dar discipolii au transmis esenţialul învăţăturii sale sub formă de povestiri şi de maxime. Printr-o asceză deosebit de severă şi printr-o meditaţie concentrată asupra esenţei lui Dumnezeu, Bistámi a dobândit „anihilarea” de sine (fană’), pe care el a formulat-o primul; tot el a fost primul care şi-a descris experienţele mistice cu termenul de *mvrâg* (ascensiunea nocturnă a lui Mahomed: cf. 261). Realizase „solidarizarea” şi, pentru o clipă cel puţin, credea el, unitatea absolută dintre cel iubit, cel ce iubeşte şi iubirea însăşi, în stare de extaz, Bistămï rostise „locuţiuni teopatice”, vorbind ca şi cum ar fi fost Dumnezeu. „Cum ai ajuns să faci asta?

— M-am despuiat de mine ca un şarpe de pielea sa; mi-am contemplat şinele esenţial: şi, iată, eu eram El!” Sau: „Dumnezeu s-a uitat la toate conştiinţele din întregul Univers şi a văzut că toate erau vide de El; numai în mine el s-a zărit în întreaga să plenitudine” 32.

După atâţia alţi orientalişti, Zaehner a interpretat experienţa mistică a lui Bistămï, ca rezultat al unei influenţe indiene, şi anume a vedantismului lui Šarikara[1424]. Dată fiind importanţa acordată ascezei şi tehnicilor meditaţiei, ne-am gândit mai degrabă la Yoga. Oricum ar fi, unii mari maeştri se îndoiau că Bistămî ar fi realizat unirea cu Dumnezeu. După Gunayd, el ar fi „rămas la început, n-a atins starea desăvârşită şi ultimă”. Al-Hallāg l-a considerat „ajuns în pragul rostirii divine” şi credea că „de la Dumnezeu, fără îndoială, îi veneau acele cuvinte”, dar calea i-ar fi fost barată de obstacolul „eului”. „Bietul Abü Yazīd”, zicea el, nu a ştiut cum să recunoască,

1423 Vezi Margaret Smith, Readings from the Mystics of Islam, nr.20. Cf. şi Anne-Marie Schimmel, op. cit., pp. 43 sq.

1424 R.C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 86-134.

nici cum să înfăptuiască unificarea sufletului său cu Dumnezeu[1425].

Abû al-Qāsim al-Gunayd (mort în 298/910) a fost adevăratul maestru al sufilor din Bagdad. El a lăsat numeroase tratate de teologie şi mistică preţioase, mai ales prin analizele experienţelor spirituale ducând la absorbirea sufletului întru Dumnezeu. În doctrina să, Gunayd a subliniat importanţa stăpânirii de sine (*sahw*) pe care el o opunea beţiei spirituale (*sukr*) practicate de Bistâmī. După experienţa extatică ce anihilează individualitatea, trebuie dobândită o „a doua stăpânire", în care omul redevine conştient de el însuşi şi în care atributele sale îi sunt restituite, transformate şi spiritualizate de prezenţa lui Dumnezeu. Obiectivul final al misticului nu este „anihilarea" ţfană'), ci o viaţă nouă întru Dumnezeu (*baqă*v „ceea ce rămâne").

Convins că experienţa mistică nu poate fi formulată într-o terminologie raţionalistă, Gunayd interzicea discipolilor să vorbească despre ea noniniţiaţilor (îl respingea pe al-Hallāg tocmai pentru că ar fi contravenit acestui comandament). Tratatele şi scrisorile lui sunt redactate într-un fel de „limbaj secret", inaccesibil unui cititor nefamiliarizat cu terminologia lui[1426].

Un alt maestru iranian, Husayn Tirmīdï (mort în 285/898), a fost poreclit *al-Hakīm*, „filosoful", pentru că a folosit, primul dintre sufi, filosofia elenistică. Autor prolific (vreo 80 de mici tratate), Tirmïdl este cunoscut mai ales pentru *Pecetea sfinţeniei* (*Hãtam al-walăya*)[1427], în care dezvoltă terminologia sufistă aşa cum o cunoaştem de atunci încoace. Şeful ierarhiei sufiste este *qutb* („stâlpul") sau *gawt* („ajutorul"). Treptele sfinţeniei descrise de el nu constituie o ierarhie a iubirii; ele se referă la gnosa şi

---

1425 Massignon, op. cit., p. 280; G.C. Anawati şi L. Gardet, op. cit., p. 114.

1426 A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 57 sq. Vezi şi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 135-161.

1427 Lista capitolelor se găseşte în L. Massignon, Lexique technique, pp. 289-292.

iluminările celui ce merge pe calea sfinţeniei. Cu Tirmīdï, insistenţa asupra gnosei devine mai explicită, netezind astfel calea speculaţiilor teosofice ulterioare[1428].

Tirmidī a insistat cu pertinenţă asupra noţiunii de *walăya* („prietenia" divină, iniţiere spirituală). Se pot deosebi două trepte: o *walăya* generală, acordată tuturor credincioşilor, şi o *walăya* particulară, rezervată unei elite spirituale, „apropiaţii lui Dumnezeu, care se întreţin şi comunică cu El, pentru că sunt cu El într-o stare de unire efectivă şi de transcendenţă". Or, remarcă Henry Corbin, „noţiunea unei duble *walăya* este postulată şi stabilită, în primul rând, de doctrina şiită" 38. Analizând legătura dintre *walăya* şi profeţie, Tirmīdī vorbeşte despre superioritatea primeia dintre ele, pentru că este permanentă şi nu e legată de un moment anume ca profeţia. Într-adevăr, ciclul profeţiei se încheie cu Mahomed, în timp ce ciclul lui *walăya* durează până la sfârşitul veacurilor[1429].

277. Al-Hallāg, mistic şi martir

Născut în 244/857 în snd-vestul Iranului, al-Hallāg (Husayn ibn Manşŭr) a primit învăţătura a doi maeştri spirituali înainte de a întâlni, la Bagdad, pe vestitul şeic al-Gunayd şi a devenit discipolul său (în 264/877). Al-Hallāě a plecat în pelerinaj la Mecca, unde a practicat postul şi tăcerea şi a încercat primele extaze mistice. „Duhul meu s-a împreunat cu Spiritul Divin precum moscul cu ambră, precum vinul cu apă curată"[1430]. La întoarcerea din *hagg*, al-Hallāg e îndepărtat de Gunayd, rupe legăturile cu majoritatea sufilor din Bagdad şi părăseşte oraşul pentru patru ani. Când, mai târziu, îşi începe prima propovăduire publică, el îi înfurie nu numai pe tradiţionalişti, ci şi pe sufişti, care îl învinovăţesc că descoperă „secrete"

1428 A.-M. Schimmel, op. cit., p. 57.

1429 H.Corbin (op. cit., p. 275) remarcă analogia acestei doctrine cu profetologia şiită.

1430 Dhvún. traducerea lui L. Massignon, p. XVI.

neiniţiaţilor. I se mai reproşează că „face minuni” (că Profeţii), spre deosebire de alţi şeici care nu-şi arătau puterile decât celor iniţiaţi. Al-Hallăg leapădă atunci haina sufi şi începe să se amestece cu norodul[1431].

Întovărăşit de 400 de discipoli, al-Hallãg întreprinde, în 291/905, al doilea pelerinaj al său. El pleacă apoi pentru o lungă călătorie în India, în Turkestan, până spre frontierele Chinei. După al treilea pelerinaj la Mecca, unde a rămas doi ani, al-Hallãg se instalează definitiv la Bagdad (294/908) şi se dedică propovăduirii publice (cf. Massignon, *Passion*, I, pp. 268 sq.). El proclamă că scopul ultim al oricărei fiinţe umane este unirea mistică cu Dumnezeu, săvârşită prin dragoste *Cišq*). În extaz, el rosteşte vestitele cuvinte „Eu sunt Adevărul (Dumnezeu)”, cuvinte ce i-au atras condamnarea. De astă dată, al-Hallãg coalizase împotriva lui pe învăţătorii Legii (care îl acuzau de panteism), pe oamenii politici (care îi reproşau agitarea mulţimilor), precum şi pe sufi. Ceea ce surprinde este dorinţa lui al-Hallăj* de a muri anatemizat. „Vrând să-i determine pe credincioşi să curme acest scandal, ucigând pe acela ce se socotea una cu Divinitatea, el le strigă în moscheea-catedrală de la al-Manşŭr: «Dumnezeu v-a îngăduit sângele meu: omorâţi-mă. Nimic nu e mai grabnic pentru lumea musulmană decât uciderea mea» „[1432].

Acest straniu comportament al lui al-Hallăg aminteşte de *malămaiĭyya*, grup de contemplativi care, de dragul lui Dumnezeu, căutau blamul (*malăma*) coreligionarilor lor. Ei nu purtau haina de lână a sufilor şi învăţau să-şi ascundă experienţele mistice; în plus, îi provocau pe credincioşi prin comportamentul lor excentric şi în aparenţă neevlavios[1433]. Fenomenul este, de altfel, cunoscut la anumiţi călugări creştini ai Răsăritului

---

1431 L. Massignon, La passion d’al-Halldj (ediţia a 2-a), vol. I, pp. 177 sq.

1432 Dlwân, p. XXI.

1433 Mai târziu, anumite grupări de malămatlyya au împins dispreţuirea regulilor până la practicarea orgiei. Vezi textele traduse de M. Molé. Les mystiques musulmans, pp. 73-76.

începând din secolul VI şi are paralelisme şi în India meridională.

Arestat în 301/915, şi după aproape nouă ani de închisoare[1434], al-Hallāg a fost executat în 309/922. Au fost martori care au auzit aceste ultime cuvinte din gura condamnatului: „Extaticului îi este îndestul când în el numai Unicul său se mărturiseşte” (cuvânt cu cuvânt: „important pentru extatic este că Unicul îl reduce la unitate”)[1435].

Opera sa scrisă ni s-a păstrat doar în parte; fragmente dintr-un comentariu la Coran, câteva scrisori, un anumit număr de maxime şi poeme, precum şi un mic tratat *Kītāb al-ţawāsīn*, în care al-Hallăg se ocupă de unitatea divină şi vorbeşte despre profetologie[1436]. Poemele sunt impregnate de o intensă nostalgie a unirii ultime cu Dumnezeu. Întâlnim adesea expresii împrumutate din opera alchimică (cf. *Passion*, HI, 369 sq.) sau referiri la sensul secret al alfabetului arab.

Din toate aceste texte şi din anumite mărturii inventariate, editate şi analizate pe larg de Louis Massignon, reiese integritatea credinţei lui al-Hallăg şi veneraţia sa pentru Profet. „Calea” lui al-Hallāg nu preconiza distrugerea persoanei umane, ci căuta suferinţa ca să înţeleagă „dragostea înflăcărată” C/?), adică esenţa lui Dumnezeu şi misterul Creaţiei. Propoziţia „Eu sunt Adevărul!” nu implică deloc panteismul (cum a fost acuzat de unii), căci al-Hallāg afirma mereu transcendenţa lui Dumnezeu şi faptul că unirea spiritului uman cu Dumnezeu are loc numai în cazuri cu totul excepţionale şi rare, în experienţele extatice[1437].

1434 Traducere de L. Massignon. Dlwân, pp. XXI-XXII.

1435 Vezi L. Massignon, Passion, vol. I, pp. 385 sq. (învinuirea), 502 sq. (procesul), 607 sq. (martirajul).

1436 O listă completă şi mult comentată în L. Massignon, Passion, I. pp. 20 sq.; III, pp. 295 sq.

1437 Teologia lui al-Hallâg a fost analizată de L. Massignon,Passion, III, pp. 9 sq. (teologia mistică), pp. 63-234 (teologia dogmatică). Pentru un expozeu succint, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 71 sq.

Concepţia „unirii transformatoare” enunţată de al-Hallā este destul de exact rezumată de un teolog ostil, în ciuda prezentării sale tendenţioase. Potrivit acestui autor, „Hallāg a susţinut că acel care îşi supune trupul riturilor, îşi dedică inima actelor de pietate, se privează de plăceri şi e stăpân pe sufletul său, interzicându-şi dorinţele, se ridică în acest chip până la treapta «celor apropiaţi» (de Dumnezeu). În faza următoare, el continuă să străbată treptele depărtării până când natura să este purificată de tot ce este trupesc. Apoi... coboară în el acel Spirit al lui Dumnezeu, care l-a născut pe Iisus, fiul Mariei. Atunci, el devine «cel căruia orice lucru i se supune (Mutã)» y şi nu mai vrea decât ceea ce pune în lucrare porunca lui Dumnezeu; orice faptă a să e de aici înainte un act al lui Dumnezeu şi orice poruncă ce vine de la el este porunca Domnului” 48.

După martirizarea să, sfinţenia lui al-Hallăg n-a încetat să tot crească în întreaga lume musulmană49. Importantă a fost, de asemenea, influenţa să postumă asupra sufilor şi asupra unei anumite teologii mistice.

278. Al-ŏazzâll şi concilierea dintre Kaläm şi sufism

Martiajul lui al-Hallă a avut, între alte consecinţe, pe aceea de a-i obliga pe sufi să demonstreze, în manifestările lor publice, că practica lor nu contrazice nicidecum învăţătura ortodoxă. Unii îşi camuflau experienţele mistice şi ideile teologice printr-un comportament excentric. Este, de pildă, cazul lui SiblI (247/861 – 334/945), prietenul care a stat de vorbă cu al-Hallă la locul de osândă cu privire la *unio mystica* şi care i-a supravieţuit 23 de ani. Pentru ca să se arate cât mai ridicol, SiblI se compara adesea cu o broască râioasă. Prin paradoxele şi efuziunile sale poetice, el izbutea să-şi facă un „privilegiu de imunitate” (L. Massignon). El spunea: „Cel ce îl iubeşte pe Dumnezeu pentru actele sale de graţie este un politeist”. O dată, Siblî le-a cerut discipolilor săi să-l părăsească, deoarece,

oriunde s-ar afla, zicea el, nu va înceta să fie împreună cu ei şi să-i ocrotească[1438].

Un alt mistic, iranianul Niffarî (mort în 354/865) a folosit şi el paradoxul, evitând însă preţiozitatea lui Siblī. El a fost, probabil, cel dintâi care a proclamat că rugăciunea este un dar divin. „Eu sunt acela care dăruiesc; dacă nu aş fi răspuns la rugăciunea ta, nu te-aş fi îndemnat să o faci.” 51

În secolul următor martiriului lui al-Hallă, mai mulţi autori au prezentat doctrină şi practicile sufismului. Să reţinem teoria, devenită clasică, a „etapelor” sau „staţiilor” (*maqãmăt*) şi a „stărilor” Cahwãl) de-a lungul „căii” (*ţariqa*). Se pot distinge trei etape principale: aceea a novicelui (*murīd*), aceea a celui ce progresează (*sălik*) şi aceea a omului desăvârşit (*kāmil*). La sfatul şeicului său, novicele trebuie să practice mai multe exerciţii ascetice, începând cu căinţa şi sfârşind cu acceptarea senină a tot ce ţi se întâmplă. Asceza şi învăţătura constituie o luptă interioară cu grijă supravegheată de maestru. În vreme ce *maqāmât*, „staţiile”, „etapele”, sunt rezultatul unui efort personal, „stările” sunt un dar gratuit al lui Dumnezeu[1439].

Trebuie să amintim că în secolul IMX mistica musulmană cunoştea trei teorii privind unirea divină. „Unirea e concepută: a) ca o conjuncţie *Cittişăl* sau *wişãt*) care exclude ideea unei identităţi dintre spirit şi Dumnezeu; sau ca o identificare *Çittihãd*) care comportă ea însăşi două sensuri diferite: unul, sinonim cu cel precedent, altul evocând doar o unire de natură; sau e) ca o locuire (hulŭt); Spiritul Divin locuieşte, fără să-şi amestece natura, în sufletul purificat al credinciosului. Învăţaţii islamului oficial nu admit decât unirea în sens de

---

1438 Vezi textele citate de A.-M .Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, pp. 78 sq.

1439 Numărul lor diferă. Un autor, citat de Anawati, numeşte zece, între care dragostea, teama, speranţa, dorinţa, liniştea, contemplaţia, certitudinea; cf. Mystique musulmane, pp. 42 sq. Vezi textele traduse şi comentate de L.Gardet şi G.-C. Anawati, ibid.. pp. 125-180 şi de S.H. Nasr, Sufi Essays, pp. 73-74,77-83.

'ittişăl şi resping cu mare violenţă ideea de Chulŭl)”[1440].

Cel care a reuşit, graţie prestigiului său, să facă sufismul acceptabil pentru ortodoxia islamică a fost vestitul teolog al-Öazzălī. Născut în 451/1059 în Persia Orientală, Abŭ Hamid al-Gazzālī a studiat *kalûm*-ul şi a devenit profesor la Bagdad. El a studiat apoi temeinic sistemele lui Fărăbl şi Avicenna, inspirate de filosofia greacă, pentru ca să le critice şi respingă în tratatul său *Respingerea filosofilor*[1441]. În urma unei crize religioase, al-Gazzālī părăseşte învăţământul în 1075 şi călătoreşte în Siria, vizitează Ierusalimul şi o parte din Egipt. Studiază iudaismul şi creştinismul; de altfel, cercetătorii au recunoscut în operă lui anumite influenţe creştine. Vreme de doi ani, în Siria, urmează disciplina ascetică a sufilor. După o absenţă de zece ani, al-Gazzălī revine la Bagdad şi reia pentru puţină vreme cariera de profesor. Dar după scurt timp se retrage împreună cu discipolii săi în oraşul natal, unde întemeiază un seminar (*tnacirasa*) şi o „mănăstire” de sufi. Numeroasele lui lucrări îl făcuseră de mult celebru, dar el a continuat să scrie. A murit în 505/1111, venerat de toţi.

Nu se ştie cine a fost maestrul spiritual al lui al-Gazzălī şi despre tipul iniţierii pe care a primit-o. Dar nu ne putem îndoi de faptul că el a descoperit insuficienţa teologiei oficiale (*kalăm*) ca urmare a unei experienţe mistice. Cum scrie, de altfel, cu umor: „Cei ce sunt atât de învăţaţi în anumite forme rare de divorţ nu pot să spună un singur cuvânt despre lucrurile cele mai simple, cum ar fi sensul sincerităţii faţă de Dumnezeu sau al încrederii în El.”[1442] După convertirea sa mistică şi iniţierea în sufism, öazzăll a înţeles că învăţătura sufilor nu trebuie să rămână secretă, restrânsă la o elită spirituală, ci să devină accesibilă tuturor credincioşilor.

1440 Mystique musulmane, p. 43.

1441 Această vestită „Respingere" a fost şi ea respinsă de Averroes (cf., § 280).

1442 Citat de A.-M. Schimmel, p. 95.

Autenticitatea şi vigoarea experienţei lui mistice[1443] sunt confirmate de cea mai importantă lucrare a sa, *Reînvierea ştiinţelor religioase*. Este o *summa* în patruzeci de capitole, în care Gazzălī analizează pe rând probleme rituale, obiceiuri, mesajul Profetului, „cele ce duc la pieire" şi cele ce duc la mântuire. Tocmai în această ultimă secţiune, al-Gazzālī discută unele aspecte ale vieţii mistice. Însă el se străduieşte să păstreze totdeauna calea de mijloc, completând Legea şi tradiţia prin învăţătura sufistă, dar neacordind primat experienţei mistice. Datorită acestei poziţii, *Reînvierea ştiinţelor religioase* a dobândit o poziţie neegalată şi a fost adoptată de teologii ortodoxiei islamice.

Autor enciclopedic şi fecund, al-Gazzălī era şi un mare polemist, totodată; el atacă fără încetare ismailismul şi toate tendinţele gnostice. Totuşi, în unele scrieri ale sale, speculaţiile mistice în jurul Luminii trădează o structură gnostică.

După numeroşi cercetători, al-Gazzălī a eşuat în planul lui de a „reînvia" gândirea religioasă a islamului. Oricât de strălucit ar fi, aportul lui nu izbuteşte deloc să prevină anchiloza care va înţepeni două sau trei secole mai târziu gândirea religioasă musulmană[1444].

279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană

Traducerea lucrărilor filosofice şi ştiinţifice greceşti a trezit şi susţinut, fără îndoială, gândirea filosofică în islam. Către mijlocul secolului III/DE, alături de disputele teologice, încep să se impună scrieri depinzând direct de

1443 După convertirea sa, al-ŏazzălī scrie o autobiografie spirituală, Eliberarea de eroare, dar fără să reveleze experienţele sale personale; accentul este pus în special pe critica filosofilor.

1444 G.-C. Anawati, op. cil., p.51. Vezi, de asemenea, o critică severă a lui al-Ŏazzālī la R .C. Zaehner, Hindu and Muslim Mysticism, pp. 126 sq. Dar H. Corbin a arătat că, de altfel, creativitatea filosofică nu a încetat o dată cu moartea lui AvcrToes (1198); filosofia a continuat să se dezvolte în Orient, mai ales în Iran, în tradiţiile diferitelor şcoli, precum şi prin opera lui Sohrawardî.

Platon ori Aristotel (cunoscuţi, de altfel, din interpretări neoplatonice). Primul filosof ale cărui opere au supravieţuit parţial este Abū Yūsuf al-Kindī [1445](185/796-260/873 cea). El admitea, desigur, cunoaşterea de ordin supranatural acordată de divinitate Profeţilor; considera însă că, în principiu cel puţin, gândirea umană e capabilă să descopere prin propriile sale mijloace adevărurile revelate.

Reflecţia în jurul acestor două tipuri de cunoaştere – *umană* (adică cea practicată de antici) şi *revelată* (mai ales prin Coran) – îi pune lui al-Kindî o serie de probleme care vor deveni esenţiale în filosofia musulmană. Să reţinem printre cele mai importante: posibilitatea unei exegeze metafizice (adică raţionale) a Coranului şi tradiţiei (*hadit*); identificarea lui Dumnezeu cu Fiinţa în sine şi Cauza Primă; Creaţia înţeleasă ca având o cauză deosebită atât de cauzele naturale, cât şi de emanaţia neoplatonicienilor; şi, în fine, nemurirea sufletului individual.

Unele din aceste probleme sunt discutate şi rezolvate de o manieră îndrăzneaţă de un profund filosof, dublat de un mistic, al-Fărābī (250/872-339/950). El a fost primul care a încercat să apropie meditaţia filosofică şi islamul. Al-Fărābī studiase ştiinţele naturale (în linia aristotelică de abordare), logica şi teologia politică. El a dezvoltat, de asemenea, o imagine a „Cetăţii Ideale”, inspirată din Platon, şi îl descrie pe „Prinţul” exemplar, împodobit cu toate virtuţile umane şi filosofice, ca un „Platon îmbrăcat în mantia profetului Mohamed”[1446]. S-ar zice că, prin intermediul teologiei politice, al-Fărăbl a arătat urmaşilor lui cum trebuie să fie raporturile filosofiei cu religia. Metafizica lui se întemeiază pe deosebirea dintre esenţa şi existenţa lucrurilor create: *existenţa* este un predicat, un *accident al esenţei*. Pe bună dreptate, H. Corbin aminteşte că această teză a făcut epocă în istoria metafizicii. La fel de originală este teoria despre Inteligenţă şi despre

1445 în Occident era cunoscut prin câteva lucrări traduse în cursul evului mediu în limba latină: De intellectu. De quinque

1446 Citat dc H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, p. 230.

cortegiul Inteligenţelor. Dar al-Fărăbī a manifestat un pasionat interes pentru mistică şi a utilizat în scrierile lui terminologia sufică.

Aşa cum o recunoaşte el însuşi, tânărul Avicenna a izbutit să înţeleagă *Metafizica* lui Aristotel graţie unei lucrări a lui al-Fărăbl. Născut în apropierea oraşului Buchara în 370/980, Ibn Sïnă a devenit celebru în Occident sub numele de Avicenna când unele din operele sale s-au tradus în secolul al XII-lea în limba latină. Precocitatea şi cultura sa n-au mai fost egalate. Marele său *Canon* a dominat vreme de secole medicina europeană şi se mai foloseşte încă în Orient. Scriitor neobosit (bibliografia lui numără 292 titluri), Ibn Şina a redactat, între altele, comentarii la Aristotel, o *summa* (*Kitâb al-sĭfă'*) tratând despre metafizică, logică şi fizică, două lucrări în care îşi prezintă filosofia[1447], fără să mai vorbim de o enormă enciclopedie în douăzeci de volume, care, cu excepţia a câtorva fragmente, a dispărut când Ispahanul a fost cucerit de Mohamed din Ghazna. Tatăl şi fratele său erau ismailiţi; cât despre Ibn Şina însuşi, potrivit părerii lui H. Corbin (p. 239), el aparţinea probabil şiismului duodeciman. A murit la 57 de ani (în 428/1637), lângă Hamada, unde îşi întovărăşise suveranul.

Avicenna admite şi prelungeşte metafizica esenţei elaborată de al-Fărābî. Existenţa este rezultatul Creaţiei, adică al „gândirii divine gândindu-se pe sine, şi această cunoaştere pe care Fiinţa Divină o are etern despre ea însăşi nu este alta decât Prima Emanaţie, Primul *noüs* sau Prima Inteligenţă" 61. Din Inteligenţa a doua derivă Sufletul care mişcă Primul Cer; din a treia corpul eterat al acestui Cer, şi aşa mai departe. Rezultatul sunt cele Zece Inteligenţe „heruvimice11 CAngeli *intelectuales*) şi *Sufletele celeste* (*Angeli caelestes*), „care nu au nicidecum facultăţi sensibile, ci numai Imaginaţie în stare pură" (H. Corbin, p. 240).

A zecea Inteligenţă, desemnată ca Inteligenţa agentă

1447H) Le livre des directives et remarques şi Le livre de science, traduse de A.M. Goichon. Cu privire la traducerile franceze

sau activă, joacă un rol important în cosmologia lui Avicenna, căci de la ea purcede lumea „pământească” 62 şi mulţimea sufletelor omeneşti63. Deoarece este o substanţă indivizibilă, imaterială şi incoruptibilă, sufletul supravieţuieşte morţii trupului. Avicenna era mândru că a putut să demonstreze, cu argumente filosofice, nemurirea sufletelor individuale, deşi sunt create. Pentru el, principala funcţie a religiei este asigurarea fericirii fiecărei fiinţe umane. Însă adevăratul filosof este totodată un mistic, căci el se consacră iubirii de Dumnezeu şi caută adevărurile interioare ale religiei. Avicenna menţionează de mai multe ori tratatul său asupra „filosofiei orientale”, din care n-au rămas decât scurte referinţe, aproape toate cu privire la viaţa de după moarte. Experienţele lui vizionare constituie materia a trei *Povestiri mistice6**; este vorba de călătoria extatică într-un Orient mistic, efectuată sub conducerea îngerului care luminează calea, temă ce va fi reluată de Sohrawardî (281).

Economia acestei lucrări ne constrânge să trecem repede peste primii teozofi şi mistici din Andaluzia. Să-l menţionăm pe Ibn Massara (269/883-319/931), care, în cursul călătoriei sale în Orient, a avut contacte cu cercurile ezoterice şi în cele din urmă s-a retras cu câţiva discipoli într-o sihăstrie de lângă Cordoba. Ibn Massara e acela care a organizat prima confrerie mistică secretă din Spania arabă. Graţie unor lungi fragmente citate de Ibn Arabi s-a putut reconstitui în linii mari doctrina să, gnostică şi neoplatonică, deopotrivă.

Tot la Cordoba, s-a născut Ibn Hazm (403/1013-454/1063), om de legi, gânditor, poet şi autor al unei istorii critice a religiilor şi a sistemelor filosofice. Celebra sa carte de poeme *Colierul porumbiţei* are ca izvor de inspiraţie mitul platonician din *Banchetul*. S-a remarcat analogia teoriei sale asupra iubirii cu acea „Voioasă Ştiinţă” a primului trubadur, Guillaume al IX-lea de Acvitania65. Mult mai important este tratatul privind religiile şi filosofiile. Ibn Hazm descrie diversele tipuri de sceptici şi de credincioşi, insistând asupra acelora care au

păstrat cel mai bine conceptul Unităţii Divine (*tawhid*) şi textul original al Revelaţiei.

Gânditorul Ibn Bagĕa (Avempace, cum e numit de scolastică latină), care a trăit în secolul V/XII, este cu deosebire important pentru înrâurirea pe care a avut-o asupra lui Averroes şi Albert Magnus. El a comentat mai multe tratate de Aristotel, dar principalele sale lucrări metafizice au rămas neterminate. Să arătăm că termeni, precum *solitarul* şi *străinul*, folosiţi cu precădere de Ibn Bag a, nu sunt altceva decât două vocabule specifice gnosei mistice

61 Procesul este descris în *La métaphysique du Shifă* (IX, 6), traducere de G. – C. Anawali.

62 Vezi A.M. Goichon, *Le livre des directives*, p. 430 sq.

63 După H. Corbin (p. 243), din pricina acestei „Inteligenţe active", cu rol şi figură de înger, a fost pus sub semnul întrebării ceea ce s-a numit „avicennismul latin".

64 Traduse şi comentate cu pertinenţă de Henry Corbin, *Avicenne el le récit visionnaire*.

65 Vezi A.R. Nykl, A Book containing the Risãla.

islamice[1448]. În ceea ce-i priveşte pe Ibn Ţufayl din Cordoba (secolul V/XII), el stăpânea întreaga erudiţie enciclopedică a vremii; totuşi, faima lui şi-o datorează unui „roman filosofic" intitulat *Hayy Ibn Yakzãn*, tradus în ebraică în secolul al XII-lea, dar rămas necunoscut scolasticilor latini. Contemporan cu Sohrawardî (281), Ibn Ţufayl din Cordoba ne reaminteşte cu acest roman de „filosofia orientală" şi de povestirile iniţiatice ale lui Avicenna. Acţiunea romanului se desfăşoară pe rând, pe două insule. Prima insulă e locuită de o obşte care practică o religie cu totul exterioară, călăuzită după o Lege rigidă.

1448 H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique. p. 320.

Un contemplativ, Absāl, se hotărăşte să emigreze pe cealaltă insulă. El întâlneşte acolo pe unicul locuitor al insulei, Hayy Ibn Yakzān, un filosof care descoperise de unul singur toate legile vieţii şi tainele spiritului. Dorind să aducă la cunoştinţa oamenilor învăţătura divină, Hayy şi Absăl se duc iarăşi în prima insulă. Dar ei înţeleg repede că societatea omenească este de nevindecat şi se reîntorc în sihăstrie, „întoarcerea în insulă pustie înseamnă oare că lupta dintre filosofie şi religie este exasperantă şi fără soluţie?”[1449]

280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabi

Considerat drept cel mai mare filosof musulman, Ibn Roşti (Averroes pentru latini) se bucură în Occident de o faimă excepţională. Într-adevăr, opera lui este considerabilă: Averroes a comentat cu pricepere majoritatea tratatelor lui Aristotel, căci el voia să restaureze gândirea autentică a Maestrului. E greu de prezentat aici, măcar în linii mari, sistemul său. E de ajuns să amintim că Averroes cunoştea bine Legea islamică; el susţinea, aşadar, că orice gânditor trebuie să practice principiile fundamentale ale religiei, aşa cum reies ele din Coran, din *hactit* şi din *'igmá'* (*consensus*). *Lnsü* cei înzestraţi cu cele mai mari capacităţi intelectuale aveau obligaţia să urmeze o ştiinţă superioară, adică să studieze filosofia. Teologii nu aveau dreptul să intervină în această activitate, nici să cântărească concluziile filosofiei. Totuşi, nici filosofii, nici teologii nu trebuie să dezvăluie vulgului interpretările unor versete neclare ale Coranului. (Aceasta nu implică însă doctrina „adevărului dublu”, aşa cum au comentat unii teologi occidentali.).

Solid ancorat în părerile sale, Averroes a criticat cu asprime şi cu ironie *Respingerea filosofilor* a lui al-Gazzălī (278). În vestita să *Respingere a respingerii* (*Tahãful al-Tahăfut*, tradusă în latină sub titlul *Destrucţio*

1449 Ibid., p. 333.

Destructionis), Averroes demonstrează că al-Gazzālï n-a înţeles sistemele filosofice şi că argumentele lui îi trădează incompetenţa. În plus, el a scos la iveală contradicţiile care există între această scriere şi alte opere ale celebrului poligraf arab.

Averroes a criticat, de asemenea, pe al-Fărăbl şi pe Avicenna, acuzându-i că au părăsit tradiţia filosofilor antici ca să le facă pe plac teologilor. Doritor să restaureze o cosmologie pur aristotelicianã, Averroes a respins angelologia avicenniană, cea despre *Animae celestes*, şi, prin urmare, lumea imaginilor percepute cu Imaginaţia creatoare (cf. 279). *Formele* nu sunt create de Inteligenţa activă, aşa cum afirma Avicenna. *Materia, în ea însăşi, poseda în latenţa totalitatea formelor*. Dar, întrucât materia este principiul de individuaţie, individualul se identifică cu coruptibilul şi, prin urmare, *imortalitatea* nu poate fi decât *impersonală*[1450]. Această ultimă teză a provocat reacţii atât la teologii şi teosofii musulmani, cât şi la gânditorii creştini[1451].

Averroes a dorit să cunoască pe un tânăr sufi, Ibn Arab! şi, potrivit mărturiei acestuia, în urma discuţiei cu el a pălit, înţelegând insuficienţa propriei sale doctrine. Ibn al-Arabi este unul din cele mai profunde genii ale sufismului şi una din cele mai singulare figuri din mistica universală. Născut în 560/1165 la Murcia, a studiat toate ştiinţele vremii şi a călătorit fără întrerupere, din Măroc până în Irak, în căutarea şeicilor şi a tovarăşilor de învăţătură. Foarte de timpuriu a avut câteva experienţe supranaturale şi unele revelaţii. Primii lui maeştri au fost două femei: Šams, care avea atunci 95 de ani, şi Fatima din Cordoba[1452]. Mai târziu, fiind la Mecca, întâlneşte pe

---

1450 Vezi analiza critică a lui H. Corbin, op. cit., pp. 340 sq.

1451 Primele traduceri latine ale comentariilor lui Averroes la Aristotel au fost efectuate prin anii 1230-1235. Dar „averroismul latin", atât de important în Evul Mediul occidental, reprezintă, de fapt. o nouă interpretare, elaborată în perspectiva Sfântului Augustin.

1452 Vezi scrierile sale autobiografice traduse de R.W J. Austin sub titlul Sufis of Andaluzia.

foarte frumoasă fiică a unui şeic şi scrie poemele adunate sub titlul *Interpretarea dorinţelor*. Inspirate de o arzătoare iubire mistică, poemele lui au fost ades considerate drept pur şi simplu erotice, deşi ele amintesc mai degrabă dragostea lui Dante pentru Beatrice.

Meditând la piatra *Ka'ba*, Ibn Arabi a avut numeroase viziuni extatice (între altele, aceea privind „tinereţea eternă") şi a avut confirmarea faptului că el însuşi este „pecetea sfinţeniei mahomedane". Una din operele lui cele mai importante, o scriere mistică în 20 de volume, se intitulează, de altfel, *Revelaţiile de la Mecca.* În 1205, la Moşul, Ibn Arabi a fost iniţiat a treia oară[1453]. Dar, la puţin timp după aceea, la Cairo, în 1206, are dificultăţi cu autorităţile religioase ale oraşului şi se reîntoarce degrabă la Mecca. După alte călătorii, care, de altfel, nu i-au diminuat întru nimic uimitoarea putere de creaţie, Ibn Arabi moare la Damasc, în 638/1240, la optzeci şi cinci de ani.

În pofida poziţiei sale excepţionale în istoria misticii şi metafizicii musulmane (sufii îl numesc „cel mai Mare şeic"), gândirea religioasă a lui Ibn Arabi este încă puţin cunoscută72. Este adevărat că scria cu mare repeziciune, ca stăpânit de o inspiraţie supranaturală. Una din capodoperele sale, *Colierul înţelepciunii*, recent tradus în engleză, abundă în observaţii strălucitoare, dar e total lipsită de un plan riguros. Cu toate acestea, *Colierul* reprezintă o sinteză rapidă care ne permite să sesizăm originalitatea gândirii sale şi grandoarea teologiei sale mistice.

Ibn Arabi mărturiseşte: „Cunoaşterea stărilor mistice poate fi dobândită exclusiv prin experienţă; raţiunea umană nu poate s-o definească, nici nu poate accede la ea pe cale deductivă" 73. De unde necesitatea ezoterismului: „Acest mod de cunoaştere spirituală datorită sublimităţii sale trebuie ţinut ascuns de majoritatea oamenilor. Căci adâncimile lui sunt greu de atins şi pericolele sunt mari" 74.

1453 Cf. Sufis of Andalusia, p. 157.

Conceptul fundamental al metafizicii şi al misticii lui Ibn Arabi este *Unitatea Fiinţei*, mai exact Unitatea Fiinţei şi a Percepţiei. Altfel spus, Realitatea Totală, nondiferenţiată, constituie modul primordial de a fi al Divinităţii. Animată de Dragoste şi dorind să se cunoască pe Sine, această Realitate Divină se scindează în subiect (cunoscător) şi obiect (de cunoscut). Când vorbeşte despre Realitate în contextul Unităţii Fiinţei, Ibn Arabi întrebuinţează termenul *al-haqq* (Realul, Adevărul). Când vorbeşte despre realitatea scindată într-un pol spiritual sau intelectual şi un pol cosmic sau existenţial, el îl numeşte pe primul *Allah* sau Creatorul (*al-hăliq*) şi pe cel de al doilea Creaţia (*halq*) sau Cosmosul[1454].

Spre a explicita acest proces al Creaţiei, Ibn Arabī utilizează de preferinţă tema Imaginaţiei Creatoare şi aceea a Iubirii. Graţie Imaginaţiei Creatoare, formele latente care există în Real sunt proiectate pe pânza iluzorie a alterităţii, astfel încât Dumnezeu se poate percepe pe Sine însuşi ca obiect76. Prin urmare, Imaginaţia Creatoare constituie trăsătura de unire între Realul ca subiect şi Realul ca obiect de cunoaştere, între Creator şi creatură. Chemate la existenţă de Imaginaţia Creatoare, obiectele sunt recunoscute de Subiectul Divin.

A doua temă utilizată de autor spre a ilustra Creaţia este Dragostea, adică nostalgia lui Dumnezeu de a fi cunoscut de creaturile sale. Ibn Arabi descrie mai întâi procesul de zămislire efectuat de Realitatea procreatoare. Dar mai ales Dragostea este aceea care împreunează făpturile. Sciziunea Realului într-un subiect divin şi un obiect creat va duce în cele din urmă la reintegrarea în Unitatea primordială, *îmbogăţita* de astă dată *prin experienţa cunoaşterii de Sine11*.

Că făptură creată, fiecare om, în esenţa lui latentă, nu poate fi altceva decât Dumnezeu; ca obiect de cunoaştere a lui Dumnezeu, omul ajută ca divinitatea să se cunoască pe Sine şi, făcând aşa ceva, participă la

1454 The Bezels ofWisdom, p. 153. Ibn Arabï precizează că fiecare pol — spiritual şi cosmic — implică la modul potenţial şi latent celălalt pol.

Libertatea Divină78. Omul Desăvârşit constituie „istmul” între cei doi poli ai Realităţii. El este deopotrivă bărbat, adică reprezentant al Cerului şi al Cuvântului lui Dumnezeu, şi femeie, ca reprezentant al Gliei sau Cosmosului. Împreunând în sine Cerul şi Pământul, Omul Desăvârşit dobândeşte, în acelaşi timp, Unitatea Fiinţei79. Sfântul se bucură asemeni lui Dumnezeu de puterea de a crea (*himma*), adică poate să realizeze obiectiv propriile sale imagini interioare80. Dar niciun sfânt nu reuşeşte să menţină aceste imagini în chip obiectiv decât pe o durată limitată81. Să adăugăm că pentru Ibn Arab! islamul constituie, esenţialmente, experienţa şi adevărul pe care le poate cunoaşte omul sfânt, ale cărui funcţii mai importante sunt acelea de profet (*nabī*) şi de apostol (*râsul*).

Ca şi Origen, Gioacchino da Fiore sau Meister Eckhart, Ibn Arabi, deşi a avut discipoli fideli şi competenţi şi a fost admirat de sufişti, nu a reuşit să utilizeze şi să reînnoiască teologia oficială. Spre deosebire însă de cei trei maeştri creştini, geniul lui Ibn Arabi a întărit tradiţia ezoterică musulmană.

281. Sohrawardī şi mistica Luminii

Shihāboddīn Yahyā Sohrawardī s-a născut în 549/1155 la Sohraward, oraş din nord-vestul Iranului. El a studiat în Azerbaidjan şi la Ispahan, a stat mai mulţi ani în Anatolia şi s-a dus apoi în Siria. Acolo a fost condamnat ca urmare a unui proces intentat de învăţaţii Legii islamice şi dat morţii în 587/1191, la 36 de ani. Numit de istorici şeicul *maqtūl* („asasinat”), el e cunoscut de discipoli drept şeicul *šahid* („martir”).

Titlul principalei lui opere, *Teosofia răsăriteană* (*Hikmat al-Işrâq*), defineşte ambiţiosul demers al lui Sohrawardī, anume reactualizarea vechii înţelepciuni iraniene, precum şi a gnosei hermetice. Avicenna vorbise de o „înţelepciune” sau de o „filosofie orientală” (cf. 279).

76 Ibid., pp. 28,121. Vezi mai ales importantă carte a

lui H. Corbin, *L'imaginaiion créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, în special cap. ÎI şi III.

77 The Bezels o/Wisdom, p. 29.

1lbid., pp. 33,84.

79 H. Corbin, *op. cit.*, cap. IV, 2. Precizăm că, după Ibn Arabi, Omul Desăvârşit constituie un model exemplar, cu greu actualizabil într-o existenţă omenească.

80 Vezi H. Corbin, *op. cit.*, cap. IV; *The Bezels ofwisdom*, pp. 36,121,158. R.W J. Austin (p. 36) aminteşte de meditaţia tibetană care reuşeşte să materializeze imaginile interioare. Cf. Mai jos, 315.

81 The Bezels, p. 102. Ibn Arabi insistă, de altfel, asupra marilor pericole pe care trebuie să le înfrunte aceia ce au căpătat astfel de puteri; *ibid.*, pp. 37,158.

Sohrawardī cunoştea ideile vestitului său predecesor. Dar, după el, Avicenna nu putuse realiza această „filosofie orientală", pentru că nu cunoştea principiul, „sursa orientală" însăşi. „A existat la vechii perşi, scrie Sohrawardl, o comunitate de oameni care erau călăuziţi de Dumnezeu şi care mergeau pe calea cea dreaptă, învăţaţi-teozofi eminenţi, fără asemănare cu Magii (*Majūs*). Preţioasa lor teozofie a Luminii, despre care ne stau mărturie experienţa mistică a lui Platon, ca şi a înaintaşilor lui, am reuşit să o reînviez în cartea mea intitulată *Teozofia răsăriteană* şi, în îndeplinirea acestui proiect, n-a fost nimeni care să mă preceadă"[1455].

Opera destul de vastă a lui Sohrawardī (49 de titluri) izvorăşte dintr-o experienţă personală, o „convertire survenită în tinereţe". Într-o viziune extatică, el descoperă o multitudine de „fiinţe de lumină contemplate cândva de

1455 Text tradus de H. Corbin, En Islam iranien, vol. II: Sohrawardl et les platoniciens de Perse, p. 29; cf., de asemenea, Histoire de la philosophie islamique, p. 287.

Hermes şi Platon, şi acele raze cereşti, din care izvorăsc *Lumina Slavei* şi *Lumina Suverană* (*Ray wa Khorreh*), anunţate de Zarathustra, acelea spre care o răpire spirituală l-a înălţat pe regele dreptcredincios, fericitul Kay Khosraw”[1456]. Noţiunea *isrãq* (splendoarea soarelui în zori) trimite: 1) la înţelepciune, la teozofia care are drept sursă Lumina, şi 2) pornind de aici, la o doctrină întemeiată pe apariţia Luminilor inteligibile, 3) dar şi la teozofia *Răsăritenilor*, adică aceea a înţelepţilor din vechea Persie. Această „splendoare auroralǎ” este „Lumina Slavei”, *Xwarenah* din *Avesta* (în persană *Khorrah*; cf. Forma parşi *Farr*, *Farrah*). Sohrawardī o descrie ca o iradiaţie veşnică a Luminii Luminilor din care provine Primul Arhanghel, desemnat prin numele zoroastrian *Bahman* (*Vohu Manah*). Această relaţie între Lumina Luminilor şi Prima Emanaţie se reîntâlneşte pe toate treptele de evoluţie ale Fiinţei, orânduind în perechi toate categoriile de lucruri create. „Zămislindu-se unele pe altele din razele şi răsfrângerile lor, ipostazele Luminii ajung roiuri nenumărate. Dincolo de cerul Stelelor Fixe al astronomiei peripateticiene sau ptolemaice, ghicim un număr infinit de universuri mirabile” (H. Corbin, *Histoire*... p. 293).

Această lume a Luminilor e prea complexă pentru a o putea prezenta aici[1457]. Să amintim doar că toate modalităţile de existenţă spirituală şi toate realităţile cosmice sunt create şi cârmuite de diferiţi îngeri care au emanat din Lumină Luminilor. Cosmologia lui Sohrawardī e solidară cu o angelologie. Fizica lui aminteşte atât concepţia mazdeană a celor două categorii de lucruri reale – *mĕnŏk* (celestul, subtilul) şi *gêtik* (densul, terestrul) – cât şi dualismul maniheist (cf. 215, 233-234). Din cele patru universuri ale cosmologiei sohrawardiene, să reţinem importanţa lui *Malakùt* (lumea sufletelor cereşti şi a

1456 Text tradus de H.Corbin, Histoire de la pshilosophie... pp. 288-289.0 altă versiune în En Islam iranien, II, p. 100.

1457 Vezi H. Corbin, En Islam iranien, II, pp.81 sq.; Histoire de la philosophie, pp. 293 sq.

sufletelor omeneşti) şi a lui *mundus imaginalis*, „lumea intermediară între lumea inteligibilă a fiinţelor de Lumină Pură şi lumea sensibilă; organul care o poate percepe este Imaginaţia activă”[1458]. Aşa după cum remarcă Henry Corbin, „Sohrawardī este primul, se pare, care a întemeiat o ontologie a acestei lumi intermediare şi această temă va fi reluată şi amplificată de toţi gnosticii şi misticii islamului”[1459].

Naraţiunile de iniţiere spirituală redactate de Sohrawardī se pot descifra tocmai din perspectiva acestei lumi intermediare. Este vorba de evenimente spirituale care au loc în *Malakūt*, dar care dezvăluie semnificaţia profundă a unor episoade paralele exterioare. *Povestea Exilului din Apussl* este o iniţiere prin care discipolul e călăuzit spre *Răsăritul* său; altfel spus, această scurtă şi de multe ori enigmatică naraţiune îl ajută pe „exilat” să se reîntoarcă *la Sine*. Pentru Sohrawardī şi „teozofii orientali” (*hukãma išrăqlyun*), reflexia filosofică se îngemănează cu realizarea spirituală; ei îmbină metoda filosofilor ce caută cunoaşterea pură cu metoda sufilor urmărind purificarea interioară[1460].

Experienţele spirituale ale discipolului în lumea intermediară constituie, am văzut, o serie de încercări iniţiatice suscitate de Imaginaţia Creatoare. Deşi se situează pe un alt plan, se poate compara funcţia acestor povestiri iniţiatice cu aceea a romanelor Graalului (270). Amintim, de asemenea, valoarea magico-religioasă a

---

1458 H. Corbin, Histoire, p. 296.

1459 „Importanţa sa e pe drept cuvânt capitală. Ea stă pe primul plan al perspectivei ce se deschide devenirii postume a omului. Funcţia ei e triplă: prin ea se desăvârşeşte învierea, căci ea este „tărâmul corpurilor subtile"; prin ea devin realmente adevărate simbolurile configurate de profeţi,ca şi toate experienţele vizionare; prin urmare, prin ea se săvârşeşte ta’wīl, exegeza care „reîndrumă" datele Revelaţiei coranice către propriul lor „adevăr spiritual" (H. Corbin, Histoire, pp. 296-297).

1460 în genealogia spirituală pe care Sohrawardī şi-o recunoaşte figurează deopotrivă vechii filosofi greci, înţelepciunea persană, precum şi unii mari maeştri sufi; Histoire, p. 299.

oricărei naraţiuni de tip tradiţional, adică funcţia de poveste exemplară (cf. Hasidismul, 293). Să mai spunem pentru moment că, la ţăranii români, rostirea rituală a poveştilor (la ceas de noapte) apără casa de Diavol şi de duhuri rele. Mai mult încă, ea suscită prezenţa lui Dumnezeu[1461].

Aceste câteva sugestii comparative ne permit să înţelegem mai bine atât originalitatea lui Sohrawardī, cât şi vechea tradiţie pe care el o continuă. Imaginaţia creatoare care face posibilă descoperirea lumii intermediare este solidară cu viziunea extatică a şamanilor şi cu inspiraţia vechilor poeţi. Se ştie că epopeea şi un anume tip de basm derivă din călătoriile şi întâmplările extatice în Cer şi mai ales în Infern[1462]. Toate acestea ne ajută să înţelegem, pe de o parte, rolul literaturii narative în „educaţia spirituală" şi, pe de altă parte, consecinţele, pentru lumea occidentală din secolul XX, ale descoperirii Inconştientului şi a dialecticii Imaginaţiei.

Pentru Sohrawardī, înţeleptul, care excelează deopotrivă în filosofie şi în contemplarea mistică, este adevăratul şef spiritual, *stâlpul* (*cqutb*), „în absenţa căruia lumea n-ar putea dăinui şi a cărui prezenţă poate fi şi *incognito*, rămânând necunoscut, ca atare, oamenilor" (H. Corbin, *Histoire*, pp. 300-301). Or, remarcă H. Corbin, se poate recunoaşte aici una din temele şiite majore, căci „stâlpul stâlpilor" este Imamul. Existenţa să *incognito* implică ideea şiită a ocultării Imamului, precum şi aceea a ciclului *walûyat*, „profeţia ezoterică" succedând „Pecetea Profeţilor". Recunoaştem, aşadar, acordul între teozofii *išrâqīyun* şi teozofii şiiţi. „În fapt, scrie H. Corbin, învăţaţii Legii din Alep nu se înşelaseră. În cursul procesului lui Sohrawardī, teza incriminată, care i-a adus în cele din urmă condamnarea, a fost ideea propovăduită de el că Dumnezeu poate oricând, chiar şi în clipa de faţă, făuri un

1461 Vezi exemplele citate de Ovidiu Bârlea, Folclorul românesc, I (Bucureşti, 1981), pp. 141 sq. Este vorba de o concepţie arhaică foarte răspândită; cf. Aspects du mythe, cap.II.

1462 Cf. Le Chamanisme (ediţia a 2-a), p. 395 sq.

profet. Chiar dac nu era vorba de un profet-legislator, ci de o „profeţie ezoterică”, teza dezvăluia un criptoşiism. Astfel, prin opera sa şi prin martirajul morţii sale ca filosof profetic, Sohrawardī a trăit până la capăt tragedia „exilului occidental” (*Histoire*, p. 301). Totuşi, posteritatea spirituală a lui Sohrawardī – *išrãqïyun-ii* (iluminaţii) – supravieţuieşte, în Iran cel puţin, până astăzi[1463].

282. Ŏalăl al-Dīn-Rūmī: muzica, poezia şi dansul sacru

Muhammad Galăl al-Dīn, cunoscut mai ales sub numele de Rūmī, s-a născut la 30 septembrie 1207 la Balkh, în oraşul Khorasan. Temându-se de invazia mongolă, tatăl său, teolog şi maestru sufi, părăseşte oraşul în 1219 şi pleacă în pelerinaj la Mecca. În cele din urmă, familia se stabileşte la Konya. După moartea tatălui său, Galāl al – Din, care avea 24 de ani, studiază la Alep şi Damasc. Şapte ani după aceea se întoarce la Konya şi, din 1240 până în 1249, predă jurisprudenţa şi dreptul canonic. Dar, la 29 noiembrie 1249, un derviş rătăcitor, Shams din Tabrâz, în vârstă de şaizeci de ani, soseşte în oraş. Există mai multe versiuni cu privire la întâlnirea lor. Fiecare dintre acestea relatează, mai mult sau mai puţin dramatic, convertirea lui Rŭmī: vestitul jurist şi teolog a devenit unul din cei mai mari mistici şi poate cel mai genial poet religios al islamului.

Persecutat de discipolii lui Rūmï – care erau geloşi pe ascendentul său asupra maestrului lor – Shams pleacă la Damasc. El consimte apoi să se reîntoarcă, dar dispare, omorât în taină, la 3 decembrie 1247. Rümī va fi multă vreme neconsolat. El scrie o culegere de ode mistice care poartă numele maestrului dispărut (*Dlwãnï Shamsl Tabrâz*), „admirabile cântece «de dragoste şi de jale»,

---

1463^ Unul din marile merite ale lui Henry Corbin şi ale elevilor lui este acela de a fi început studierea acestei bogate tradiţii filosofice, necunoscute \ncă în Occident.
_ Eva dc Vitray-Meyerovitch, Rŭmĭ et le soufisme, p.2().

operă uriaşă, în întregime dedicată acestei iubiri, pământeşti în aparenţă, dar care în realitate este o ipostază a dragostei divine" 92. În plus, Rūmï instituie concertul spiritual (*samă*) pentru cinstirea lui Shams. Potrivit fiului său, Sultān Walad, „Rūmï, fără contenire, asculta muzică şi dansa; el nu se odihnea nici ziua, nici noaptea. Fusese un savant, a devenit un poet. Fusese un ascet, a ajuns să fie îmbătat de dragoste, nu de vin: inima celui iluminat nu bea decât din vinul Luminii"[1464].

Spre sfârşitul vieţii, Rūmï l-a ales pe Husām-od-Dīn Celebi să le fie cap discipolilor. Datorită în bună măsură lui Celebi, maestrul ajunge să-şi dicteze opera principală, *Mathnavl*. Până la moartea sa, în 1273, Rûmï i-a dictat lui Celebi distihuri, uneori pe stradă, alteori chiar la baie. Este vorba de o vastă epopee mistică de circa 45 000 de versuri, pe subiecte din Coran şi din tradiţia profetică, ori pe apologuri, anecdote, legende şi teme din folclorul oriental şi mediteranean.

Rūmï a întemeiat o confrerie, *lariqa mawlãwīya*, căci discipolii şi prietenii îi spuneau *mawlãnã*, „maestrul nostru" (pronunţat în turcă *mevlûna*). În Occident, confreria e numită de timpuriu a „dervişilor rotitori", căci în timpul concertului ceremonial (*samă*) dansatorii se învârteau din ce în ce mai repede în jurul lor şi în cerc împrejurul încăperii. „În ritmurile muzicii, zicea Rūmï, este ascuns un secret. Dacă l-aş dezvălui, el ar nimici lumea". Într-adevăr, muzica trezeşte spiritul, făcându-l să-şi amintească de adevărata lui patrie şi de ţelul final[1465]. „Noi toţi am făcut parte din trupul lui Adam şi am ascultat cândva aceste cântece în Paradis. Deşi apa şi lutul au turnat îndoiala în noi, totuşi ni le mai reamintim întrucâtva"[1466].

La fel ca muzica şi poezia sacră, dansul extatic se

1464 Tradus dc E. Vitray-Meyerovitch, op. cit., p.18.

1465 Vezi textele traduse de M. Molé, La danse extatique en islam, pp. 208-213.

1466 Mathnavl, IV, 475-476, traducere de M. Molé p. 239. Amintirea şederii în Paradis şi aşteptarea trâmbiţei Judecăţii

practica de la început în sufism[1467]. După unii sufi, dansul lor extatic ar fi fost o reproducere a dansului îngerilor (vezi textul tradus de Marijan Molé, pp. 215-216). În *ţarlqa* instaurată de Rûmï (dar organizată mai ales de Sultān Walad, fiul său), dansul are un caracter cosmic şi teologal. Dervişii sunt îmbrăcaţi în alb (ca într-un linţoliu), îşi pun deasupra o mantie neagră (simbol al mormântului) şi poartă pe cap o tocă de fetru (imagine a pietrei tombale musulmane)[1468]. Şeicul reprezintă un intermediar între Cer şi Pământ. Muzicienii cântă dintr-un flaut de trestie (*ney*) şi bat din tobe şi din chimvale.

Încăperea în care se rotesc dervişii înfăţişează Universul, „planetele rotindu-se în jurul soarelui şi în jurul lor. Tobele invocă trâmbiţele Judecăţii de Apoi. Cercul dansatorilor e format din două semicercuri, dintre care unul reprezintă arcul descinderii sau al involuţiei sufletelor în materie şi celălalt arcul ascensiunii sufletelor către Dumnezeu”[1469]. Când ritmul ajunge foarte rapid, şeicul intră în dans şi se învârteşte în centrul cercului, căci el închipuie soarele. „Este momentul suprem al unirii realizate”[1470]. Adăugăm că dansul dervişilor nu duce (decât foarte rar şi doar în arii marginale) la transe psihopatice.

Rolul lui Rŭmî în regenerarea islamului este imens. Operele sale au fost citite, traduse şi comentate în întreg spaţiul lumii musulmane. Această excepţională popularitate demonstrează încă o dată importanţa creativităţii artistice, mai ales a poeziei, în aprofundarea vieţii religioase. Ca şi alţi mistici, dar cu o ardenţă pasională şi cu o forţă poetică inegalabilă, Rūmī nu

1467 Vezi studiul lui M. Mol6, passim.; cf. criticile teologilor şi chiar ale sufilor, ibid., pp. 176 sq. etc.

1468 Acest simbolism, prezent de la început în samă, este precizat de Dlwăn-ul marelui poet turc Mehmed Celebi; vezi textul tradus de M. Molé, pp. 248-251. Cu privire la dansul mûwlăwi, vezi, de asemenea, textele din Rŭmī şi Sultan Walad, traduse, ibid., pp.238 sq.

1469 E. dc Vitray-Meyerovitch, op. cit., p. 41. Cf.M. Molé, op. cit., pp. 229 sq.

1470 E. Meycrovitch, p. 42. Vezi descrierea unei ceremonii mâwlawīya în M. Molé, op. cit., pp. 229 sq.

încetează să exalte iubirea divină. „Fără Dragoste, Lumea n-ar fi vie” (*Mathnavī*, III, 1975). Poezia să mistică abundă în simboluri din sfera dansului şi a muzicii. În pofida unor influenţe neoplatoniciene, teologia lui este destul de complexă şi, în egală măsură, personală, ataşată tradiţiei şi totuşi plină de îndrăzneală. Rûmi insistă asupra necesităţii de a atinge nonfiinţă pentru a putea *deveni* şi *a fi*v el face, de altfel, numeroase aluzii la al-Hallãg[1471].

Existenţa umană se desfăşoară potrivit voinţei şi planului Creatorului. Omul a fost însărcinat de Dumnezeu să fie un intermediar între El şi Lume. Căci nu în zadar Omul a trebuit să parcurgă „drumul de la sămânţă la raţiune” (*Mathnavĭ*, III, 1975). „Din clipa în care vii spre existenţă în lumea aceasta, o scară este ridicată înaintea ta ca să te poţi salva”. Omul a fost la început mineral, apoi plantă, apoi animal. „Pe urmă ai fost făcut om, ai fost înzestrat cu cunoaştere, gândire, credinţă”. La sfârşit, omul va deveni înger şi casa lui va fi în Cer. Dar nici acesta nu este stadiul final. „Depăşeşte chiar şi condiţia angelică, pătrunde în acest ocean (al Unităţii Divine), pentru ca stropul tău de apă să devină mare întinsă.”[1472] într-un faimos pasaj din *Mathnavi* (ÎI, 1157), Rūmi explică natura originar teomorfă a omului, făcut după chipul lui Dumnezeu: „Imaginea mea rămâne întipărită în inima Regelui: inima Regelui ar fi bolnavă fără imaginea mea… Lumina inteligenţelor izvorăşte din gândirea mea; cerul a fost creat din natura mea originară… Eu am o împărăţie a spiritului… Eu nu sunt născut o dată cu Regele… Dar primesc de la El Lumina să în teofanie” (traducere de E. De Vitray-Meyerovitch).

283. Triumful sufismului şi reacţia teologilor. Alchimia

1471 Cf. Textele citate de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, pp. 319 sq.

1472I UI Odes mystiques, II, (= Dhvăn-i Shams-i Tabrĭz), traducere de E. de Vitray-Meyerovitch, pp. 88-89. Vezi ibid.. p. 89, fragmentele traduse din Mathnavĭ, IX, 553 sq., 3637 sq.

După ce a dobândit, graţie teologului al-öazzālī, acordul învăţaţilor Legii, sufismul a cunoscut o mare popularitate: mai întâi în ţinuturile Asiei Occidentale şi în Africa de Nord, apoi peste tot unde pătrunsese islamul: în India, în Asia Centrală, în Indonezia şi în Africa Orientală. Cu timpul, grupurile restrânse de discipoli trăind în jurul şeicilor devin adevărate Ordine cu nenumărate filiale şi cu sute de membri. Sufii au fost cei mai buni misionari ai islamului. H.A.R. Gibb consideră că eclipsa şiismului s-a datorat popularităţii şi spiritului misionar al sufilor[1473]. Un asemenea succes explică prestigiul lor şi ocrotirea de care s-au bucurat din partea autorităţilor civile.

Toleranţa teologilor Culăma') a încurajat împrumutarea unor concepţii străine şi utilizarea unor metode exotice. Anumite tehnici mistice sufice au fost adâncite şi modificate în contact cu mediile alogene. E de ajuns să comparăm rugăciunea de tip *ikr*, practicată de primii sufi (cf. 275), cu aceea elaborată, cu începere din secolul al Xü-lea d. Hr., sub influenţă indiană. După un autor, „recitarea începe din partea stângă (a pieptului), care este adâncitura în care pâlpâie lampa inimii, candelă a luminii spirituale. Ea continuă, înaintând în partea de jos a pieptului, apoi în partea dreaptă, apoi în partea de sus a pieptului. Se continuă până se revine în poziţia iniţială". După un alt autor, *dakir-vă* trebuie „să se ghemuiască la pământ, cu picioarele încrucişate, cu mâinile în jurul picioarelor, cu capul plecat pe genunchi şi ochii închişi. El ridică capul, rostind *lă'ilăh* în timpul scurs între sosirea capului la nivelul inimii şi aşezarea lui pe umărul drept... Când gura atinge nivelul inimii, se rosteşte cu tărie invocaţia illă... În faţa inimii se rosteşte Allah, cu şi mai apăsată energie...". Se pot uşo[1474]r recunoaşte analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, mai ales în exerciţiile care

1473 Cf. H.A.R. Gibb, Mohammedanism, p. 143.

1474 Texte citate de L. Gardet, „Invocarea numelui divin (dikr) în mistica musulmană", pp.654-655. Despre analogiile cu tehnicile yogico-tantrice, vezi M. Eliade, Le Yoga, pp. 218 sq., 396-397.

suscită fenomene concomitent auditive şi luminoase, prea complexe ca să le prezentăm aici.

A târî influenţe nu deformează, cel puţin la adevăraţii *dflkīri*, caracterul musulman al rugăciunii *ikr*. Mai degrabă dimpotrivă. Numeroase credinţe religioase şi metode ascetice s-au îmbogăţit prin împrumuturi sau influenţe exterioare. S-ar putea spune chiar că, aidoma ca în istoria creştinismului, atari influenţe au contribuit la universalizarea islamului, dându-i o dimensiune ecumenică.

Oricum ar fi, e sigur că sufismul a contribuit în mare măsură la înnoirea experienţei religioase musulmane. În ce priveşte aportul cultural al sufilor, acesta a fost considerabil. În toate ţările islamului se recunoaşte înrâurirea lor în muzică, dans şi mai ales în poezie[1475].

Dar această mişcare triumfătoare, care a rămas populară până în zilele noastre[1476], a avut şi consecinţe ambigue pentru istoria islamului. Antiraţionalismul anumitor sufi devine uneori agresiv şi invectivele lor împotriva filosofilor au făcut deliciul plebei. Pe de altă parte, emotivitatea excesivă, transele şi extazele din timpul şedinţelor publice cresc în amploare. Majoritatea maeştrilor sufi s-au opus unor atari exaltări, dar nu au izbutit să le stăvilească. În plus, membrii anumitor ordine, precum acela al dervişilor rătăcitori sau *fakirilor* (săracilor), îşi proclamă aptitudinea de a săvârşi miracole, trăind în marginea Legii.

Deşi obligaţi să tolereze sufismul, teologii *'ulăma'* au continuat să pândească elementele străine, mai ales iraniene şi gnostice, care, pătrunzând în învăţăturile anumitor maeştri sufi, ameninţau, potrivit învăţaţilor Legii, unitatea islamului. (Ca întotdeauna, a fost şi este dificil

---

1475 Vezi, inter alia, textele traduse de A.-M. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, în special pp. 287 sq. Gratie poeziei mistice, mai exact mistico-erotice, un mare număr de teme şi motive nonislamice au pătruns în diferitele literaturi naţionale.

1476 Vezi A.-M. Schimmel, pp. 403 sq. şi bibliografia citată ibid., în n. 1-7.

pentru teologi – şi nu numai pentru teologii musulmani – să recunoască imensa contribuţie a misticilor la aprofundarea experienţei religioase în rândul maselor, datorită riscului de „erezie”, risc, de altfel, existent pentru teologi, la toate nivelurile religioase.) Răspunsul învăţaţilor *'ulăma'* a fost proliferarea instituţiilor *madrasa*, colegii pentru educaţia teologică, având statut oficial şi profesori plătiţi. Către secolul Vin/XIV, sute de *madrasa* concentraseră controlul educaţiei superioare în mâinile teologilor[1477].

Este păcat că sufismul clasic nu a fost cunoscut în Apus în timpul Evului Mediu[1478]. Eventualele informaţii indirecte, prin intermediul poeziei erotico-mistice din Andaluzia, n-au constituit un contact autentic între cele două mari tradiţii mistice[1479]. După cum se ştie, aportul esenţial al islamului a fost transmiterea, în traducere arabă, a operelor filosofice şi ştiinţifice ale Antichităţii şi în primul rând a cărţilor lui Aristotel.

Să adăugăm însă că dacă mistica sufi a fost ignorată, hermetismul şi alchimia au pătruns în Apus graţie scrierilor arabe, dintre care o parte sunt opere originale. După Stapleton, alchimia Egiptului alexandrin s-a dezvoltat mai întâi la Harran, în Mesopotamia. Această ipoteză este controversată, dar ea are meritul de a explica originea alchimiei arabe. În orice caz, unul dintre primii şi cei mai vestiţi alchimişti de limbă arabă este Gabīr ibn Hayyān, celebrul Geber al latinilor. Holmyard consideră că acesta a trăit în secolul H/VIII, şi că a fost elevul lui Ga'far, al VI-lea Imam. După Paul Kraus, care i-a consacrat o monografie monumentală, e vorba de mai mulţi autori (o culegere de aproape 3 000 de titluri circulă sub numele

---

1477 Vezi observaţiile lui HA.R. Gibb (op. cit., pp. 144 sq., 153 sq.) despre consecinţele culturale ale acestui control al educaţiei.

1478 După cum e regretabil că islamul a fost cunoscut în Europa de Sud-Est aproape exclusiv prin intermediul Imperiului otoman, adică al ocupaţiei turceşti.

1479 Pe de altă parte, contacte între anumite grupări ezoterice musulmane şi creştine nu sunt excluse. Dar nu putem aprecia urmările lor în istoria religioasă şi culturală a Evului Mediu.

lui!), trăind prin secolele HI/IX-IV/X. H. Corbin a evidenţiat pertinent mediul şiit şi ezoteric în care s-a dezvoltat alchimia lui „Gabīr”. Într-adevăr, a să „Ştiinţă a Echilibrului” permite să se descopere în fiecare corp raportul care există între manifestat şi ocult (*ţãhir* şi *bãţin*, exotericul şi ezotericul)[1480]. Se pare totuşi că cele patru tratate *Geber*, cunoscute în traducerea lor latină, nu sunt opera lui Gabīr.

Primele traduceri din arabă în latină s-au efectuat în Spania, către 1150, de Gerard din Cremona. Un secol mai târziu, alchimia era suficient de cunoscută, căci ea este inclusă în *Enciclopedia* lui Vincent de Beauvais. Unul din cele mai vestite tratate, *Tabula Smaragdina*, era extras dintr-o lucrare cunoscută sub titlul *Cartea Secretului Creaţiei*. La fel de celebre sunt *Turba Philosophorum*, tradusă din arabă, şi *Picatrix*, redactată în arabă în secolul al XIE-lea. Este inutil să precizăm că toate aceste cărţi, în ciuda substanţelor, instrumentelor şi operaţiilor de laborator pe care le descriu, sunt îmbibate de ezoterism şi gnosă[1481].0 seamă de mistici şi maeştri sufi, printre care al-Hallãg şi, mai ales, Avicenna şi Ibn Arabī, au descris alchimia ca o veritabilă tehnică spirituală. Nu se dispune încă de informaţii suficiente privind dezvoltarea alchimiei în ţările Islamului după secolul al XIV-lea. În Occident, hermetismul şi alchimia vor cunoaşte o epocă de glorie cu puţin înainte de Renaşterea italiană, şi prestigiul lor mistic îl va fascina încă pe Newton (311).

Capitolul XXXVI

IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM

284. Cum a fost alcătuită *Mişna*

1480 Histoire de la philosophie islamique, pp.184 sq., şi mai ales „Le livre du glorieux de Jăbir ibn Hayyūn".

1481 Vezi Mircea Eliade, Forgerons et alchimistes (ediţia a 2-a, revăzută), pp. 119 sq.

Evocând primul război al evreilor împotriva romanilor (70-71) şi dărâmarea templului de către Titus, aminteam un episod care a avut urmări considerabile asupra iudaismului: faimosul Rabbi Iokhanan ben Zaccai a izbutit să părăsească ascuns într-un sicriu Iersalimul asediat şi, peste puţin timp, a dobândit învoire de la Vespasian să înfiinţeze o şcoală în satul Iabneh (în Iudeea). Rabbi Iokhanan era convins că atâta vreme cât *Tora* va fi studiată seminţia lui Israel, deşi zdrobită din punct de vedere militar, nu va dispărea (cf. 224)[1482]. Ca urmare, Rabbi Iokhanan a organizat, sub conducerea unui „Patriarh" (*Naşi*), un sanhedrin format din 71 de membri, Curte Religioasă şi autoritate de necontestat. Vreme de trei secole, demnitatea de Patriarh a fost transmisă, exceptând o singură dată, din tată în fiu[1483].

Totuşi, al doilea război cu romanii, declanşat de Bar-Kokhba în 132 d. Hr. Şi terminat cu catastrofa din 135 d. Hr., a pus din nou în primejdie identitatea religioasă, ba chiar supravieţuirea poporului evreu. Împăratul Hadrian a desfiinţat sanhedrinul şi a interzis, sub ameninţarea cu pedeapsa capitală, studiul Torei şi practicarea actelor de cult. Mai mulţi maeştri evrei, printre care celebrul Rabbi Akiba, au murit sub tortură. Dar împăratul Antonin Pius, care i-a urmat lui Hadrian, redă sanhedrinului – de fapt îi măreşte – autoritatea. De acum înainte, hotărârile sanhedrinului sunt recunoscute de întreaga Diaspora evreiască. În această perioadă – care începe cu discipolii lui Iokhanan ben Zaccai şi se termină către anul 200 d. Hr.

— Au fost elaborate structurile fundamentale ale iudaismului normativ. Principala inovaţie a fost înlocuirea

1482 într-adevăr, partida sacerdotală a saducheilor, pierzându-şi, după dărâmarea Templului, rolul şi raţiunea de a fi, conducerea religioasă a revenit învăţaţilor Legii, adică fariseilor şi succesorilor lor, rabinii („maeştrii, învăţătorii"). Vezi. inter alia. G.F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I, pp. 83 sq.

1483 Vezi Hugo Mantei, Studies in the History of the Sanhedrin, în special pp. 140 sq. (mutarea sanhedrinului de la Ibneh la Usha şi în alte părţi).

pelerinajelor şi sacrificiilor săvârşite în Templu cu studierea Torei, rugăciunile şi pietatea, acte religioase care se puteau efectua în oricare loc de pe faţa pământului. Continuitatea cu trecutul era asigurată prin studiul Bibliei şi prin respectarea prescripţiilor privind puritatea rituală.

Ca să clarifice, precizeze şi unifice nenumăratele tradiţii orale[1484] în legătură cu practicile cultuale şi cu interpretările Scripturii, precum şi cu problemele juridice, Rabbi Iuda „Prinţul" (Patriarhul sanhedrinului între cea 175-cca 220) s-a străduit să le colecţioneze şi să le organizeze într-un corpus unic de norme legale. Această vastă compilaţie, numită *Mişna* („repetare"), conţine materiale elaborate între secolul I î.Hr. Şi secolul II d. Hr.[1485]. Lucrarea comportă şase secţiuni: agricultura, sărbătorile, viaţa de familie, legea civilă, prescripţiile sacrificiale şi dietetice şi curăţenia rituală.

Ea conţine unele aluzii la mistica tronului dumnezeiesc, *Merkaba* (cf. 288). Nu se întâlneşte, în schimb, niciun ecou al nădejdilor mesianice şi al speculaţiilor apocaliptice, atât de populare în epocă (ilustrate, de pildă, în celebrele cărţi pseudoepigrafice *ÎI Baruch* şi *IV Ezdra*). Ai impresia că *Mişna* ignoră istoria contemporană sau îi întoarce spatele. (Este vorba, de pildă, de zeciuieli de recoltă ce trebuie duse *la Ierusalim*; se precizează modul de schimb al monedelor etc.)[1486] *Mişna* evocă o situaţie anistorică, exemplară, în care diversele acte de sanctificare a vieţii şi a omului se săvârşeau potrivit modelelor legiferate. Munca agricolă e consacrată de prezenţa lui Dumnezeu şi de activitatea (ritualizată) a omului. „Ţara lui Israel e sfinţită de legătura

---

1484 Ideea unei „Tora orale", propovăduită de Moise lui Iosua şi preoţilor, se reclama de la o veche şi venerabilă tradiţie.

1485 Unul din marile merite ale recentei cărţi a lui Jacob Neusner, Judaism: The Evidence of the Mishnah, este acela de a fi identificat şi analizat materialele ce se referă la perioadele de dinainte şi de după cele două războaie cu Roma.

1486 Tratatul Maaser Sheni, rezumat de J.Neusner, op. cit., p. 128.

ei cu Dumnezeu. Rodul lui Dumnezeu e sfinţit de omul care munceşte la porunca Domnului şi de numirile şi despărţirile prin cuvânt ale diverselor ofrande” 6.

Tot astfel, în „Secţiunea Sărbătorilor” sunt orânduite, clasate şi numite ciclurile timpului sacru, în strânsă legătură cu structurile spaţiului sacru (cf. J. Neusner, pp. 132 sq.). Şi, la fel, în toate celelalte „secţiuni” ale culegerii. E vorba întotdeauna de grijă de a preciza, până la cel mai mic amănunt, mijloacele rituale de a se sanctifica opera cosmică şi viaţa socială, familială şi individuală, dar şi mijloacele de a evita necurăţia şi de a o face inoperantă prin purificări specifice.

Eşti ispitit să apropii această concepţie religioasă de credinţele şi practicile creştinătăţii rurale, pe care le-am numit „creştinism cosmic” (cf. 237). Cu deosebirea că în *Mişna* opera de sfinţire se datorează în exclusivitate lui Dumnezeu şi faptelor omului, care împlineşte poruncile lui Dumnezeu. E semnificativ însă că în *Mişna* (şi, evident, în comentariile şi completările sale, pe care le vom menţiona îndată) Dumnezeu – până atunci *Dumnezeu al istoriei*, prin excelenţă – pare indiferent la istoria imediată a poporului său: pentru moment, mântuirii de tip mesianic i s-a substituit sanctificarea vieţii sub îndrumarea Legii.

În fapt, *Mişna* prelungeşte şi completează codul sacerdotal, aşa cum a fost formulat în *Levitic*. Aceasta înseamnă că simpli credincioşi se comportă oarecum asemeni preoţilor şi leviţilor; ei respectă prescripţiile contra necurăţiei şi se hrănesc acasă aşa cum se hrănesc preoţii în Templu. Curăţia rituală, respectată în afara zidurilor Templului, îi desparte pe credincioşi de restul omenirii şi le asigură sfinţenia. Dacă poporul evreu vrea să supravieţuiască, el trebuie să trăiască ca un popor sfânt, într-un spaţiu sacru şi imitând sfinţenia lui Dumnezeu[1487].

Mişna urmărea unificarea şi întărirea rabinismului. Obiectivul ei, în ultimă instanţă, era să asigure supravieţuirea iudaismului şi, prin urmare, integritatea poporului evreu peste tot unde era risipit. Aşa cum spune

1487 J. Neusner, Judaism, pp. 226 sq.

Jacob Neusner, la întrebarea: Ce poate face omul? *Mişna* răspunde: „Ca şi Dumnezeu, omul poate pune lumea în mişcare. Dacă omul vrea ceva nimic nu-i e imposibil... Mişn*a eva*luează condiţia lui Israel: învins şi fără sprijin şi totuşi în Pământul lui; neputincios şi totuşi sfânt; fără o patrie şi totuşi despărţit de alte neamuri”.[1488]

285. *Talmudul*. Reacţia antirabinică: secta karaiţilor

Apariţia *Mişnei* deschide perioada numită a *amoraim*-ilor (tălmăcitori sau propovăduitori). Ansamblul alcătuit din *Mişna* şi de comentariile la *Mişna* (*Ghemara*) formează *Talmudul* (în traducere literală, „învăţătura”). Prima redactare, editată în Palestina (220-cca 400) şi cunoscută ca *Talmudul din Ierusalim*, este mai concentrată şi mai scurtă decât *Talmudul din Babilon* (200-650); acesta din urmă numără 8 744 de pagini[1489]. Regulile de purtare (*halaga*), clasate în *Mişna*, au fost completate în *Talmud*, prin *aggada*, colecţie de învăţături etice şi religioase, de speculaţii metafizice şi mistice şi chiar de texte folclorice.

Talmudul din Babilon a îndeplinit o funcţie hotărâtoare în istoria poporului evreu: el a arătat cum trebuia să se adapteze iudaismul diversităţii de medii socio-politice ale Diasporei. Încă din secolul al III-lea, un maestru din Babilon enunţase acest principiu fundamental: legislaţia guvernării respective constituie singura lege şi ea trebuie respectată de evrei. În acest fel, legitimitatea autorităţilor guvernamentale primeşte o ratificare de ordin religios. În ceea ce priveşte legea civilă, membrii comunităţii sunt obligaţi să-şi prezinte litigiile în faţa Curţii evreieşti.

Judecându-l în ansamblu, şi mai ales prin prisma conţinutului şi menirii sale, *Talmudul* nu pare să acorde importanţă speculaţiei filosofice. Totuşi, unii cercetători au

1488 J. Neusner, ibid.. pp. 282-283.

1489 Unele legi privind agricultura, curăţia şi sacrificiile practicate în Palestina îşi pierd actualitatea în Talmudul din Babilon.

evidenţiat teologia, simplă şi subtilă, precum şi doctrinele ezoterice şi practicile de ordin iniţiatic conservate în *Talmud*[1490].

Pentru ţelul ce ni l-am propus noi, e de ajuns să trecem rapid în revistă evenimentele care au contribuit la fixarea structurilor iudaismului medieval. Patriarhul, recunoscut oficial ca omolog al unui prefect roman, trimitea soli la comunităţile evreieşti ca să strângă impozitele şi să comunice calendarul sărbătorilor. În 359, patriarhul Hillel al II-lea a hotărât să fixeze în scris calendarul, ca să asigure simultaneitatea sărbătorilor în Palestina şi în Diaspora. Măsura şi-a relevat întreaga-i importanţă când Patriarhatul din Palestina a fost desfiinţat de romani în 429. Din vremea Sasanizilor încă (226-637), graţie toleranţei religioase a regilor acestei dinastii, Babilonia a devenit cel mai important centru al Diasporei. Această situaţie privilegiată s-a menţinut şi după cucerirea musulmană. Toate comunităţile evreieşti ale Diasporei orientale recunoşteau supremaţia lui *Gaon*, maestru spiritual, arbitru şi căpetenie politică, reprezentant al poporului în faţa lui Dumnezeu şi a autorităţilor. Epoca *gaonim*-ilor, care a început către 640, a luat sfârşit în 1038. Dar la această dată *Talmudul din Babilon* era universal recunoscut ca învăţătura autorizată a rabinismului, adică a iudaismului devenit normativ.

Rabinismul s-a propagat prin intermediul şcolilor (de la şcoală primară până la academie, *Yeshiva*), sinagogilor şi tribunalelor. Cultul sinagogal, care înlocuia sacrificiile din Templu, cuprindea rugăciunile de dimineaţă şi de după-amiază, profesiunea de credinţă („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru, Domnul, unul este!”) şi cele optsprezece (apoi nouăsprezece) „binecuvântări”, scurte rugăciuni exprimând nădejdile comunităţii şi ale

---

1490 Vezi, inter alia. vechea carte (valabilă încă) a lui Solomon Schechter, Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of Talmud, sau Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum, de Gerd A.Wewers. Vezi şi numeroasele texte teologice traduse şi comentate de G.F. Moore, Judaism, I, pp. 357-442 etc.

persoanelor individuale. De trei ori pe săptămână – lunea, joia şi sâmbăta – se citea Scriptură în sinagogă. Sâmbăta şi de sărbători se citea public din *Pentateuh* şi din *Profeţi*, apoi urmau omiliile rabinilor.

În secolul al IX-lea, un *gaon* a publicat prima culegere de rugăciuni cu scopul de a fixa ordinea slujbei. Din secolul al VIII-lea a început să se dezvolte în Palestina o nouă poezie sinagogală, care a fost repede acceptată. De atunci şi până în secolul al XVI-lea au fost compuse şi alte poeme liturgice, care au fost şi ele integrate în serviciul sinagogal.

Totuşi, tradiţionalismul sever şi radical impus de *gaonim* a suscitat uneori reacţii antirabinice. Unele, inspirate de vechile doctrine sectare din Palestina sau de islamism, au fost prompt reprimate. Dar în secolul al IX-lea apare o mişcare disidentă, condusă de Anan ben David, care a luat repede proporţii ameninţătoare. Cunoscuţi sub numele de *karaiţi* („scripturari”, adică cei ce nu recunosc decât autoritatea Scripturii)[1491], ei respingeau Legea orală (rabinică), socotind-o o creaţie a oamenilor. Karaiţii propuneau cercetarea amănunţită şi critică a Bibliei, pentru a redescoperi doctrină şi legea adevărată: ei cereau, în plus, reîntoarcerea evreilor în Palestina, ca să se grăbească venirea lui Mesia. Într-adevăr, sub conducerea lui Daniel al-Qumiqi (către anul 850), un grup de karaiţi se stabileşte în Palestina şi izbuteşte să-şi răspândească ideile până în Africa de Nord-Vest şi în Spania. Reacţia *Gaonim*-ilor a fost destul de vie; un anumit număr de coduri şi manuale, adeverind şi întărind rabinismul, au fost redactate ca să oprească erezia. Prozelitismul karaiţilor şi-a pierdut avântul, dar secta a supravieţuit în anumite zone marginale. Totuşi, aşa cum vom vedea îndată, descoperirea filosofiei greceşti prin intermediul traducerilor arabe, deşi a stimulat geniul filosofic evreiesc, a încurajat şi unele doctrine extravagante, ba chiar scandaloase. Este de ajuns să amintim că HiwI al-Balqī, autor sceptic din secolul al IX-lea, a atacat moralitatea Bibliei şi a publicat o ediţie

1491 Aidoma saducheilor în secolul al II-lea.

expurgată pentru uzul şcolilor…

286. Teologi şi filosofi evrei din Evul Mediu

Filon din Alexandria (13 î. Hr-54 d. Hr.) s-a străduit să împace revelaţia biblică cu filosofia grecească, dar a fost ignorat de gânditorii evrei şi n-a avut influenţă decât asupra teologiei Părinţilor creştini. Abia în secolele IX şi X, graţie traducerilor arabe, evreii au descoperit gândirea grecească şi concomitent metoda musulmană (*kalãm*) de justificare a credinţei prin raţiune. Primul filosof evreu important, *Gaonul* Saadia ben Iosef (882-942), născut şi educat în Egipt, s-a stabilit la Bagdad, unde a condus una din celebrele academii talmudice din Babilonia. Deşi n-a elaborat un sistem şi deşi nu a creat şcoală, Saadia constituie modelul filosofului evreu[1492]. În tratatul său apologetic, *Cartea credinţelor* şi *a părerilor*, redactat în limba arabă, el expune relaţiile între adevărul revelat şi raţiune. Amândouă emană de la Dumnezeu, dar Tora este un dar aparte făcut poporului evreu. Lipsit de un stat independent, unitatea şi integritatea seminţiei evreieşti se menţin exclusiv graţie supunerii faţă de Lege[1493].

La începutul secolului al XI-lea, centrul de cultură evreiască se deplasează spre Spania musulmană. Solomon ibn Gabirol a trăit la Malaga între 1021-1058. El a ajuns vestit mai ales pentru poemele sale, din care cel mai cunoscut a fost integrat în slujba de Yom Kipur. În operă sa neterminată, *Izvorul vieţii* (*Maqōr Hayym*), el împrumută cosmogonia plotiniană a emanaţiei. Dar în locul Gândirii Supreme, Ibn Gabirol introduce noţiunea de voinţă divină; altfel spus, Iahve este acela care creează fără încetare

---

1492 Unele din operele sale s-au pierdut; printre altele, traducerea arabă comentată a Bibliei.

1493 Cf. The Book of Beliefs and Opinions (traducere de S. Rosenblatt), pp. 21 sq., 29 sq. Argumentele lui Saadia pentm demonstrarea existenţei lui Dumnezeu sunt împrumutate din metoda de argumentare kalâm; cf. H.A. Wolson, Kalam Argumenta for Creation in Saadia, Averroes etc., pp. 197 sq.

lumea. Ibn Gabirol consideră materia ca una din primele emanaţii; totuşi, această materie era de ordin spiritual, corporeitatea fiind numai una din proprietăţile sale[1494]. Neglijată de evrei, scrierea *Maqōr Hayym*, tradusă sub titlul de *Fons Vitae*, a fost foarte preţuită de teologii creştini[1495].

Nu se ştie mai nimic despre Bahya ibn Paqŭda, care a trăit probabil în secolul al XI-lea, în Spania. În tratatul său de morală spirituală, redactat în arabă, *Introducere la datoriile inimii*, Ibn Paqüda insistă mai ales asupra devoţiunii interioare. Lucrarea să este totodată o autobiografie spirituală. „Din preambul, acest învăţat evreu semnalează cât este de singur şi cât suferă în singurătatea lui. El îşi scrie cartea ca o reacţie împotriva mediului său, prea legalist pentru spiritul său, şi ca să depună mărturie că cel puţin un singur evreu a luptat ca să trăiască aşa cum vrea autentica tradiţie evreiască şi, potrivit inimii sale, nu numai cu trupul... Noaptea, mai ales, Bahya îşi simte inima deschizându-se. Atunci, în aceste ceasuri prielnice Dragostei, Bahya devine Iubit al lui Dumnezeu; în genunchi, prosternându-se, el petrece ore de extaz într-o rugăciune tăcută, atingând culmea la care pot duce exerciţiile ascetice ale acelei zile, umilinţa, examenul conştiinţei, pietatea scrupuloasă”.[1496]

Iuda Halevi (1080-1 Î49) este, ca şi Ibn Gabirol, poet şi teolog. În lucrarea *Apărarea religiei dispreţuite*, el prezintă dialogurile dintre un învăţat musulman, un creştin, un evreu cărturar şi regele kazarilor: la sfârşitul

---

1494 Fons Vitae, IV, 8 sq.; textul prescurtat de S. Munk, IV, I.

1495 Ei îl cunoşteau pe Ibn Gabirol sub numele de Avicebron. Abia în 1854 Salomon Munk îl identifică pe autor.

1496 André Neher „La philosophie juive médievale", p. 1021. Bahya a fost foarte probabil influenţat de mistica musulmană, dar caracterul ebraic al teologiei şi vieţii sale spirituale este indubitabil. Aşa cum remarcă pe bună dreptate A. Neher, Bahya recuperează tradiţia hasidică evreiască, atestată în Biblie, în Coran şi în Talmud: „asceza, veghea nocturnă în rugăciuni şi meditaţie"; pe scurt, tradiţia care „ştie să împace experienţa religioasă cea mai universală cu particularismul religiei lui Israel" (ibid., p. 1022).

controversei, acesta din urmă se converteşte la iudaism. După exemplul lui al-Gazzăll, Iuda Halevi întrebuinţează demersul filosofic ca să conteste validitatea filosofiei. Certitudinea religioasă nu se dobândeşte prin intermediul raţiunii, ci prin Revelaţia biblică, aşa cum a fost ea dăruită poporului evreu; niciun filosof păgân nu a fost profet. Avântul profetismului este solidar cu supunerea la comandamentele Legii şi cu valoarea sacramentală a Pământului Făgăduinţei, adevărată „inimă a neamurilor". Asceza nu joacă niciun rol în experienţa mistică a lui Iuda Halevi.

287. Maimonide: între Aristotel şi *Tora*

Rabin, medic, filosof, Moise ben Maimon (născut la Cordoba în 1135, mort la Cairo în 1204) reprezintă culmea gândirii ebraice medievale. El s-a bucurat şi se bucură de un prestigiu excepţional; dar geniul lui multilateral şi aparenta lipsă de unitate a operei sale au dat loc la controverse interminabile[1497]. Maimonide e autorul mai multor lucrări importante de exegeză (cele mai celebre sunt *Comentariile la Mişna* şi *Mishneh Torah*), precum şi al vestitului tratat filosofic *Călăuza rătăciţilor*, redactat în arabă, în 1195. Chiar şi în zilele noastre, unii istorici şi filosofi evrei consideră că gândirea maimonidiană este marcată de o dihotomie insurmontabilă: pe de o parte, principiile ce călăuzesc şi inspiră lucrările sale de exeget şi de legalist (şi care sunt principiile *halakha*), pe de altă parte, metafizica articulată în *Călăuza rătăciţilor*, al cărei izvor de inspiraţie e la Aristotel[1498].

1497 Cum spune Isadore Twersky, „stimulator pentru unii, iritant pentru alţii, el a suscitat rareori o atitudine de indiferenţă sau dc nonşalanţă". S-a văzut în el o personalitate multilaterală însă armonioasă sau, dimpotrivă, tensionată şi complexă, împovărată, conştient sau inconştient, de paradoxuri şi contradicţii: A Maimonides Reader, p. XIV.

1498 Vezi câteva exemple recente, anume opiniile lui Isaac Husik şi Leo Strauss, în David Hartmann, Maimonides: Torah and Philosophie Quest, pp. 20 sq. Dimpotrivă, ultimul autor se străduieşte să

Să precizăm, de la început, că Maimonide avea cea mai mare consideraţie pentru „prinţul filosofilor” („cel mai sublim reprezentant al inteligenţei umane, după profeţii lui Israel”) şi că nu excludea posibilitatea unei sinteze între iudaismul tradiţional şi gândirea lui Aristotel[1499]. Dar în loc să caute armonia între Biblie şi gândirea lui Aristotel, Maimonide începe prin a le separa, „salvând astfel experienţa biblică, dar neprocedând precum al-Gazzălï şi Iuda Halevi prin izolarea şi opunerea ei faţă de experienţa filosofică. Biblia şi filosofia sunt legate la Maimonide, derivă din aceleaşi rădăcini, tind către acelaşi vârf. Dar în acest mers împreună filosofia joacă rolul drumului, în timp ce Biblia îl călăuzeşte pe omul care înaintează pe acest drum”[1500].

Desigur, filosofia constituie pentru Maimonide o disciplină îndrăzneaţă şi, când este greşit orientată, periculoasă. Abia după ce a atins perfecţiunea morală (prin păzirea Legii), omului îi este îngăduit să se consacre desăvârşirii inteligenţei sale[1501]. Studierea aprofundată a metafizicii nu este un lucru obligatoriu pentru toţi membrii comunităţii, dar pentru toţi păzirea strictă a Legii trebuie însoţită de reflecţia filosofică. Instrucţia intelectuală constituie o virtute superioară virtuţilor morale. Maimonide, care rezumase esenţialul metafizicii în 13 propoziţii, arată că cel puţin acest minimum teoretic trebuie adâncit prin meditaţie şi asimilat de fiecare credincios. Căci el nu ezită să afirme că înţelegerea de ordin filosofic este o condiţie necesară pentru a asigura supravieţuirea după moarte[1502].

---

demonstreze unitatea gândirii lui Maimonide.

1499 în această privinţă a avut doi predecesori, ambii însă fără anvergură.

1500 A. Neher, „La philosophic juivc medićvale", pp.1028-1029.

1501 în Introducere la Cûlûuza, Maimonide recunoaşte că, alături de alte precauţii, şi-a luat-o şi pe aceea de a fi introdus în mod deliberat afirmaţii contradictorii, pentru a induce în eroare lectorul neavizat.

1502 Călûuza rătăciţilor, III, 51, 54. Cf. G. Vajda, întroduction à la pensée juive du Moyen Âge, p.145. în definitiv, numai suma cunoştinţelor de ordin metafizic, câştigată în existenţa terestră, este

La fel ca Filon şi Saadia, Maimonide s-a străduit să traducă în limbaj filosofic evenimentele istorice şi terminologia Bibliei. După ce critică şi respinge hermeneutica de tip *kalãm*, el prezintă şi utilizează demersul lui Aristotel. Desigur, niciun argument nu ar putea concilia eternitatea lumii afirmată de Aristotel cu creaţia *ex nihilo* proclamată de Biblie. Dar, după Maimonide, amândouă aceste teze nu aduc argumente infailibile. Potrivit învăţatului evreu, *Facerea* nu afirmă „creaţia *ex nihilo* ca o realitate, ea o sugerează, dar o exegeză alegorică ar putea interpreta textul biblic în sensul tezei greceşti. Dezbaterea poate fi tranşată numai în virtutea unui criteriu exterior credinţei biblice: acest criteriu este suveranitatea lui Dumnezeu, transcendenţa lui în raport cu natura”[1503].

În ciuda geniului său, Maimonide nu reuşeşte să demonstreze identitatea dintre Dumnezeumentorul etern al lui Aristotel cu Dumnezeul liber, atotputernic şi creator din Biblie. Pe de altă parte, el afirmă că adevărul trebuie şi *poate* fi descoperit exclusiv cu ajutorul inteligenţei; altfel spus, prin filosofia lui Aristotel. Maimonide respinge validitatea revelaţiilor profetice (cu excepţia lui Moise); el le socoteşte operă de imaginaţie. Tora primită de Moise este un monument unic şi valabil pentru toate vremile. Pentru marea majoritate a credincioşilor, e de ajuns ca ei să studieze Tora şi să-i respecte poruncile.

Etica lui Maimonide este o sinteză între moştenirea biblică şi modelul aristotelic; într-adevăr, el exaltă efortul intelectual şi cunoaşterea filosofică. Mesianismul lui este pur terestru: „o cetate omenească, întemeiată pe sporul cunoaşterii şi favorizând exercitarea spontană a virtuţii”[1504], în locul învierii trupurilor, Maimonide crede într-o nemurire dobândită prin cunoaşterea metafizică. Totuşi, anumiţi exegeţi au atras atenţia asupra a ceea ce s-

„nemuritoare". Concepţia este atestată

1503 A. Neher, op. c/7..p.l031.

1504 A. Neher, p. 1032. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de D. Hartmann, Maimonides, pp. 81 sq.

ar putea numi „teologia negativă” a lui Maimonide. „Între Dumnezeu şi om e neantul, abisul… Cum să străbaţi acest abis? Mai întâi, prin acceptarea neantului. Negaţivitatea abordării lui Dumnezeu, caracterul Lui insesizabil din perspectivă filosofică nu sunt decât imagini ale acestei stări de abandonare a omului în faţa neantului: omul se apropie de Dumnezeu înaintând prin neant… În unele din capitolele cele mai remarcabile din Călăuza, *Maimon*ide arată că orice rugăciune trebuie să fie tăcere şi că orice păzire a poruncilor Legii trebuie să năzuiască spre ceva mai mult care este Iubire. Prin Iubire, prăpastia dintre Dumnezeu şi om poate fi, cu certitudine, învinsă: fără să-şi piardă nimic din austeritate, întâlnirea dintre Dumnezeu şi om e cu putinţă.” 25

E necesar să observăm de pe acum că, în pofida influenţelor, mai mult sau mai puţin artificiale, de altminteri, datorate filosofilor greci, elenistici, musulmani sau creştini, gândirii filosofice evreieşti nu-i lipseşte nici forţa, nici originalitatea. E vorba mai puţin de influenţe, cât, mai ales, de un dialog continuu între gânditorii evrei şi reprezentanţii diverselor sisteme filosofice ale Antichităţii păgâne, ale creştinismului şi islamului. Este un dialog care i-a îmbogăţit reciproc pe fiecare dintre interlocutori. O situaţie analoagă întâlnim şi în istoria misticismului evreiesc (288 sq.). Într-adevăr, geniul religios evreu se caracterizează, deopotrivă, atât prin fidelitatea faţă de tradiţia biblică, precum şi prin capacitatea de a suferi numeroase „influenţe” exterioare, fără a se lăsa însă dominat de ele.

288. Primele expresii ale misticii evreieşti

Morfologia experienţei mistice evreieşti este bogată şi complexă. Anticipând analizele care urmează, să-i semnalăm câteva trăsături specifice. Cu excepţia mişcării mesianice declanşate de Sabbatai Zwi (291), în ciuda tensiunilor ocazionale, mai mult sau mai puţin vii, cu tradiţia rabinică, ea nu s-a separat de iudaismul normativ.

În ce priveşte ezoterismul (ce caracterizează de la origini mistica ebraică), el ţine de cea mai veche moştenire religioasă evreiască (cf. 204). Tot astfel, elementele gnostice, decelate cam peste tot, derivă în ultimă instanţă din vechiul gnosticism evreiesc26. Adăugăm că experienţa mistică supremă, adică unirea cu Dumnezeu, pare mai degrabă excepţională. În general, ţelul misticii este viziunea lui Dumnezeu, contemplarea maiestăţii sale şi înţelegerea misterelor Creaţiei.

Prima fază a misticii evreieşti se caracterizează prin importanţa acordată ascensiunii extatice până la tronul divin, *Merkaba*. Această tradiţie ezoterică, atestată încă din secolul I î.Hr., se prelungeşte până în secolul X din era noastră27. Lumea Tronului, loc al manifestării slavei divine, corespunde pentru misticul evreu cu *pleroma* („plenitudinea") gnosticilor creştini şi hermetiştilor. Textele, scurte şi de multe ori obscure, sunt numite „Cărţile despre *Hekhaloth*" („*Palate Cereşti*"). Ele descriu sălile şi palatele pe care le traversează vizionarul în călătoria lui înainte de a ajunge în al şaptelea şi ultimul *hekhal*, unde se află Tronul Slavei. Călătoria extatică, numită la început „ascensiunea către *Merkabd*v a fost desemnată, spre anul 500, din motive necunoscute, „coborârea în *Merkabd*v în mod paradoxal, descrierile „coborârii" folosesc metafore ascensionale.

De la bun început, se pare că e vorba aici de grupuri secrete bine organizate, care îşi revelau doctrina ezoterică şi metodele numai iniţiaţilor. Pe lângă calităţi morale, novicii trebuiau să posede anumite caracteristici fizionomice şi chiromantice28. Călătoria extatică era pregătită

25 A. Neher, *op. cit.*, p. 1032. Vezi, de asemenea, D. Hartmann, *op. cit.*, pp. 187 şi textele traduse de I. Twersky, *A Maimonides Reader*, pp. 83 sq., 432-433 etc. Nu este scopul lucrării de faţă să ne ocupăm şi de câţiva filosofi din epoca postmaimonidiană: Gersonide (Le vi ben Gerson, 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph A Ibo

(1370-1444) etc.

26 în unele cazuri, nu e exclus ca aceste elemente gnostice să fi fost reanimate ca urmare a confruntărilor directe sau indirecte cu mişcările eretice creştine din Evul Mediu.

27 G. Scholem distinge trei perioade: micile grupări anonime ale vechilor apocalipticieni; speculaţiile în junii Tronului (*Merkaba*) ale anumitor învăţaţi în *Mişna*; mistica *Merkabei* în epoca talmudică şi posttalmudică; cf. *Major Trends* în *Jewish Mysticism*, p. 43; vezi, de asemenea, *Jewish Mysticism*, *Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, *passim*. Cea mai veche descriere a *Merkabei* se află în cap. XIV din *Cartea etiopiana a lui Enoh*.

28 G. Scholem. *Major Trends*. P. 48.

prin 12 până la 40 de zile de exerciţii ascetice: post, cântece rituale, repetarea unor nume divine, posturi speciale (cu fruntea pe genunchi).

Ascensiunea sufletului la Cer şi înfruntarea primejdiilor întâlnite în cale constituiau, se ştie, o temă comună în gnosticismul şi hermetismul din secolele al II-lea şi al III-lea. După cum scrie Gershom Scholem, mistica *Merkabei* constituie una din ramurile evreieşti ale Gnosei[1505]. Însă locul Arhonţilor, care la gnostici apără cele şapte ceruri planetare, este luat, în gnosticismul ebraic, de „paznicii" aşezaţi la stânga şi la dreapta intrării în sala cerească, în ambele cazuri, sufletul are nevoie de o parolă de trecere: un sigiliu magic cu un nume de taină înscris pe el, nume care îndepărtează demonii şi îngerii vrăjmaşi. Pe măsură ce se desfăşoară călătoria extatică, pericolele devin tot mai de temut. Ultima încercare pare destul de enigmatică. Într-un fragment ce s-a păstrat în *Talmud*,

1505 Cf. Les origines de la Kabbale, p. 36. G. Scholem vorbeşte, de asemenea, despre „gnosticismul rabinic", adică acea formă a gnosticismului evreiesc care s-a străduit să rămână fidelă tradiţiei halakice; cf. Major Trends, p. 65.

Rabbi Akiba, adresându-se celor trei rabini care trebuiau să intre în „Paradis”, le spune: „Când veţi ajunge la strălucitoarele plăci de marmură, să nu strigaţi: «Apă! Apă!», căci scris este: «Cel ce rosteşte minciuni nu va fi lângă mine»”. Într-adevăr, lucirea orbitoare a lespezilor de marmură ce pardosesc palatul dau impresia valurilor[1506].

În cursul călătoriei sale extatice, sufletul primeşte revelaţii privind Creaţia, ierarhia îngerilor şi practicile teurgice. În cerul cel mai de sus, stând în picioare în faţa Tronului „el contemplă chipul mistic al divinităţii, în simbolul «înfăţişării cu chip de om», ce i s-a arătat profetului Iezechiel (1,26), stând pe tronul *Merkaba*. Lui Iezechiel i s-a arătat «măsura trupului», în ebraică *Shvur Qoma*, adică o reprezentare antropomorfică a divinităţii, înfăţişându-se ca Primul Om, dar şi asemeni Celui Iubit din *Cântarea Cântărilor*. În acest răstimp, sufletul primeşte revelaţia numelor mistice ale mădularelor sale”[1507].

Avem de-a face cu o proiectare a Dumnezeului nevăzut iudaic într-o figură mistică în care se revelează „Marea Slavă” din apocaliptica şi apocrifele evreieşti. Dar această reprezentare în imagine a Creatorului (din mantia să cosmică răsar firmamentele şi astrele etc.) se dezvoltă „plecând de la o concepţie absolut monoteistă; ea nu are deloc caracterul eretic şi antinomic pe care l-a împrumutat ori de câte ori Dumnezeul creator a fost opus Dumnezeului cel adevărat”[1508].

Alături de scrierile referindu-se la *Merkaba*, se răspândeşte în Evul Mediu şi capătă celebritate în toate ţările Diasporei un text de câteva pagini, *Sepher Yetsira*, „Cartea Creaţiei”. Nu se cunosc originea sau data redactării acestuia (probabil în secolele al V-lea sau al VI-lea). Textul conţine o expunere laconică a cosmogoniei şi cosmologiei. Autorul se străduieşte „să-şi pună de acord ideile sale, influenţate, desigur, de izvoare greceşti, cu

1506 G. Scholem, Major Trends, p. 52 sq. Cf. ibid., n. 49, referirile la imagini asemănătoare din literatura elenistică.

1507 G. Scholem, Les origines de la Kabbale, p. 29.

1508 Ibid., p. 31.

disciplinele talmudice referitoare la doctrina Creaţiei şi cu cele privind *Merkaba* şi în cursul expunerii sale întâlnim pentru prima oară reinterpretări de tendinţă speculativă ale concepţiilor referitoare la *Merkabäu33*.

Prima parte prezintă cele „32 de căi minunate ale înţelepciunii (*Hokhma* sau *Sophia*) prin care Dumnezeu *a creat lumea*" (cf. 200); cele 22 litere ale alfabetului sacru şi cele 10 numere primordiale (*Sephiroth*). Primul *Sephira* este *pneuma* (*ruah*) lui Dumnezeu cel viu. Din *ruah* purcede Aerul Primordial, din acesta se nasc Apa şi Focul, adică *Sephiroth-unve* al treilea şi al patrulea. Din Aerul Primordial, Dumnezeu a făurit cele 22 de litere; din Apă a creat Haosul Cosmic şi din Foc Tronul Slavei şi ierarhiile îngereşti. Următoarele şase *Sephiroth* reprezintă cele şase direcţii spaţiale[1509].

Speculaţia filosofică privind *Sephiroth*-urile, colorată de mistica numerelor, are probabil o origine neopitagoriciană; dar ideea „literelor prin care s-au făurit Cerul şi Pământul" îşi găseşte explicaţia în iudaism[1510]. „Din cosmogonia şi cosmologia întemeiate pe mistica limbajului, care trădează atât de net afinitatea cu ideile astrologice, căi directe duc, după toate dovezile, la concepţia magică a forţei creatoare şi miraculoase a literelor şi cuvintelor"[1511]. *Sepher Yetsira* a fost folosit şi în scopuri taumaturgice. El a devenit *vade-mecum* al kabbaliştilor şi a fost comentat de cei mai mari gânditori evrei din Evul Mediu, de la Saadia până la Sabbatai Donnolo.

Pietismul ebraic medieval este operă a trei „bărbaţi pioşi din Germania" (*Hass idei Ashkenaz*): Samuel, fiul său Iuda Hasidul şi Eleazar din Worms. Mişcarea a apărut în Germania la începutul secolului al XII-lea şi a cunoscut o

---

1509 G. Scholem, Les origines de la Kabbale, pp. 35 sq. Vezi, de asemenea, Major Trends, pp. 76 sq.

1510 G. Scholem, Les origines, pp. 37-38. Guy Cassaril insistă pc paralelismul cu un anumit gnosticism creştin, precum acel din Omiliile clementine, op. cit., p. 42.

1511 G. Scholem, Les origines, p. 40.

perioadă de creativitate între 1150 şi 1250. Deşi îşi are originile în mistica *Merkabei* şi a lui *Sepher Yetsira*, pietismul renan este o creaţie nouă şi originală. Se remarcă întoarcerea la o anumită mitologie populară, dar hasidiţii resping speculaţiile apocaliptice şi calculele privind venirea lui Mesia. Tot astfel, nici erudiţia rabinică, nici teologia sistematică nu-i interesează. Ei meditează mai ales la misterul unităţii divine şi încearcă să practice o nouă concepţie a pietăţii[1512]. Spre deosebire de kabbaliştii spanioli (cf. 289), maeştrii hasidiţi se adresează poporului. Opera principală a mişcării – *Sepher Hassidim* – utilizează mai ales anecdote, paradoxuri, naraţiuni edificatoare. Viaţa religioasă se concentrează asupra ascezei, rugăciunii şi dragostei de Dumnezeu. Căci, în manifestarea ei cea mai sublimă, teama de Dumnezeu se identifică cu dragostea şi devoţiunea pentru Dumnezeu[1513].

Hasidiţii caută să dobândească o deplină seninătate a spiritului: acceptă cu calm injuriile şi ameninţările altor membri ai comunităţii[1514]. Ei nu caută puterea; totuşi dispun de misterioase capacităţi magice[1515]. Penitenţele hasidiţilor trădează anumite influenţe creştine, nu însă şi pe acelea privind sexualitatea. Căci, se ştie, iudaismul n-a acceptat niciodată acest tip de ascetism. Pe de altă parte, s-a remarcat o puternică tendinţă panteistă: Dumnezeu este mai aproape de lume şi de om decât este sufletul de om[1516].

Hasidiţii din Germania nu au elaborat o teozofie sistematică. Se pot însă distinge trei idei centrale,

1512 G. Scholem, Major Trends, pp. 91-92.

1513* lbid., p. 95.

1514 G. Scholem compară seninătatea lor cu ataraxia cinicilor şi stoicilor, ibid., p. 96. Cf., de asemenea, comportamentul unui al-Halläg (§ 277).

1515 Prima menţiune privind Golemul, homunculul magic, animat în timpul extazului de către meşterul său, se află în scrierile iui Eleazar din Worms; cf. G. Scholem, The Idea of the Golem, pp. 175 sq.

1516 G. Scholem, Major Trends, pp. 107 sq. Este vorba, probabil, de o influentă a neoplatonismului prin Scol Erigena (secolul IX); ibid., p. 109.

derivate, de altfel, din izvoare deosebite: 1) concepţia despre „Slava divină” (*Kabod*); 2) ideea unui Heruvim „Sfânt” prin excelenţă, stând în preajma Tronului; 3) misterele sfinţeniei şi maiestăţii divine, precum şi secretele naturii umane şi ale drumului ei spre Dumnezeu[1517].

289. Kabbala medievală

O creaţie excepţională a misticii ezoterice evreieşti a fost *Kabbala*, termen care, cu aproximaţie, înseamnă „tradiţie” (de la rădăcina *Kbl*, „a primi”). Aşa după cum vom vedea, această nouă creaţie religioasă, deşi rămânând fidelă iudaismului, reactualiza fie o moştenire gnostică, uneori cu nuanţă de erezie, fie structuri ale religiozităţii cosmice[1518] (stângaci etichetate uneori ca „panteiste”), ceea ce a provocat inevitabil o tensiune între adepţii unei anumite Kabbale şi autorităţile rabinice. Să adăugăm, de pe acum, că, în pofida acestei tensiuni, Kabbala a contribuit, direct sau indirect, la întărirea comunităţilor din Diaspora. În plus, Kabbala, deşi insuficient cunoscută şi aproximativ înţeleasă de unii autori creştini din timpul şi de după Renaştere, a jucat un rol în procesul de „desprovincializare[1519] al creştinătăţii apusene; altfel spus, ea face parte din istoria ideilor din Europa dintre secolele al XIV-lea şi al XIX-lea.

Cea mai veche expunere a Kabbalei propriu-zise se află în cartea *Bahir*. Textul, transmis într-o stare imperfectă şi fragmentară şi constituit din mai multe straturi, este obscur şi stângaci. *Bahir* a fost compilată în Provence, în secolul al XII-lea, plecând de la materiale mai

---

1517 G. Scholem, ibid., pp. 110 sq. Precizăm, de pe acum, că nu există continuitate între acest pietism evreu din secolul al XlII-lea şi mişcarea hasidică ce va apărea în secolul al XVIII-lea în Polonia şi Ucraina (§ 292).

1518 Vezi, mai ales, G. Scholem, „Kabbala and Myth",passim.

1519 Cf. G. Scholem, Major Trends, p. 75; Origines de la Kabbale, pp. 66 sq.

vechi; între altele *Raza Rabba* („Marele Mister”), în care unii autori orientali au văzut o importantă scriere ezoterică”. Originea orientală – mai exact gnostică – a doctrinelor dezvoltate în *Bahir* e neîndoielnică. Regăsim aici multe din speculaţiile vechilor autori gnostici atestate în diverse surse evreieşti: Eonii masculini şi feminini, pleroma, Arborele Sufletelor, *Shekhima*, descrisă în termeni similari celor întrebuinţaţi pentru dubla Sophia (fiică şi soţie) a gnosticiloi[1520].

Problema unei relaţii posibile „între cristalizarea Kabbalei, sub forma redactării cărţii *Bahir*, şi mişcarea kathară rămâne totuşi indecisă. Lipsesc dovezi concludente pentru aceasta, dar nici nu se poate exclude această aserţiune. În istoria gândirii, *Bahir* reprezintă recurenţa, conştientă poate, dar în orice caz perfect sprijinită pe fapte, a unui simbolism arhaic care nu-şi află perechea în tot iudaismul medieval. Cu publicarea cărţii *Bahir*, o formă evreiască a gândirii mitice intră în concurenţă şi, inevitabil, în controversă cu formulările rabinice şi filosofice ale iudaismului medieval” 46.

Kabbaliştii din Provence îşi întemeiază doctrina în primul rând pe *Bahir*. Ei completează vechea tradiţie gnostică de origine orientală cu elemente ale unui alt orizont spiritual, şi anume neoplatonismul medieval. „În forma în care Kabbala iese la lumină, ea conţine aceste două tradiţii, accentul căzând când pe una, când pe cealaltă. Ea va fi transplantată în Spania sub această înfăţişare sau, mai bine zis, dublă înfăţişare” 47.

În ciuda prestigiului său de tehnică mistică, extazul nu joacă un rol important, iar în enorma literatură kabbalistică se găsesc puţine referiri la experienţe extatice personale şi foarte rar la *unio mystica*. Unirea cu Dumnezeu e desemnată prin termenul *devekuth*[1521], „lipire”, „a fi unit cu Dumnezeu”, stare de graţie care depăşeşte extazul. Aceasta explică de ce autorul care a pus cel mai mult în valoare extazul a rămas cel mai puţin

1520 Scholem, Origines, pp. 78-107, 164-194.

1521 Vezi G. Scholem, „Devekuth or Communion with God",passim.

popular. Este vorba de Abraham Abulaţia, născut la Saragossa în 1240 şi care a călătorit îndelung în Orientul Apropiat, în Grecia şi în Italia. Numeroasele lui scrieri au fost prea puţin răspândite de către rabini, tocmai datorită caracterului lor prea personal.

Abufalia dezvoltă o tehnică meditativă în jurul numelor lui Dumnezeu, aplicându-le ştiinţa combinatorie a literelor alfabetului ebraic. Pentru a explica truda spirituală cane duce la eliberarea sufletului de lanţurile materiei, el foloseşte imaginea nodului, care trebuie dezlegat, nu tăiat. Abufalia face apel, de asemenea, la unele practici de tip Yoga: ritmul respiraţiei, posturile speciale, diferite forme de incantaţie etc.[1522] Prin asocieri şi permutări de litere, adeptul reuşeşte să dobândească contemplaţia mistică şi viziunea profetică. Dar extazul lui nu este o transă; el e descris de Abufalia ca o răscumpărare anticipată. Într-adevăr, în timpul extazului, adeptul este umplut de o lumină supranaturală[1523]. „Ceea ce Abufalia numeşte *extaz* este viziunea profetică aşa cum au înţeles-o Maimonide şi gânditorii evrei din Evul Mediu; unirea efemeră a intelectului uman cu Dumnezeu şi influxul în sufletul personal al lui *intellectus agens* al filosofilor.”[1524]

E foarte probabil că prestigiul şi influenţa postume ale lui Abufalia au fost radical limitate de apariţia în Spania, puţin după 1275, a lui *Sepher Ha-Zohar* („Cartea Splendorii’4). Această lucrare uriaşă (aproape 1000 de pagini, în ediţia aramaică din Mantova) a avut un succes fără egal în istoria Kabbalei. Este singurul text care a fost socotit carte canonică şi a fost pus timp de mai multe

1522 Cf. G. Scholem, Major Trends. p. 139.

1523 G. Scholem a tradus o descriere amănuntită a unei atari experienţe; descriere redactată de un discipol anonim, în Palestina, în anul 1295; ibid., pp. 143-155.

1524 „Originalitatea aproape eretică a lui Abufalia este de a fi asimilat viziunea profetică (ce depinde, potrivit tradiţiei, întotdeauna de Dumnezeu) cu devekuth, lipirea de Dumnezeu, doar prin voinţa şi iubirea omenească, afirmând astfel că viziunea profetului putea fi deliberat pregătită şi provocată de orice mistic pios şi sincer" (ibid).

secole alături de Biblie şi Talmud. Scris sub formă pseudoepigrafică, *Zohar*-ul prezintă conversaţiile teologice şi didactice ale faimosului Rabbi Simeon bar Yochai (secolul al II-lea) cu prietenii şi adepţii săi. Multă vreme, savanţii au considerat „Cartea Splendorii" drept o compilaţie de origini diverse, unele conţinând chiar idei formulate de R. Simeon. Dar, Gershom Scholem a demonstrat că autorul acestui „roman mistic" este kabbalistul spaniol Moise de Leon[1525].

După G. Scholem, *Zohar*-ul reprezintă teozofia ebraică, adică o doctrină mistică al cărei scop principal este cunoaşterea şi descrierea lucrării misterioare a divinităţii. Dumnezeu ascuns este lipsit de calităţi şi atribute; *Zohar*-ul şi kabbaliştii îl numesc *En-Sof*, adică Infinitul. Dar, deoarece Dumnezeu ascuns este activ oriunde în Univers, el manifestă anumite atribute care, la rândul lor, reprezintă unele aspecte ale naturii divine. După kabbalişti, există zece atribute fundamentale ale lui Dumnezeu, care sunt, în acelaşi timp, cele zece niveluri prin care circulă viaţa dumnezeiască. Numele acestor zece *Sephiroth* oglindesc diferitele moduri de manifestare divină[1526]. Împreună, *Sephiroth-uúvc* constituie „universul unificat" al vieţii lui Dumnezeu şi sunt imaginate sub formă de arbore (arborele mistic al lui Dumnezeu) sau de om (*Adamkadmon*, omul primordial). Alături de acest simbolism organic, *Zohar*-ul utilizează simbolismul Cuvântului, al numelor pe care Dumnezeu şi le-a dat Sieşi.

Creaţia are loc în Dumnezeu; mişcarea lui *En-Sof* ascuns iese din repaus şi se desfăşoară în cosmogonie şi autorevelare. Acest act transformă *En-Sof* plenitudinea inefabilă în „neant" mistic din care emană *Sephiroth*-uñvt.

1525 Cf. Major Trends. pp. 157-204.

1526 „înţelepciunea" lui Dumnezeu (Hokhmã), „inteligenţa" lui Dumnezeu (Binah), „iubirea" sau mila lui Dumnezeu (Hessed) etc. Al zecelea Sephira este Malkhuth, „regatul" lui Dumnezeu, descris în general în Zohar ca arhetipul mistic al comunităţii lui Israel ori ca Shekhina; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 212-213. Despre Sephiroth. în Sepher Yetsira, vezi mai sus, pp. 572 sq.

În *Zohar*, transformarea Neantului în Fiinţă este exprimată prin simbolul punctului primordial[1527]. Un pasaj (1,249 b) afirmă că Creaţia a avut loc pe două planuri, „un plan superior şi un plan inferior”, adică lumea *Sephiroth-uûvov şi* lumea vizibilă. Autorevelarea lui Dumnezeu şi desfăşurarea să în viaţa *Sephiroth*-v*m**or* constituie o teogonie. „Teogonia şi cosmogonia nu reprezintă două acte diferite ale Creaţiei, ci două aspecte ale aceluiaşi act”[1528]. Iniţial, toate lucrurile formau un mare Tot, şi viaţa Creatorului pulsa în viaţa creaturilor sale. Numai după căderea omului, Dumnezeu a devenit „transcendent”[1529].

Una din inovaţiile cele mai semnificative ale kabbaliştilor este ideea unirii lui Dumnezeu cu *Shekhina*; acest *hieros gamos* împlineşte adevărata unitate a lui Dumnezeu. După *Zohar*, la început, unirea era permanentă şi neîntreruptă. Dar păcatul lui Adam a provocat încetarea lui *hieros gamos* şi, în consecinţă, „exilul *Shekhin*-eïv Abia după restaurarea armoniei originare în actul răscumpărării, „Dumnezeu va fi unul şi numele său Unu”[1530].

Aşa cum am arătat deja, Kabbala reintroduce în

1527 Identificat cu „înţelepciunea" lui Dumnezeu (a doua Sephira). în Sephira a treia, „punctul" devine „palat" sau „clădire"; ceea ce trimite Ia facerea lumii. Binah, numele acestei Sephira, înseamnă nu numai „inteligenţă", ci şi „diferenţiere"; cf. G. Scholem, Major Trends, pp. 219 sq.

1528 G. Scholem, op. cit., p. 223. Această doctrină a fost elaborată mai ales de Moise din Leon.

1529 Ibid., p. 224. Ideea este atestată deja la „primitivi". Cf. M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, pp. 80 sq.

1530 G. Scholem, ibid., p. 232. După cum remarcă G. Scholem (p. 235), kabbaliştii au încercat să descopere misterul sexului în Dumnezeu însuşi. O altă trăsătură originală a Zohar-u\\i\ este interpretarea răului ca fiind una din manifestările — aşadar o sephira! — lui Dumnezeu (G. Scholem, pp. 237 sq., remarcă paralelismul cu concepţia lui Jakob Böhme). Cât priveşte ideea transmigraţici sufletelor — idee de origine gnostică —, ea e atestată pentru prima oară în Bahir (ibid., pp. 241 sq.), dar va deveni populară o dată cu succesul „noii Kabbale" a lui Safed în secolul al XVI-lea; cf. G. Scholem, „The Messianic Idea in Kabbalism", pp. 46 sq.

iudaism mai multe idei şi mituri în legătură cu religiozitatea de tip cosmic. La actul sanctificării vieţii prin muncă şi prin riturile prescrise în Talmud kabbaliştii adaugă valorizarea mitologică a Naturii şi a Omului, importanţa experienţei mistice şi chiar anumite teme de origine gnostică. Se poate decela în acest fenomen de „deschidere” şi în acest efort de revalorizare nostalgia unui Univers religios în care Vechiul Testament şi Talmudul coexistă cu religiozitatea cosmică, gnosticismul cu mistică. Un fenomen analog apare în idealul „universalist” al anumitor filosofi hermetişti ai Renaşterii italiene.

290. Isaac Luria şi noua Kabbală

Una din consecinţele expulzării evreilor din Spania, în 1492, a fost transformarea Kabbalei: din doctrină ezoterică ea a sfârşit prin a deveni doctrină populară. Până la catastrofa din 1492, kabbaliştii îşi concentrau interesul mai degrabă asupra Creaţiei decât asupra Răscumpărării: cel ce cunoştea istoria lumii şi a omului putea eventual să se reîntoarcă la perfecţiunea originară[1531]. Dar, ca urmare a expulzării, patosul mesianismului a invadat noua Kabbală; „începutul” şi „sfârşitul” au fost legate şi înţelese împreună. Catastrofa a primit o valoare răscumpărătoare: ea semnifica durerile naşterii erei mesianice (cf. 203). De atunci înainte, viaţa a fost înţeleasă ca existenţă în Exil şi suferinţele Exilului au fost explicate de anumite teorii curajoase asupra Divinităţii şi a omului.

Pentru noua Kabbală, moartea, pocăinţa şi renaşterea sunt cele trei mari evenimente susceptibile să înalţe omul către o unire beatifică cu Dumnezeu. Umanitatea este ameninţată nu numai de propria sa

1531 G. Scholem. Major Trends, pp. 244 sq. Precizăm însă că, cu mult înainte de 1492, anumiţi kabbalişti proclamaseră în mod expres acest an catastrofic drept anul Răscumpărării. Expulzarea din Spania a revelat că Răscumpărarea semnifică deopotrivă eliberare şi catastrofă; ibid., p. 246.

corupţie, ci şi de corupţia lumii; aceasta a fost provocată de prima fisură intervenită în Creaţie, când „subiectul” s-a separat de „obiect”. Insistând asupra morţii şi a renaşterii (interpretată ca o reîncarnare sau o renaştere spirituală dobândită prin pocăinţă), propaganda kabbaliştilor – prin intermediul cărora noul mesianism căuta să-şi facă drum – a obţinut o mare popularitate[1532].

La vreo patruzeci de ani după expulzarea din Spania, Safed, un oraş din Galileea, devine focarul noii Kabbale. Dar încă înainte de această dată, Safedul era vestit ca un centru spiritual de anvergură. Printre maeştrii cei mai vestiţi trebuie să menţionăm numele lui Joseph Karo (1488-1575), autorul celui mai important tratat de ortodoxie rabinică, dar şi al unui curios şi pasionant *Jurnal* în care el îşi nota experienţele extatice inspirate de un *maggid*, înger-mesager al puterilor cereşti. Exemplul lui Karo este deosebit de instructiv: el arată posibilitatea de a integra erudiţia rabinică (*halakha*) cu experienţa mistică de tip kabbalistic. Într-adevăr, J. Karo a aflat în Kabbală atât temeiuri teoretice, cât şi metodă practică pentru a dobândi extazul, şi deci prezenţa lui *înaggidfi*.

Cât despre noua Kabbală care s-a afirmat la Safed, maeştrii cei mai vestiţi au fost Moise ben Jacob Cordovero (1522-1570) şi Isaac Luria. Primul, gânditor viguros şi sistematic, a elaborat o interpretare personală a Kabbalei şi, în special, a cărţii *Zohar*. Opera sa este considerabilă, în timp ce Luria, mort în 1572, la vârsta de 38 de ani, n-a lăsat nicio scriere. Sistemul lui a rămas cunoscut din notele şi cărţile discipolilor săi, mai ales un enorm tratat datorat lui Hayym Vital (1543-1620). După toate mărturiile, Isaac Luria era un vizionar posedând o experienţă extatică foarte bogată şi deosebit de diversă. Teologia lui se întemeiază pe doctrina *Ţimţum*. Acest termen însemna la început „concentrare” sau „contracţie”,

---

1532 Ororile Exilului au fost revalorizate de doctrina metempsihozei. Soarta cea mai tragică a sufletului era aceea de a fi „respins" sau „dczvcşmântat", stare care excludea reîntruparea sau admiterea în $eol, cf. G. Scholem, ibid., p. 250.

dar kabbaliştii îi dădeau sensul de, retragere". După Luria, existenţa Universului a fost posibilă printr-un proces de „contracţie" a lui Dumnezeu. Căci putea să existe Lumea dacă pretutindeni era Dumnezeu? „Cum a putut Dumnezeu să creeze lumea *ex nihilo*, dacă nu exista neantul?..." Deci, „Dumnezeu s-a retras ca să facă loc Lumii, părăsind, ca să spunem aşa, o regiune din interiorul Său, un fel de spaţiu-mistic din care El s-a retras ca să se reîntoarcă în actul creaţiei şi al revelaţiei". Pr[1533]în urmare, primul act al Fiinţei Infinite (En-S*of*) *n*-a fost o mişcare în a*fară, ci* un act de retragere înăuntrul Fiinţei înseşi. Aşa cum remarcă G. Scholem (p. 261), Ţimţ*um est*e simbolul cel mai profund al Exilului; el poate fi considerat că Exilul lui Dumnezeu în sine însuşi. Abia la o a doua mişcare Dumnezeu trimite o rază de lumină şi îşi începe revelaţia creatoare.[1534]

Înainte de „contracţie" în Dumnezeu a existat nu numai atributul iubirii şi al milei, ci şi acela al severităţii divine, pe care kabbaliştii îl numesc *Din*, „Judecată". Totuşi, atributul *Din* se manifestă şi devine vădit abia după *Ţimţum*, căci acesta din urmă înseamnă nu numai un act de limitare şi de negaţie, ci şi o Judecată". Se disting două tendinţe în procesul Creaţiei: de flux şi de reflux („ieşire", potrivit lexicului kabbalistic). Ca şi organismul uman, creaţia constituie un uriaş sistem de inspiraţie şi de expiraţie divină. Urmând tradiţia *Zohar*-vJ\uv, Luria consideră actul cosmogonic ca având loc în Dumnezeu; într-adevăr, un rest al luminii divine rămâne în spaţiul primordial creat prin *Ţimţum*[1535].

Această doctrină este completată de două concepţii tot atât de profunde şi îndrăzneţe: „Spargerea vaselor"

1533 G.Scholem, Major Trends, p. 261.

1534 După Jacob Emden, citat de G. Scholem (p. 262), acest paradox al lui Ţimţum este singura încercare serioasă de a explicita ideea de Creaţie ex nihilo. tn plus, concepţia despre Ţimţum a stăvilit tendinţele panteiste care începeau să influenţeze Kabbala, mai ales începând din Renaştere.

1535 Idee care reaminteşte de sistemul lui Basilide; G. Scholem, p. 264. Cf. Histoire des croyances, vol. II, p. 358.

(*Shevirath Ha-Kelim*) şi *Tikkun*, termen semnificând repararea unei greşeli sau „restaurare”. Luminile care emanau neîntrerupt din pupilele lui *En-Sof* erau primite şi înmagazinate în vasele sephirotice. Când a venit rândul ultimelor şase *Sephiroth*, Lumina dumnezeiască a ţâşnit brusc şi „vasele” s-au spart în ţăndări. Astfel, Luria explică, pe de o parte, amestecul luminilor din *Sephiroth*-uri cu „cojile” (*kalipoth*), adică forţele răului care zăceau în „adâncul marelui hău” – şi, pe de altă parte, necesitatea de a purifica elementele sephirotice, eliminând „cojile”, spre a se putea restitui entitatea luminoasă, despărţită de Rău[1536].

În ce priveşte *Tikkun*, „restaurarea” ordinii ideale, reintegrarea Totului primordial, el este scopul secret al existenţei umane, altfel spus, Salvarea. Aşa cum scrie G. Scholem, aceste secţiuni ale Kabbalei lui Luria reprezintă cea mai mare izbândă pe care gândirea antropomorfică a repurtat-o vreodată în istoria misticii evreieşti (p. 268). Într-adevăr, omul este conceput ca un *microcosmos* şi Dumnezeu cel viu ca un *macrocosmos*. Luria ajunge întrucâtva la un mit al lui Dumnezeu care îşi dă Sieşi naştere[1537]. Mai mult încă, omul joacă un anumit rol în procesul restaurării finale; el e acela care împlineşte întronizarea lui Dumnezeu în împărăţia sa cerească. *Tikkun*, înfăţişat simbolic ca emergenţă a personalităţii lui Dumnezeu, corespunde procesului Istoriei. Venirea lui Mesia înseamnă împlinirea lui *Tikkun* (*ibid.*, p. 274). Elementul mistic şi elementul mesianic s-au sudat în această concepţie.

Împlinirea misiunii omului este pusă în legătură de Luria şi de kabbaliştii din Safed – mai ales de Hayym Vital – cu doctrina metempsihozei, *Gilgul*, ceea ce subliniază şi mai mult importanţa acordată rolului omului în Univers.

1536 G. Scholem a subliniat caracterul gnostic şi mai ales maniheist (părticele de lumină împrăştiate în lume) al acestei doctrine, pp. 271 sq., 280. Cf. Istoria, vol. II, §§ 252-253.

1537 Pentru Luria, En-Sof interesează puţin din punct de vedere religios.

Fiecare suflet îşi menţine individualitatea până în momentul restaurării sale spirituale. Sufletele, care au împlinit poruncile, aşteaptă, fiecare în locul său binecuvântat, integrarea lor în Adam, când va avea loc restaurarea universală. Pe scurt, adevărata istorie a Lumii este aceea a transmigraţiilor şi a interrelaţiilor dintre suflete. Metempsihoză (*Gilgul*) constituie un moment în procesul de restaurare, *Tikkun*. Durata acestui proces poate fi scurtată prin anumite acte religioase (rit, penitenţă, meditaţie, rugăciune)[1538]. Este important de semnalat că după 1550 concepţia despre *Gilgul* devine parte integrantă a credinţelor populare şi în folclorul religios al evreilor.

„în Iudaism, Kabbala lui Luria a fost ultima mişcare religioasă cu influenţă preponderentă în toate mediile evreieşti şi în toate ţările, fără excepţie. A fost ultima mişcare din istoria iudaismului rabinic care a exprimat un nou orizont de realitate religioasă comun întregului popor evreu. Pentru filosoful istoriei evreieşti, poate părea surprinzător că doctrină care a dobândit un asemenea rezultat era foarte înrudită cu gnosticismul, dar aşa este dialectica Istoriei.”[1539]

Trebuie adăugat că succesul considerabil al noii Kabbale ilustrează încă o dată următoarea trăsătură specifică geniului religios evreiesc: capacitatea de a se reînnoi integrând elemente de origine exotică, fără să piardă, prin aceasta, structurile fundamentale ale iudaismului rabinic. Pe lângă această, în noua Kabbală, numeroase concepţii de ordin ezoteric sunt făcute accesibile neiniţiaţilor şi uneori devin populare (cum a fost în cazul metempsihozei).

291. Răscumpărătorul apostat

1538 Ibid., pp. 281 sq. Rugăciunea mistică se dovedeşte un puternic instrument de răscumpărare; doctrina şi practica rugăciunii mistice constituie partea ezoterică a Kabbalei lui Luria; ibid., pp. 276-278.

1539 Ibid., pp. 285-286.

O grandioasă mişcare mesianică, deşi repede stopată, se iveşte în septembrie 1665 la Smirna: în faţa unei mulţimi delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamă Mesia al poporului lui Israel. Încă de câtăva vreme circulau zvonuri în jurul persoanei sale, în legătură cu misiunea lui divină, dar Sabbatai a fost recunoscut ca Mesia numai datorită „ucenicului" său, Nathan din Gaza (1644-1680). De fapt, Sabbatai Zwi avea crize periodice de tristeţe excesivă, urmate de imensă bucurie. Când află că un iluminat, Nathan din Gaza, „revela oricărui om secretele sufletului", Sabbatai se îndreaptă spre acesta cu nădejdea că se va vindeca. Nathan, care îl „văzuse", se pare, în cursul unui extaz, reuşeşte să-l convingă pe Sabbatai că este Mesia. Şi tot acest „discipol", se pare excepţional dotat, a organizat teologia mişcării şi i-a asigurat răspândirea. În ce-i priveşte pe Sabbatai Zwi, acesta n-a scris nimic, nu i se atribuie niciun mesaj original, niciun cuvânt memorabil.

Vestea sosirii lui Mesia a provocat pretutindeni în lumea evreiască un entuziasm fără egal. La şase luni după proclamarea să, Sabbatai merge la Constantinopol spre a-i converti, poate, pe musulmani. Dar el este arestat şi întemniţat de Mustafa Paşa (la 6 februarie 1666). Ca să evite martiriul, Sabbatai Zwi renunţă la iudaism şi îmbrăţişează islamul[1540]. Dar nici apostazia lui „Mesia", nici moartea să optsprezece ani mai târziu n-au oprit mişcarea religioasă pe care o declanşase[1541].

Sabbatianismul reprezintă prima deviaţie serioasă în iudaism din Evul Mediu încoace, prima oară când o idee mistică ducea direct la dezintegrarea ortodoxiei. În cele din urmă, această erezie a încurajat un gen de anarhism religios. La început, propaganda pentru Mesia cel apostat a continuat deschis. Abia mai târziu, când „întoarcerea triumfală a lui Sabbatai Zwi din sferele necurăţiei" a început să se facă aşteptată, propaganda aceasta

1540 Vezi G. Scholem, Major Trends, pp. 286-324 şi mai ales Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, pp. 103-460.

1541 Vezi G. Scholem, Sabbatai Sevi, pp. 461-929.

mesianică a devenit secretă.

Glorificarea Răscumpărătorului apostat, sacrilegiu groaznic pentru gândirea evreiască, a fost interpretată şi exaltată ca un mister dintre cele mai profunde şi paradoxale. Încă în 1667, Nathan din Gaza afirma că tocmai acţiunile stranii ale lui Sabbatai constituie o dovadă a autenticităţii misiunii sale mesianice. Căci, „dacă n-ar fi fost el Răscumpărătorul, aceste devieri nu s-ar fi produs". Adevăratele acte ale Răscumpărării sunt cele care provoacă cel mai mare scandal[1542]. După teologul sabbatianist Cardozo (mort în 1706), numai sufletul lui Mesia este destul de puternic pentru un asemenea sacrificiu: coborârea până în fundul abisului[1543]. Ca să-şi împlinească misiunea (să elibereze ultimele scântei divine prizoniere ale Răului), Mesia trebuie să se condamne pe sine prin propriile lui acţiuni. Acesta este motivul pentru care valorile tradiţionale ale Torei sunt din acest moment abolite[1544].

Deosebim în sânul sabbatianismului două tendinţe: moderaţii şi radicalii. Primii nu se îndoiau de autenticitatea noului Mesia, căci, spuneau ei, Dumnezeu nu putea să-şi înşele într-atâta poporul ales; dar misteriosul paradox al lui Mesia apostat nu constituia pentru ei model de urmat. Radicalii gândeau altfel: ca şi Mesia, credinciosul trebuie să coboare în Infern, căci Răul trebuie combătut cu rău. Este proclamată prin aceasta oarecum valoarea sau funcţia soteriologică a Răului. După unii sabbatianişti de tendinţă radicală, orice act vizibil impur şi rău realizează un contact cu sfinţenia. După alţii, păcatul lui Adam o dată abolit, cel ce face răul este virtuos

---

1542 Cf. Major Trends, p. 314; Sabbatai Sevi, pp. 800 sq.

1543 Citat de G. Scholem, Major Trends, p. 310; vezi şi Sabbatai Sevi, pp. 614 sq. Nathan din Gaza susţinea că sufletul lui Mesia se află, de la început, captiv în marele abis; Major Trends, pp. 297-298. Ideea este de structură gnostică (atestată în special la ofiţi), dar germenii ei se află în Zohar şi în scrierile lurianice (ibid.).

1544 Pentru Abraham Faez, cei ce rămân credincioşi Legii sunt păcătoşi.

în ochii lui Dumnezeu. Asemenea seminţei îngropate în pământ, Tora trebuia să putrezească pentru ca să dea rod, adică să se împlinească slava mesianică. Totul este permis; aşadar şi imoralismul sexual[1545]. Cel mai sinistru sabbatianist, Jakob Frank (mort 1791) atingea ceea ce G. Scholem numeşte o *mistică a nihilismului*. Unii dintre discipolii lui şi-au manifestat nihilismul în diverse activităţi politice de tip revoluţionar.

În istoria Kabbalei, observă G. Scholem, apariţia unor noi idei şi interpretări este însoţită de certitudinea că Istoria se apropie de capăt şi că misterele cele mai profunde ale Divinităţii, ocultate în timpul Exilului, îşi vor revela adevărata lor semnificaţie în ajunul Erei Noi[1546].

292. Hasidismul

Poate părea paradoxal faptul că ultima mişcare mistică, hasidismul, apare în Podolia şi Volânia, regiuni în care Mesia-apostat avusese o profundă înrâurire. Foarte probabil, întemeietorul mişcării, Rabbi Israel Baal Shem Tov („învăţătorul Bunei Reputaţii", prescurtat Becht), profesa un sabbatianism moderat[1547]. Dar el a neutralizat elementele mesianice ale sabbatianismului, după cum a renunţat la exclusivismul de confrerie iniţiatică secretă ce caracteriza Kabbala tradiţională. „Becht" ul (cea 1700-1760) s-a străduit să facă accesibile evreului de rând descoperirile spirituale ale kabbaliştilor. O atare popularizare a Kabbalei – începută încă de Isaac Luria – asigura misticismului o funcţie socială.

Succesul întreprinderii a fost prodigios şi persistent. Primii cincizeci de ani care au urmat morţii lui Baal Shem

---

1545 Ibid., p. 316. Practici orgiace, analoage celor săvârşite de carpocratieni, sunt atestate între anii 1700-1760.

1546 Ibid., p. 320. Apostazia necesară a lui Mesia este o nouă expresie a dualismului de tip gnostic, anume opoziţia dintre Dumnezeul ascuns (transcendent) şi Dumnezeul care a făcut Lumea, ibid., pp. 322-323.

1547 Vezi argumentarea lui G. Scholem, Major Trends, pp. 331-332.

Tov – din 1760 până la 1810 – constituie o perioadă eroică şi creatoare a hasidismului. Un număr considerabil de mistici şi de sfinţi au izbutit să regenereze valorile religioase pietrificate ale iudaismului legalist[1548]. Într-adevăr, un nou tip de şef spiritual apare: locul eruditului talmudist sau al iniţiatului Kabbalei clasice îl ia „pneumaticul", iluminatul, profetul. *Ţaddik* („Omul Drept"), adică maestrul spiritual, devine modelul exemplar, prin excelenţă. Exegeza Torei şi ezoterismul Kabbalei îşi pierd primatul. Ceea ce inspiră pe discipoli şi pe credincioşi sunt virtuţile şi comportamentul ţaddikului: acest fapt explică importanţa socială a mişcării. *Existenţa* omului sfânt constituie pentru întreaga comunitate dovadă concretă că se poate realiza cel mai înalt ideal religios al neamului lui Israel. Nu atât doctrină, cât *personalitatea* maestrului contează. Un vestit ţaddik spunea: „Nu m-am dus la *Maggid*-ul din Meţeriţ (Rabbi Dov Baer) ca să învăţ Tora, ci ca să-l văd cum îşi dezleagă încălţămintea" 77.

În pofida unor inovaţii de ordin ritual, acest adevărat *revival* s-a menţinut mereu în cadrul iudaismului tradiţional. Dar rugăciunea publică a hasidiţilor se încărcă de elemente emoţionale: cântece, dansuri, entuziasm, explozii de bucurie. Adăugată la comportamentul adesea excentric al unor maeştri, această emotivitate neobişnuită îi irită pe adversarii hasidismului[1549]. Dar, brusc după 1810, excesele de ordin emoţional îşi pierd din importanţă şi popularitate şi hasidiţii încep să recunoască din nou importanţa tradiţiei rabinice.

Aşa cum a arătat Gershom Scholem, hasidismul, chiar în forma să târzie şi exagerată de „ţaddikism", n-a adus nicio idee mistică nouă[1550]. Contribuţia sa cea mai

---

1548 Ibid., pp. 336 sq.

1549 Cel mai vestit a fost Rabbi Eli, gaonul din Vilna, care a dus în 1772 o persecuţie sistematică împotriva mişcării, G Scholem, op. cit., p. 346.

1550 Ibid., pp. 338 sq. Singura excepţie este cea a şcolii întemeiate de R. Shneur Zalman din Ladi (Ucraina) şi care s-a numit Habad (prescurtat de la Hochma-Binah-Daath, primele trei Sephiroth); cf.

semnificativă la istoria iudaismului constă în mijloacele, simple şi îndrăzneţe totodată, prin care sfinţii şi maeştrii hasidiţi au reuşit să popularizeze – şi să facă accesibilă – experienţa unei înnoiri interioare. Povestirile hasidice, devenite celebre prin traducerea lui Martin Buber, reprezintă cea mai importantă creaţie a mişcării. Povestirea faptelor săvârşite şi a cuvintelor rostite de sfinţi capătă o valoare rituală. Naraţia îşi regăseşte funcţia să primordială, anume aceea de a reîntoarce timpul mitic şi de a actualiza personaje supranaturale şi fabuloase. Or, biografiile de sfinţi şi de ţaddik abundă, de asemenea, în episoade miraculoase, în care se reflectă anumite practici magice. La capătul istoriei mistice evreieşti, aceste două tendinţe – mistică şi magia – se reapropie şi coexistă ca la început[1551].

Adăugăm că fenomene analoage se întâlnesc şi în altă parte; de exemplu, în hinduism şi în islam, unde povestirea legendelor despre asceţi şi yogini vestiţi sau a episoadelor diverselor epopei joacă un rol capital în religia populară. Şi aici recunoaştem funcţia religioasă a literaturii orale, în primul rând a *naraţiei*, adică a „istoriilor" fabuloase şi exemplare. La fel de frapantă este analogia dintre ţaddik şi *guru*, maestrul spiritual al hinduismului (uneori divinizat de credincioşii săi: *gurudev*). În forma să extremă, ţaddikismul a cunoscut anumite cazuri aberante, când ţaddikul ajungea victimă a propriei sale puteri. Acelaşi fenomen este atestat în India, din vremile vedice până în epoca modernă. În fine, coexistenţa celor două tendinţe – mistică şi magia – caracterizează, ştim bine, şi istoria religioasă a Indiei.

Capitolul XXXVII

MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA: DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI

ibid., pp. 430 sq. Vezi mai ales Lettre aux Hassidim sur Vextase, a fiului lui R. Schnéour, Dov Baer de Lubavici (1773-1827).

1551 G. Scholem, op. cit., p. 349.

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin: bogomilismul începând din secolul al X-lea, observatori laici şi religioşi ai Bizanţului au remarcat în Bulgaria avântul unei mişcări religioase sectare, bogomilismul. Întemeietorul ei era un preot de ţară, Bogomii („cel iubit de Dumnezeu”), despre care în afară de nume nu mai ştim nimic. Către anul 930, el pare să fi început să propovăduiască sărăcia, umilinţa, pocăinţa şi rugăciunea: căci, după Bogomii, lumea aceasta e rea, ea a fost zămislită de Satanail (fratele lui Hristos şi fiul lui Dumnezeu), „Dumnezeul cel aspru” din Vechiul Testament[1552]. Tainele, icoanele şi ceremoniile Bisericii ortodoxe sunt declarate deşarte, deoarece sunt lucrarea Diavolului. Crucea trebuie detestată, căci pe Cruce a fost răstignit şi omorât Hristos. Singura rugăciune acceptată era *Tatăl nostru*, care trebuia rostită de patru ori pe zi şi de patru ori în cursul nopţii.

Bogomilii nu mâncau carne, nu beau vin şi respingeau căsătoria. Comunitatea lor nu cunoştea nicio ierarhie. Bărbaţii şi femeile îşi mărturiseau şi îşi dezlegau unii altora păcatele. Îi criticau pe cei bogaţi, condamnau boierimea, îndemnau poporul să nu se supună stăpânilor şi să practice o rezistenţă pasivă. Succesul mişcării se explică prin devoţiunea populară, decepţionată de fastul Bisericii şi nevrednicia preoţilor, dar şi prin ura ţăranilor bulgari – săraci şi reduşi la şerbie – împotriva stăpânitorilor de pământ şi, mai ales, împotriva agenţilor bizantini[1553].

După cucerirea Bulgariei (1018) de către Vasile al II-lea, numeroşi nobili bulgari se instalează la

1552 E posibil ca Bogomii să Ti cunoscut anumite idei dualiste răspândite dc paulicicni şi masalicni în Asia Mică (secolele VI-X); vc/i o succintă expunere a doctrinelor şi a istorici lor în Stcven Runciman, Le manichéisme medieval, pp.

1553 Vezi, rcccnt, Robcrt Browning, Byzuntium and Bulgaria, pp. 163 sq. O paralelă sc poate alia în Cruciada împotriva Albigcnzilor. oglindind invidia nobililor din nord faţă dc bogăţia nobilimii meridionale.

Constantinopol. Adoptat de anumite familii de nobili locali şi chiar de unii călugări bizantini, bogomilismul îşi organizează teologia. Dar secta s-a scindat, probabil datorită disputelor teologice. Cei ce susţineau autonomia lui Satan, afirmând că el este un zeu veşnic şi atotputernic, s-au grupat în jurul bisericii de la Dragoviţa (un sat la marginea dintre Tracia şi Macedonia). Vechii bogomili, care îl socoteau pe Satan un fiu decăzut al lui Dumnezeu, îşi păstrează vechiul nume de „bulgari". Deşi „dragoviţanii" proclamau un dualism absolut, iar „bulgarii" un dualism moderat, cele două biserici se tolerează reciproc. Căci bogomilismul cunoştea la acea dată un nou avânt. Comunităţi noi se organizează la Bizanţ, în Asia Mică, în Dalmaţia şi numărul credincioşilor creşte. Se deosebesc acum două categorii: preoţii şi credincioşii. Rugăciunea şi postul se întăresc, ceremoniile se înmulţesc şi se prelungesc. „La sfârşitul secolului al XII-lea, mişcarea ţărănească din secolul al X-lea a devenit o sectă, având rituri monastice şi o învăţătură speculativă în care conflictul dintre dualism şi creştinism este din ce în ce mai vădit."[1554]

Când începe represiunea, chiar pe la începutul secolului al XII-lea, bogomilii se retrag în nordul Balcanilor şi misionarii lor pornesc spre Dalmaţia, Italia şi Franţa. Totuşi, în anumite momente, bogomilismul reuşeşte să se impună oficial; de pildă, în Bulgaria, în prima jumătate a secolului al XffI-lea; în Bosnia, el devine religie de stat sub banul Kulin (1180-1214). Dar în secolul al XIV-lea secta îşi pierde influenţa şi, după cucerirea otomană din Bulgaria şi Bosnia (1393), majoritatea bogomililor se convertesc la islamism[1555].

Vom urmări îndată soarta bogomililor în Occident.

1554 Amo Borst, Les Calhares. p. 63. Vezi şi sursele citate în note.

1555 Istoria mişcării este retrasată de S. Runciman, op. cit., pp. 61 sq; D. Obolensky, The Bogomils, pp. 120 sq. Despre persistenţa unor nuclee bogomilice în Balcani şi în România până în secolul al XVlI-lea, vezi N. Cartojan, Cărţile populare. I. pp. 46 sq.; Răzvan Theodorescu, Bizanţ, Balcani, Occident, pp. 241 sq.

Adăugăm că în Europa de Snd-Est anumite concepţii bogomilice au fost transmise prin *Apocrife* şi supravieţuiesc încă în folclor, în Evul Mediu circulau numeroase cărţi apocrife în Europa de Răsărit, sub numele unui preot bogomil, Ieremia[1556]. Totuşi niciunul din aceste texte nu este opera lui Ieremia. De exemplu, *Lemnul Crucii* derivă din *Evanghelia lui Nicodim*, o lucrare de origine gnostică. Tema unei alte apocrife, *Cum s-a făcut Hristos preot*, era de multă vreme cunoscută de greci. Dar bogomilii au adăugat la aceste vechi legende elemente dualiste. Versiunea slavonă a *Lemnului Crucii* începe cu această frază: „Când a făurit Dumnezeu toate, numai El şi Satanail erau pe lume”[1557]. Or, am văzut (251), acest motiv cosmogonic este larg difuzat, dar variantele snd-est europene şi slave scot în relief rolul Diavolului. Urmând modelul anumitor secte gnostice, bogomilii au accentuat probabil dualismul, sporind rolul Diavolului.

Tot astfel, în apocrifa *Adam* şi *Eva*, bogomilii au introdus episodul unui „contract41 semnat de Adam şi Satan, după care, Pământul, fiind făurit de acesta din urmă, Adam şi urmaşii lui îi aparţin lui Satan până la venirea lui Iisus Hristos. Regăsim această temă în folclorul balcanic[1558].

Metoda reinterpretării *Apocrifelor* este ilustrată de *Interrogatio Iohannis*, singura lucrare bogomilică autentică, tradusă în latină de inchizitorii din sudul Franţei. Este vorba de un dialog între Ioan Evanghelistul şi Iisus Hristos, privind facerea lumii, căderea lui Satan, înălţarea la cer a lui Enoh şi povestea Lemnului Crucii. Găsim pasaje împrumutate din alte *Apocrife*, precum şi traducerea unei lucrări slavoneşti din secolul al XII-lea,

---

1556 Vezi S. Runciman, op. cit., pp. 76 sq.; E. Turdeanu, Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-hogomiles etc.

1557 Citat de S. Runciman, p. 78. Despre istoria şi circulaţia acestei legende, vezi N.Cartojan, Cărţile populare, I, pp. 115 sq.; E.C. Quinn, The Quest ofSethfor the Oii of Life. pp. 49 sq.

1558 în ceea ce priveşte legendele româneşti, vezi N. Cartojan, op. cit., pp. 71 sq.

întrebările Sfântului Ioan Evanghelistul. „Dar teologia este strict bogomilică. Înainte de căderea lui, Satan era primul după Dumnezeu-Tatăl (totuşi Hristos şedea de-a dreapta Tatălui);… Însă nu putem spune dacă este vorba de o lucrare bogomilică originală sau de traducerea unei lucrări greceşti. Judecând după doctrina conţinută, ea reprezintă probabil o compilaţie, datorată vreunui autor bogomil sau mesalian, a unor materiale apocrife mai vechi” 8

Ceea ce ne interesează aici este faptul că aceste *Apocrife* şi, mai cu seamă, variantele lor orale au jucat, timp de multe secole, un rol în religiozitatea populară. Aşa după cum vom vedea (304), ele nu constituie singura sursă a folclorului religios european. Dar persistenţa temelor eretice dualiste în universul imaginar al mediilor populare nu este lipsită de semnificaţie. Ca să dăm un singur exemplu: în Europa de Snd-Est, mitul Creaţiei Lumii cu ajutorul Diavolului (care se scufundă în oceanul primordial ca să scoată nămol) are o urmare: oboseală fizică şi mentală a lui Dumnezeu. În unele variante, Dumnezeu adoarme profund; în altele el nu ştie cum să rezolve o problemă posteosmogonică: nu izbuteşte să facă să intre Pământul sub bolta Cerului şi ariciul îl sfătuieşte să strângă puţin Pământul cu palmele, dând astfel naştere văilor şi munţilor[1559].

Prestigiul Diavolului, pasivitatea lui Dumnezeu şi incomprehensibilă să decădere pot fi considerate ca o expresie populară a lui *deus otiosus* din religiile primitive, în care Dumnezeu, după ce creează Lumea şi pe oameni, se dezinteresează de soarta Creaţiei sale şi se retrage în Cer, lăsând desăvârşirea operei sale pe seama unei Fiinţe Supranaturale sau a unui Demiurg.

294. Bogomilii în Apus: Katharii în primele două decenii ale secolului al XII-lea se semnalează în Italia, Franţa şi în vestul Germaniei prezenţa misionarilor bogomili. La Orléans, ei reuşesc să convertească nobili şi

1559 Vezi sursele citate în De Zamolxis à Gengis-Khan, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 92 sq. — nota trad.).

chiar preoţi, printre care un consilier al regelui Robert, confesor al reginei. Putem recunoaşte esenţialul ereziei: nu Dumnezeu a creat lumea vizibilă; materia este impură; căsătoria, botezul, euharistia şi mărturisirea păcatelor sunt inutile; Sfântul Duh, coborând peste creştetul credinciosului prin punerea mâinilor, îl purifică pe acesta şi îl sfinţeşte etc. Regele îi descoperă pe eretici, îi judecă, îi condamnă şi, la 28 decembrie 1022, îi arde pe rug; sunt primii eretici din Occident osândiţi la ardere. Dar mişcarea continuă să se extindă. Religia kathară[1560], instalată deja că Biserică în Italia, trimite misionari în Provence, în Languedoc, în regiunile renane până la Pirinei. Mai ales ţesătorii sunt aceia care propagă noua doctrină. Comunităţile din Provence se rânduiesc în patru episcopii. Un sinod pare să fi avut loc în 1167, lângă Toulouse. Cu această ocazie, episcopul bogomii din Constantinopol izbuteşte să convertească la dualismul radical grupurile din Lombardia şi din sudul Franţei.

Dar, pătrunzând în Occident, bogomilismul adoptă unele elemente ţinând de tradiţia protestatară locală; aceasta încurcă şi mai mult problema lipsei de unitate doctrinară[1561]. Katharii nu credeau nici în Infern, nici în Purgatoriu; Lumea este domeniul lui Satan; el a creat-o ca să poată întemniţa spiritul în materie. Satan era identificat cu Dumnezeul Vechiului Testament. Adevăratul Dumnezeu, bun şi luminos, se află departe de lumea aceasta. El l-a trimis pe Hristos ca să-i înveţe pe oameni calea mântuirii. Trupul lui Hristos, fiind numai duh, nu e decât o părere[1562]. Ura împotriva vieţii aminteşte de anumite secte gnostice şi

---

1560 Numele — de la katharos, „curat" — se impune abia prin 1163.

1561 Să adăugăm că, graţie actelor proceselor inchizitoriale, concepţiile şi ceremoniile katharilor sunt mai bine cunoscute decât acelea ale bogomili lor.

1562 Ar fi zadarnic să se insiste asupra divergenţelor doctrinare; unii kathari negau divinitatea lui Hristos; alţii menţionau Treimea în ceremoniile lor; în fine, alţii admiteau între Dumnezeu şi lume o serie de eoni. fiecare dintre aceştia având esenţă divină etc. Cf. S. Runciman. Le manichéisme médiéval, pp. 134 sq.; Borst, Les Cathares, pp. 124 sq.

de maniheism (cf. 232 sq.). S-ar putea spune că idealul katharului era dispariţia umanităţii prin sinucidere şi prin refuzul de a avea copii; căci katharii preferau căsătoriei desfrâul.

Ceremonia admiterii, *convenza* (*convenientia*) avea loc numai după o lungă ucenicie. Al doilea rit al iniţierii, *consolamentum*, prin care se dobândea treapta de „Desăvârşit", se efectua înaintea morţii sau, dacă dorea credinciosul, mai devreme; dar în cazul acesta probele erau destul de severe. *Consolamentum* putea avea loc în casa unui credincios, sub şefia celui mai în vârstă dintre Desăvârşiţi. Prima parte, *servitium*, consta din mărturisirea generală a păcatelor în faţa adunării; în acest timp, Şeful avea înaintea sa Evanghelia deschisă[1563]. Apoi, catehumenul primea ritualic un *Pater noster* şi, îngenunchind în faţa şefului adunării, îi cerea să-l binecuvânteze şi să se roage lui Dumnezeu pentru el, păcătosul. „Dumnezeu să te binecuvânteze, răspundea şeful adunării, să facă din tine un desăvârşit creştin şi să-ţi dea un sfârşit bun!" într-un moment anume, Şeful îi eerea catehumenului să renunţe la Biserica Romei şi la crucea pe care preotul catolic i-a trasat-o pe frunte la botez. Recăderea în păcat după primirea *consolamentum*ului atrăgea anularea ritualului. De aceea, unii Desăvârşiţi practicau *endura*, lăsându-se deliberat să moară de foame[1564]. Orice ceremonie sfârşea prin „pace", sărutarea între toţi cei de faţă. Desăvârşiţii – bărbaţi sau femei – se bucurau de un prestigiu superior celui de care aveau parte preoţii catolici. Ei duceau o viaţă mai ascetică decât restul credincioşilor şi ţineau trei lungi posturi anuale. Nu se ştie prea bine felul în care era rânduită Biserica kathară. Se

1563 Servitium nu conţinea, în aparenţă, nici o afirmaţie eretică. „Numai două elemente arată că recitatorii profesează dualismul: energia cu care se vorbeşte despre păcatele cămii şi această frază semnificativă: «să nu aibă nici o milă pentm carnea născută din putreziciune, ci să aibă milă pentru spiritul întemniţat»". S. Runciman, Le manichéisme médiéval. p. 139.

1564 Vezi izvoarele rezumate şi analizate de S.Runciman, op. cit., pp. 139 sq. şi A.Borsl, Les Cathures, pp. 163 sq.

ştie că fiecare episcop era asistat de un *filius major* şi un *filius minor*: când episcopul murea, îi succeda automat *fdius major*. Asemănările cu liturghia romano-catolică nu erau o parodie; ele se explică prin tradiţia liturgică a Bisericii creştine străvechi, de la origini până în secolul al V-lea[1565].

Ca să înţelegem mai bine succesul propagandei kathare şi, în general, al mişcărilor milenariste care, destul de des, au ajuns eretice, trebuie să ţinem seama de criza Bisericii romane şi, întâi de toate, de decăderea ierarhiei eclesiastice. Deschizând Conciliul al V-lea de la Latran, Inocenţiu al III-lea vorbeşte despre episcopii care se dedau „plăcerilor cărnii", fără învăţătură spirituală şi lipsiţi de râvnă pastorală, „incapabili să proclame cuvântul lui Dumnezeu şi să cârmuiască poporul". Pe de altă parte, imoralitatea şi venalitatea clerului îndepărtau tot mai mult credincioşii. Numeroşi preoţi se căsătoreau sau trăiau în concubinaj în văzul credincioşilor. Unii deschideau cârciumi ca să-şi poată întreţine soţiile şi copiii. Pentru că trebuiau să-şi remunereze patronii, preoţii taxau serviciile religioase suplimentare: căsătoriile, botezurile, maslurile şi slujbele pentru morţi etc. Refuzul de a traduce Biblia[1566] (în Răsărit lucrurile stăteau altfel) făcea imposibilă orice instrucţie religioasă; creştinismul nu era accesibil decât prin intermediul preoţilor şi călugărilor.

În primele decenii ale secolului al XII-lea, Sfântul Dominic (1170-1221) se străduieşte să combată erezia, dar fără succes. La cererea lui, Inocenţiu al III-lea întemeiază Ordinul Fraţilor Predicatori. Dar, la fel ca şi legaţii Uimişi anterior de Papa, dominicanii nu au reuşit să frâneze avântul mişcării kathare. În 1204 are loc la Carcassona ultima dispută publică dintre teologii kathari şi catolici. În ianuarie 1205, Pietro de Castelmare, pe care Inocenţiu al

---

1565 S.Runciman, p. 147. Asupra cultului şi a anarhiei, vezi A. Borst, pp. 162-181.

1566 Fricdrich Heer explică prin acest refuz pierderea de către catolici a Africii de Nord, Angliei si Germanici; cf. The Medieval World, p. 200.

III-lea îl însărcinase să extermine erezia în sudul Franţei, voia să renunţe la mandatul lui şi să se retragă la mănăstire. Dar Papa îi răspunde: „acţiunea se află mai presus decât contemplaţia”.

În cele din urmă, în noiembrie 1207, Inocenţiu al III-lea proclamă cruciadă împotriva Albigenzilor, adresându-se mai ales seniorilor din nord, ducele de Bourgogne, conţii de Bar, de Nevers, de Champagne şi de Blois. El îi încântă cu făgăduinţa că averile nobililor albigenzi le vor reveni în caz de izbândă. La rândul său, regele Franţei e atras de posibilitatea de a-şi extinde dominaţia spre sud. Primul război a ţinut de la 1208-1209 până în 1229, dar el a trebuit să fie reluat şi s-a prelungit încă mulţi ani. Abia spre 1330, Biserica kathară a Franţei încetează să mai existe.

Sinistra „cruciadă împotriva Albigenzilor” e semnificativă din mai multe motive. Printr-o ironie a istoriei, ea a fost *singura* cruciadă victorioasă. Ea a avut urmări politice, culturale, religioase considerabile. De asemenea, a dus la unificarea şi extinderea regatului Franţei, după cum a dus şi la ruinarea civilizaţiei meridionale (în special, la distrugerea scrierilor lui Alienor şi, mai ales, a acelor „*Cours d’Amour* „care exaltau Femeia şi poezia trubadurilor (cf. 269). În ce priveşte urmările de ordin religios, cea mai gravă a fost puterea crescândă şi tot mai ameninţătoare a Inchiziţiei. Instalată la Toulouse, în vremea războiului cu Albigenzii, Inchiziţia obligă orice femeie de la 12 ani în sus şi orice bărbat trecut de vârsta de 14 ani să abjure erezia. Sinodul din Toulouse, în 1229, interzice posedarea Bibliei în latină sau în limba vernaculară; singurele texte tolerate erau Breviarul, Psalmii şi Cartea Orelor Fecioarei, toate în latină. Puţinii albigenzi refugiaţi în Italia au sfârşit prin a fi descoperiţi de agenţii Inchiziţiei, căci, cu timpul, aceasta din urmă a reuşit să se instaleze în aproape toate ţările Europei Occidentale şi Centrale. Adăugăm totuşi că războiul împotriva ereticilor a silit Biserica romano-catolică să întreprindă reforme grabnice şi a încurajat ordinele

misionare dominican şi franciscan.

Modul în care au fost nimiciţi Albigenzii constituie una din paginile cele mai negre din istoria Bisericii romane. Dar reacţia catolică avea motive serioase. Ura împotriva vieţii şi a trupului (de pildă, interzicerea căsătoriei, negarea învierii trupului etc.) şi dualismul absolut separau religia kathară atât de tradiţia Vechiului Testament, cât şi de cea a creştinismului. În fapt, Albigenzii profesau o religie *sui generis*, de structură şi origine orientale.

Succesul fără asemănare al misionarilor kathari reprezintă prima pătrundere masivă a ideilor religioase orientale atât în mediul ţărănesc, cât şi printre meseriaşi, clerici şi nobili. Va trebui aşteptat secolul XX pentru a asista la un fenomen similar, anume primirea entuziastă, aproape peste tot în Europa Occidentală, a unui milenarism de origine orientală.

295. Sfântul Francisc din Assisi

Secolele al XII-lea şi al XIII-lea au cunoscut o neobişnuită valorizare a sărăciei. Mişcări eretice precum *humiliati*, cea a valdensilor sau cea a katharilor, cea a beguinelor şi a begarzilor vedeau în sărăcie primul şi cel mai eficace instrument de realizare a idealului proclamat de Iisus şi Apostoli. Ca să poată ţine în frâu aceste mişcări, Papa a recunoscut la începutul secolului al XIII-lea cele două ordine de călugări cerşetori, dominicanii şi franciscanii. Însă, aşa cum vom vedea, mistica sărăciei a suscitat la franciscani crize care au ameninţat însăşi existenţa ordinului. Căci aici sărăcia absolută, ridicată la rangul de *Madona Povertà*, a fost exaltată chiar de întemeietorii ordinului.

Născut în 1182, ca fiu al unui bogat negustor de stofe din Assisi, Francisc întreprinde în 1205 primul său pelerinaj la Roma şi, timp de o zi, este cerşetor în faţa bazilicii Sfântului Petru din Roma. În altă zi, sărută un bolnav de lepră. Întors la Assisi, duce o viaţă ascetică timp

de doi ani pe lângă o biserică. Francisc ajunge la înţelegerea adevăratei sale vocaţii, ascultând, în 1209, faimosul pasaj din *Evanghelia după Matei*: „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, curăţaţi pe cei leproşi… Să nu aveţi nici aur, nici arginţi…”. De atu[1567]nei, el urmează ad litte*ra*m *aceste* cuvinte adresate de Iisus Apostolilor. Câţiva discipoli i se alătură şi Francisc redactează o Regulă d*estul* de scurtă şi sumară. În 1210, merge din nou la Roma ca să ceară încuviinţarea lui Inocenţiu al Iü-lea. Papa acceptă, cu condiţia ca Francisc să devină şeful unui ordin minor (de unde numele de Fraţii Minoriţi dat franciscanilor). Călugării se împrăştie şi predică de-a lungul Italiei, adunându-se, o dată pe an, de Rusalii. În 1217, Francisc îl cunoaşte la Florenţa pe cardinalul Ugolino; mare admirator al apostolatului lui Francisc, cardinalul devine prietenul şi ocrotitorul ordinului. În anul următor, îl Poverell*o îl întâl*neşte pe Dominic, care îi propune contopirea celor două ordine, dar Francisc refuză.

La întâlnirea din 1219, Ugolino, urmând sugestia unor călugări mai cultivaţi, cere modificarea *Regulii*, însă fără succes. În acest timp, misionari franciscani încep să predice în străinătate, însoţit de unsprezece fraţi ai ordinului, Francisc debarcă în Ţara Sfântă şi, hotărându-se să predice înaintea Sultanului, trece în tabăra musulmană, unde se bucură de o bună primire. Dar, la puţin timp după aceea, înştiinţat că cei doi vicari pe care îi desemnase au modificat *Regula* ordinului şi au dobândit pentru aceasta recunoaşterea Papei, Francisc se reîntoarce în Italia. El află că unii Fraţi Minoriţi au fost acuzaţi de erezie în Franţa, în Germania şi în Ungaria; aceasta îl determină să accepte patronajul oficial al Papei. De acum înainte, comunitatea liberă a călugărilor devine un ordin regulat, sub jurisdicţia Dreptului Canonic. O nouă *Regulă* este

---

1567 „Tămăduiţi pe cei neputincioşi, înviaţi pe cei morţi, curăţaţi pe cei leproşi, pe demoni scoaleţi-i; în dar aţi luat, în dar să daţi. Să nu aveţi nici aur, nici arginţi, nici bani în cingătorile voastre; nici traistă pe drum, nici două haine, nici încălţăminte, nici toiag; căci vrednic este lucrătoml de hrana sa" (Matei, 10:8-10).

autorizată de Honorius al m-lea în 1223 şi Francisc renunţă la conducerea ordinului său. Anul următor se retrage la Verona. Acolo primeşte stigmatele. Foarte bolnav, aproape orb, el reuşeşte să compună celebrele *Laude al Sole*, *Avertismentele* adresate Fraţilor şi *Testamentul*.

În emoţionantul text al acestuia din urmă, Francisc se străduieşte, pentru ultima oară, să apere adevărata vocaţie a ordinului întemeiat de el. El îşi mărturiseşte dragostea pentru munca fizică şi le cere Fraţilor să lucreze, iar atunci când nu primesc plată pentru lucrul lor să se „aşeze" la masa Domnului, cerşind din poartă în poartă. El prescrie celor din ordin să nu primească, „sub niciun cuvânt, nici biserici, nici case, nimic din ce s-ar construi pentru ei, dacă nu e conform sfintei sărăcii ce ne-am făgăduit prin *Regula* ordinului; să folosim toate acestea ca nişte oaspeţi, străini şi călători. Interzic solemn tuturor Fraţilor, oriunde s-ar afla, de a îndrăzni să ceară vreo scrisoare de la curtea papală de la Roma, ei înşişi sau prin intermediar, către vreo biserică sau alt loc, pentru propovăduire sau din pricina vreunei persecuţii corporale"[1568].

Francisc a murit în 1226 şi la niciun an după moarte a fost canonizat de prietenul său, cardinalul Ugolino, devenit papa Grigore al IX-lea. Era, desigur, cea mai bună soluţie pentru a ataşa Ordinul Franciscan Bisericii. Dar dificultăţile n-au fost eliminate. Primele biografii ale Sfântului Francisc îl prezentau ca pe un trimis al lui Dumnezeu ca să reformeze Biserica. Unii Fraţi Minoriţi recunoşteau în patronul lor pe reprezentantul celei de a Treia Vârste, anunţată de Gioacchino da Fiore[1569] (cf. 271). Povestirile populare, colecţionate şi difuzate de franciscanii secolului al XIII-lea şi publicate în secolul al XTV-lea sub titlul de *Fioretti*, îl comparau pe Francisc şi pe ucenicii săi cu Iisus şi Apostolii. Deşi Grigore al IX-lea îl

1568 Traducere de Ivan Gobry, Saint François d'Assise, p. 139.

1569 Vezi excelenta expunere a lui Steven Ozment, The Age of Reforme, pp. 110 sq., cu o bibliografie recentă.

admira sincer pe Francisc, el n-a acceptat *Testamentul* său şi a ratificat *Regulă* din 1223. Opoziţia venea mai ales de la „practicanţi” şi, mai târziu, de la Spirituali, care insistau asupra necesităţii de a păstra sărăcia absolută. Într-o serie de bule papale, Grigore al IX-lea şi succesorii lui s-au străduit să demonstreze că nu e vorba de „stăpânirea”, ci de folosinţa caselor şi a altor bunuri. Ioan din Parma, Superiorul-General al ordinului de la 1247 la 1257, a încercat să păstreze moştenirea Sfântului Francisc, evitând în acelaşi timp conflictul deschis cu Papa, dar intransigenţa Spiritualilor i-au zădărnicit eforturile. Din fericire, Ioan din Parma a fost înlocuit cu Bonaventura, care pe bună dreptate este socotit al doilea întemeietor al ordinului. Dar polemica privind sărăcia absolută a continuat în timpul vieţii şi după moartea (1274) lui Bonaventura. Controversa s-a închis abia după 1320.

Evident, triumful Bisericii a atenuat fervoarea originară a ordinului şi a descurajat speranţa unei reforme prin întoarcerea la austeritatea Apostolilor. Dar, graţie acestor compromisuri, Ordinul Franciscan a reuşit să supravieţuiască. Este adevărat că singurul model exemplar era viaţa de toate zilele a lui Iisus, a Apostolilor şi a Sfântului Francisc; adică un model de sărăcie, milă şi muncă. Totuşi, pentru călugări, prima şi cea mai grea sarcină rămânea supunerea faţă de marele magistru al Ordinului.

296. Sfântul Bonaventura şi teologia mistică

Născut în 1217 lângă Orvieto, Bonaventura a studiat teologia la Paris, unde a predat începând din 1253. În 1257, într-unul din momentele cele mai critice ale Ordinului Franciscan, a fost ales Superior-General al ordinului. Bonaventura s-a străduit să împace cele două poziţii extreme din sânul ordinului, recunoscând necesitatea – pe lângă sărăcie şi lucrul cu braţele – studiului şi a meditaţiei. El a alcătuit şi o biografie mai moderată a Sfântului Francisc (*Legenda major*, 1263); trei

ani mai târziu ea a fost recunoscută oficial drept singura biografie autorizată.

În timpul cât a predat la Paris, Bonaventura a redactat un *Comentariu al Sentinţelor* (lui Petru Lombardul), un *Breliloquium* şi *Quaestiones Disputatae*. După o scurtă retragere la Verna, în 1259, el îşi scrie capodopera *Itinerarium mentis* în *Deum*[1570]. Cu un an înaintea morţii, survenită în 1274, Bonaventura a fost numit episcop-cardinal de Albano. Canonizat de Sixtus al IV-lea, în 1482, el a fost numit *Doctor Seraphicus* de Biserică, prin papa Sixtus al V-lea, în 1588.

Începe azi să se recunoască faptul că sinteza teologică a lui Bonaventura este cea mai completă din tot Evul Mediu. Bonaventura s-a străduit să îmbine pe Platon şi Aristotel şi Părinţii de limbă greacă, (Pseudo-) Dionisie şi Francisc din Assisi[1571]. În timp ce Toma din Aquino şi-a construit sistemul pe temelii aristotelice, Bonaventura păstrează tradiţia augustiniană a neoplatonismului medieval. Dar semnificaţia profundă a teologiei lui a fost eclipsată, în decursul Evului Mediu, ca urmare a succesului sintezei tomist-aristotelice (şi acest lucru s-a repetat în vremile moderne, prin triumfătoarea apariţie a neotomismului).

Un cercetător contemporan, Ewert H. Cousins, vede în conceptul de *coincidentia oppositorum* cheia de boltă a gândirii bonaventuriene[1572]. Evident, este vorba de o concepţie atestată, într-o formă mai mult sau mai puţin explicită, în întreaga istorie a religiilor. Ea este evidentă în monoteismul biblic: Dumnezeu este infinit şi personal, transcendent şi activ în istorie, etern şi prezent în durată

1570 „în timp ce meditam la ascensiunile sufletului către Dumnezeu, îmi aminteam, între altele, minunea întâmplată în acest loc Sfântului Francisc: viziunea serafimului în formă de cruce înaripată. Am realizat numaidecât că această vedenie reprezenta extazul preafericitului părinte şi arăta itinerarul de urmat pentru a ajunge la el" (Prologul, traducere de H. Duméry).

1571 Vezi Ewert H. Cousins, Bonaveniure and the Coincidence ofopposites, pp. 4 sq., şi referinţele bibliografice, pp. 229 sq.

1572 Op. cit., passim. Cf. mai ales cap. I, III, V şi VII.

etc. Aceste contrarii sunt şi mai izbitoare în persoana lui Iisus Hristos. Dar Bonaventura elaborează şi organizează un sistem de *coincidentia oppositorum*, luând ca model Trinitatea, în care Persoana a Treia reprezintă principiul mediator şi unificator.

Capodopera lui Bonaventura este, fără îndoială, *Itinerarium mentis* în *Deum*. De astă dată, autorul foloseşte un simbol universal răspândit, pe care îl întâlnim de la începuturile teologiei mistice creştine, şi anume simbolul *Scării*[1573]. Lumea este o scară pe care noi urcăm spre Dumnezeu, scrie Bonaventura. În ea găsim urmele lui Dumnezeu. Unele sunt materiale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, unele în afară de noi, altele în noi. Ca să ajungem să înţelegem Primul Principiu, pe Dumnezeu, care e desăvârşirea spirituală şi eternă şi este *deasupra* noastră, noi trebuie să străbatem urmele lui Dumnezeu, care sunt materiale şi temporale şi *în afara* noastră. Noi apucăm astfel pe calea care duce la Dumnezeu. Trebuie apoi să pătrundem în propriul nostru spirit, unde imaginea spirituală şi eternă a lui Dumnezeu este prezentă *înăuntrul* nostru. Aici, pătrundem în adevărul lui Dumnezeu. În cele din urmă, trebuie să trecem în ceea ce este etern, desăvârşit spiritual şi *mai presus de noi*[1574]. Atunci abia, îl aflăm pe Dumnezeu ca Unitate (adică Unul de dincolo de Timp) şi Treime.

În primele patru capitole din *ĭtinerarium* sunt prezentate meditaţiile având ca suport oglindirea lui

---

1573 Documentaţia comparativă în M£liade, Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 378 sq.; cu privire la „Scara Raiului" în tradiţia creştină, vezi Dom Ansclme Stolz, Théologie de la Mystique, pp. 117-145; despre Scara la misticii musulmani şi evrei, vezi Alexander Altmann, „The Ladder of Asccnsion".

1574 Itinerarium, cap. I, secţiunea a 2-a; vezi şi cap. VI. Cf. comentariul lui E. Cousins, op. cit., pp. 69-97. Adăugăm că aceste trei etape ale ascensiunii către Dumnezeu — în afară, tnûuntru, în sus de noi înşine — comportă fiecare două faze, pe care le-am putea numi imanenta şi transcendenta. Este vorba deci de şase etape, simbolizate de cele şase aripi ale serafimului care, îmbrăţişându-1 pe Sfântul Francisc, i-a dat stigmatele.

Dumnezeu în lumea materială şi în suflet, precum şi cele asupra apropierii de Dumnezeu. Următoarele două capitole sunt consacrate contemplării lui Dumnezeu ca Fiinţă (cap. V) şi că Bine (cap. VI). În sfârşit, în capitolul al VII-lea şi ultimul, sufletul este cuprins de extaza mistică şi, o dată cu Hristos răstignit, trece de la moarte la viaţă. Să subliniem îndrăzneaţa valorizare a extazului la Bonaventura. Spre deosebire de experienţa mistică a lui Bernard de Clairvaux, dominată de simbolismul iubirii conjugale, pentru Bonaventura *unio mystica* este o moarte cu Hristos şi, împreună cu El, reunirea cu Dumnezeu-Tatăl.

Pe de altă parte, că bun franciscan, Bonaventura încurajează cunoaşterea precisă şi riguroasă a Naturii. Înţelepciunea lui Dumnezeu se revelă în realităţile cosmice; cu cât se studiază mai profund fiecare lucru, cu atât se pătrunde în individualitatea lui şi este înţeles mai bine ca fiinţă exemplară aşezată în spiritul lui Dumnezeu (*ĭtinerarium*, cap. ÎI, secţiunile 4 sq.). Unii autori au văzut în interesul franciscanilor pentru Natură unul din izvoarele avântului ştiinţelor empirice, de exemplu, descoperirile lui Roger Bacon (cea 1214-1292) şi ale discipolilor lui Ockham. S-ar putea compara această solidaritate – apărată de Bonaventura – dintre experienţa mistică şi studiul Naturii cu rolul hotărâtor al daoismului în avântul ştiinţelor empirice din China (134).

297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica în general, prin „scolastică” sunt desemnate diversele sisteme teologice vizând acordul între revelaţie şi raţiune, între credinţă şi înţelegerea intelectuală. Anselm de Canterbury (1033-1109) reluase formula Sfântului Augustin: „Cred că să pot înţelege”. Cu alte cuvinte, raţiunea îşi începe misiunea plecând de la articolele de credinţă. Cel ce elaborează însă structura specifică a filosofiei scolastice este Petru Lombardul (cea 1100-1160) în tratatul său *Cele patru cărţi de înţelepciune.* În formă de întrebări, analize şi răspunsuri, teologul scolastic trebuie să prezinte şi să discute chestiunile următoare: Dumnezeu, Creaţia,

întruparea, Răscumpărarea şi Tainele.

În secolul al XII-lea, operele lui Aristotel şi ale marilor filosofi arabi şi evrei (mai ales Averroes, Avicenna, Maimonide) devin parţial accesibile prin traduceri latine. Aceste descoperiri pun într-o nouă perspectivă raporturile dintre raţiune şi credinţă. După Aristotel, domeniul raţiunii este absolut independent. Albertus Magnus (Albert de Bollstadt, 1206 sau 1207-1280), unul din spiritele cele mai universale din Evul Mediu, a acceptat cu entuziasm recucerirea „în favoarea raţiunii a drepturilor pe care ea însăşi le-a lăsat să cadă în uitare”[1575], în schimb, o atare doctrină nu putea decât să-i indigneze pe teologii tradiţionalişti: ei îi acuzau pe scolastici că au sacrificat religia filosofiei, pe Hristos lui Aristotel.

Gândirea lui Albertus Magnus a fost sistematic aprofundată de discipolul său Toma din Aquino (1224-1274)[1576]. Toma este teolog şi filosof deopotrivă; pentru el problema centrală este mereu aceeaşi: *Fiinţa*, adică Dumnezeu. Toma deosebeşte radical Natura şi Graţia, domeniul raţiunii de cel al credinţei: totuşi această distincţie implică acordul lor. Existenţa lui Dumnezeu devine evidentă de îndată ce omul îşi dă osteneala să

1575 Étienne Gilson, La philosophie au Moyen Âge, p. 507. „Dacă nota esenţială a gândirii modeme constă în deosebirea între ceea ce este şi ceea ce nu este demonstrabil, atunci filosofia modernă s-a întemeiat în secolul al XlII-lea şi, limitându-se pe sine prin Albertus Magnus, ea a luat cunoştinţă de valoarea şi drepturile sale" (ibid., p. 508).

1576 Viaţa lui Toma din Aquino a fost destul de scurtă şi lipsită de evenimente dramatice. Născut lângă Agni, spre sfârşitul anului 1224 sau la începutul lui 1225, el îmbracă sutana dominicană în 1244 şi în anul următor pleacă la Paris ca să studieze sub îndrumarea lui Albertus Magnus. Licenţiat în teologie în 1256, Toma predă la Paris (1256-1259) şi apoi în mai multe oraşe din Italia. Revine la Paris în 1269, dar îl părăseşte iarăşi în 1272 şi predă la Neapole în 1273. Chemat de Grigore al X-lea la al II-lea sinod general de la Lyon, Toma porneşte în ianuarie 1274, însă bolnav se opreşte la Fossanova, unde moare la 7 martie. Din numeroasele sale scrieri, cele mai celebre, în care Toma din Aquino îşi dă măsura întregului geniu, sunt Summa Theologiae şi Summa contra gentes.

reflecteze asupra lumii aşa cum o cunoaşte. De pildă, într-un chip sau în altul, această lume este în mişcare; orice mişcare trebuie să aibă o cauză, dar această cauză este rezultatul alteia; totuşi seria nu poate fi infinită şi trebuie admisă intervenţia unui prim motor, care nu este altul decât Dumnezeu. Acest argument este primul dintr-o serie de cinci, numite de Toma „cele cinci căi". Raţionamentul e mereu acelaşi: plecând de la o realitate evidentă se ajunge la Dumnezeu. (Orice cauză eficientă presupune o alta, şi urcând seria cauzelor se ajunge la prima, la Dumnezeu.).

Fiind simplu şi infinit, Dumnezeu astfel descoperit de raţiune depăşeşte limbajul omenesc. Dumnezeu este actul pur de a exista (*ipsum esse*), deci el este infinit, imuabil şi etern. Demonstrând existenţa sa prin principiul cauzalităţii, se ajunge totodată la concluzia că Dumnezeu este Creatorul Lumii. El a creat toate, liber, fără vreo necesitate. Dar, după Toma din Aquino, raţiunea umană nu poate demonstra dacă lumea a existat dintotdeauna sau dacă, dimpotrivă, creaţia a avut loc în timp. Credinţa, întemeiată pe revelaţiile lui Dumnezeu, ne cere să credem că Lumea are un început în timp. E vorba de un adevăr revelat, precum celelalte articole de credinţă (păcatul originar, Sfânta Treime, întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos etc.), obiect, aşadar, al teologiei, nu al filosofiei.

Orice cunoaştere implică conceptul central de *fiinţă*, altfel spus, posesia sau prezenţa realităţii ce se vrea a se cunoaşte. Omul a fost creat ca să se bucure de cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu, dar, ca urmare a păcatului originar, el nu mai este în stare să atingă această cunoaştere fără ajutorul graţiei. Credinţa, ajutată de graţie, permite omului să primească cunoaşterea lui Dumnezeu, aşa cum i s-a revelat de-a lungul istoriei sfinte.

„în ciuda rezistenţelor pe care le-a întâlnit, doctrina Sfântului Toma i-a câştigat de îndată pe discipoli, nu numai înăuntrul Ordinului Dominican, ci şi în alte medii savante şi religioase… Reforma tomistă afecta întregul câmp al teologiei şi filosofiei; nu există măcar o singură problemă ridicată de aceste domenii în care istoria să nu-i poată

consemna influenţa şi zări urma, dar ea pare să fi acţionat în mod cu totul particular asupra problemelor fundamentale ale ontologiei, a căror soluţionare determină modul de a rezolva toate celelalte probleme". Pe[1577]ntru Étienne Gilson, marele merit al Sfântului Toma este acela de a fi evitat atât „teologismul" – pentru care credinţa îşi este suficientă sieşi –, cât şi raţionalismul. Şi, după acelaşi autor, declinul scolasticii a început o dată cu condamnările anumitor teze ale lui Aristotel (mai ales ale comentatorilor săi arabi) de către episcopul din Paris, Étienne Tempier, în 1270 şi 1277. De[1578] atunci încoace, solidaritatea structurală dintre teologie şi filosofie e grav compromisă. Criticile lui Duns Scotus (cea 1285-1308) şi William din Ockham (cea 1285-1347) au contribuit la ruinarea sintezei tomiste. În sfârşit, distanţa, care s-a agravat mereu, dintre teologie şi folosofie anticipează separarea, evidentă în societăţile moderne, dintre sacru şi profan.[1579]

Am adăuga că interpretarea lui E. Gilson nu mai este acceptată în întregime. Toma din Aquino n-a fost singurul scolastic medieval de geniu. În secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, alţi gânditori – în primul rând Scotus şi Ockham – s-au bucurat de un prestigiu egal, dacă nu chiar superior. Dar importanţa tomismului constă în faptul de a fi fost proclamat, în secolul al XIX-lea, teologie oficială a Bisericii romane. În plus, renaşterea neotomismului în primul sfert al secolului XX constituie un moment semnificativ în istoria culturii occidentale.

Duns Scotus, supranumit *doctor subtilis*, a criticat sistemul lui Toma, atacându-l la temelie, adică negând importanţa acordată raţiunii. Pentru Duns Scotus, cu excepţia identităţii lui Dumnezeu cu Cauza Primă, descoperită pe calea raţionamentului logic, orice cunoaştere religioasă este dată de credinţă.

Ockham, *doctor plusquam subtilis*, merge mult mai

1577 É. Gilson, La philosophie au Moyen Âge, p. 541

1578 Vezi discutarea acestor condamnări, ibid., pp. 58 sq. Un mare număr de teze erau averroiste; altele se referă la învăţătura Iui Toma.

1579 Cf. Steven Ozmcnt, The Age of Reform, p. 16.

departe în critica teologiilor raţionaliste. Deoarece omul nu poate cunoaşte decât faptele particulare observate, legile logicii şi ale revelaţiei divine, orice metafizică este imposibilă. Ockham neagă categoric existenţa „universaliiloi”: este vorba de construcţii mentale fără realitate autonomă. Întrucât Dumnezeu nu poate fi cunoscut intuitiv şi deoarece raţiunea este incapabilă să-i demonstreze existenţa, omul trebuie să se mulţumească cu ceea ce îl învaţă credinţa şi revelaţia30.

Originalitatea şi profunzimea gândirii religioase a lui Ockham se lasă descifrată mai ales în concepţia sa despre Dumnezeu. Întrucât Dumnezeu este absolut liber şi omnipotent, el poate face totul, inclusiv să se contrazică pe sine însuşi; el poate, de pildă, să mântuiască un răufăcător şi să condamne un sfânt. Libertatea lui Dumnezeu nu trebuie restrânsă la limitele raţiunii, imaginaţiei sau limbajului omenesc. Un articol de credinţă ne învaţă că Dumnezeu şi-a asumat natura umană; dar el ar fi putut tot atât de bine să se manifeste sub formă (adică având natură) de asin, piatră ori lemn[1580].

Aceste paradoxale ilustrări ale naturii divine nu au stimulat imaginaţia teologică a secolelor ulterioare. Totuşi, începând din secolul al XVIÜ-lea – adică după descoperirea „primitivilor” –, teologia lui Ockham ar fi permis o înţelegere mai adecvată a ceea ce s-a numit „idolatria sălbaticilor”. Căci sacrul se manifestă sub indiferent ce formă, chiar şi sub formă aberantă, în perspectiva deschisă de Ockham, gândirea teologică ar fi putut să justifice hierofaniile atestate peste tot în religiile arhaice şi tradiţionale; într-adevăr, se ştie acum că primitivul nu adoră obiectele naturale (pietre, arbori, izvoare etc.), ci forţele supranaturale care se „întrupează” în aceste obiecte.

1580 Est articulus fidei quod Deus assupsit nat uram humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum. Vezi discutarea acestei teze în al nostru Traité d’histoire des religions, § 9.

298. Meister Eckhart: de la Dumnezeu la Deitate

Născut în 1260, Eckhart a studiat la dominicanii din Köln şi Paris. El a fost profesor, predicator şi administrator la Paris (1311-1313), Strasbourg (1313-1323) şi Köln (1323-1327). În ultimele două oraşe, el predică şi îndrumă călugării şi beguinele. Între numeroasele-i opere, cele mai importante sunt *Comentariul la Sentinţele lui Petru Lombardul*, *Opus tripartitum*, o *Summa Theologiae*, de mari dimensiuni, din păcate, în mare parte pierdută. În schimb, s-au păstrat numeroase din scrierile sale în germană, cuprinzând *Instrucţiuni spirituale*, câteva tratate şi multe predici. Dar autenticitatea unora din aceste predici nu e sigură.

Meister Eckhart este un autor original, profund şi greu de înţeles[1581]. El e considerat, pe bună dreptate, drept cel mai important teolog al misticii occidentale. Deşi urmează tradiţiile, el inaugurează o nouă epocă în istoria misticismului creştin. Amintim că din secolul al IV-lea până în secolul al XII-lea practica contemplativă implica abandonarea lumii, adică viaţa monahală. În pustietate sau în singurătatea mănăstirilor călugării încercau să se apropie de Dumnezeu şi să se bucure de prezenţa divină. Această intimitate cu Dumnezeu echivala cu o reîntoarcere în Paradis; contemplativul realiza întrucâtva condiţia adamică, de dinaintea căderii în păcat.

În ceea ce poate fi considerat drept primul exemplu de experienţă mistică creştină, Sfântul Pavel se referă la extazul înălţării sale până în al treilea Cer: „Şi-l ştiu pe un astfel de om – fie în trup, fie în afară de trup, nu ştiu, Dumnezeu ştie – că a fost răpit în Rai şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască” (*II Corinteni*, 12: 2-4). Nostalgia Paradisului se face astfel simţită de la începuturile creştinismului. În timpul rugăciunii, credinciosul se întoarce cu faţa spre Răsărit, acolo unde se aflase la începuturile Lumii Paradisul

1581 De altfel, de-abia în zilele noastre, operele sale, în latină şi în vemaculară, sunt pe punctul de a Ti cum trebuie

terestru. Simbolismul paradisiac se recunoaşte şi în orientarea bisericilor şi în grădinile mănăstirilor. Vechii Părinţi ai monahismului (iar, mai târziu, un Francisc din Assisi) erau ascultaţi de animalele sălbatice; or, primul sindrom al restaurării vieţii paradisiace este chiar recâştigarea puterii de a stăpâni fiarele[1582].

În teologia mistică a lui Evagrie din Pont (secolul IV), creştinul desăvârşit era călugărul; el constituia modelul de om care şi-a regăsit originile. Scopul ultim al contemplativului solitar era unirea cu Dumnezeu. Însă, aşa cum precizează, între alţii, Sfântul Bernard, „Dumnezeu şi omul sunt despărţiţi unul de celălalt. Fiecare are pentru sine voinţă şi substanţă proprie. O atare unire presupune o comuniune între voinţele lor şi un acord în iubire”[1583].

Această valorizare aproape materială a unei *unio mystica* este din plin atestată în întreaga istorie a misticii, şi nu doar în cea creştină. Trebuie să spunem că ea îi e complet străină lui Meister Eckhart. Faptul e cu atât mai semnificativ cu cât, în predicile lui, dominicanul se adresa nu numai călugărilor şi celor din ordinele religioase, ci şi masei de credincioşi în ansamblu, în secolul al XII-lea, desăvârşirea spirituală nu mai era căutată exclusiv în mănăstiri. S-a vorbit despre „democratizarea” şi despre „secularizarea” experienţei mistice, fenomene ce caracterizează epoca de la 1200 până la 1600. Meister Eckhart este prin excelenţă teologul acestei noi etape din istoria misticismului creştin; el proclamă şi justifică teologic posibilitatea de a reintegra identitatea teologică cu Dumnezeu, continuând să rămâi în lume[1584]. Pentru el, de asemenea, experienţa mistică implică „întoarcerea la origine”; dar o origine care precede Facerea Lumii şi a lui Adam.

1582 Cf. M.EIiade, Mythes, rêves et mystères, pp. 90 sq.; Dom Anselme Stolz, Théologie de la mystique, pp. 18 sq. şi

1583 Sermones in Cantica Canticorum, nr.70, în Pair. Lat., vol. 183, pp. 1126.

1584 Această concepţie poate fi comparată cu mesajul conţinut în Bhagavad-Gltă (cf.§§ 193-194).

Meister Eckhart elaborează această îndrăzneaţă teologie prin intermediul unei distincţii pe care o face în ceea ce priveşte însăşi fiinţa divinităţii. Prin vocabula „Dumnezeu” (*Gott*) el îl desemnează pe Dumnezeu Atotfăcătorul, iar ca să indice esenţa divină el foloseşte termenul de „deitate” (*Gottheit*). *Gottheit* este *Grund*-ul, principiul şi matricea lui Dumnezeu. Evident, nu este vorba de o anterioritate sau de o modificare ontologică ce ar avea loc în timp, ca urmare a Creaţiei. Dar, din cauza ambiguităţii şi limitelor limbajului, o asemenea distincţie putea da loc la neînţelegeri supărătoare. Într-una din predicile lui, Meister Eckhart afirmă: „Dumnezeu şi deitatea sunt tot atât de deosebite între ele pe cât de deosebit este cerul de pământ... Dumnezeu acţionează, deitatea nu acţionează, ea nu are de ce acţiona... Dumneueu şi deitatea se deosebesc prin acţiune şi nonacţiune”. Dionis[1585]ie (Pseudo-) Areopagitul (cf. 257) îl definise pe Dumnezeu drept „neantul pur”. Eckhart continuă şi dezvoltă această teologie negativă: „Dumnezeu e fără nume căci nimeni nu poate afirma sau înţelege ceva despre el... Dacă spun, aşadar: Dumnezeu este bun, acest lucru nu este adevărat; eu sunt bun, Dumnezeu nu e bun... Dacă mai zic: Dumnezeu este înţelept, aceasta nu este adevărat; eu sunt mai înţelept decât El. Dacă mai zic: Dumnezeu este o fiinţă, nici acest lucru nu e adevărat: El este o fiinţă deasupra fiinţei şi o negaţie supraesenţială” 37. Pe de altă parte, Eckhart insistă asupra faptului că omul este „dintr-un neam şi o înrudire cu Dumnezeu”, el îl îndeamnă pe omul credincios să atingă principiul divin (Gottheit) de din*colo de* Dumnezeul trinitar. Căci, prin

1585 Traducere de Jeanne Ancelet-Hustache, Matire Eckhart, p.55. Numeroase texte subliniază totuşi identitatea absolută între Dumnezeu trinitar şi Gottheit. Vezi referinţele în Bernard McGinn, „Theological Summary" (în Meister Eckhart; the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence, traducere de Edmund Colledge şi B.McGinn), p. 36, n. 71 -72. Cf. ibid., p. 38, n. 81, despre interpretarea eckhartiană a Tatălui ca unum, creându-1 pe Fiu ca verum şi, împreună, zămislind Duhul Sfânt ca bonum, interpretare întemeiată pe învăţătura Sfântului Augustin.

însăşi natura sa, Grund-ul sufletu*lui nu* primeşte altceva decât Fiinţa Divină, în mod direct şi nemijlocit. Dumnezeu în totalitatea Săpenetrează sufletul omului. Eckhart vede în experienţa mistică nu o unio mystica, aş*a cu*m *o exal*tau sfântul Bernard şi alţi iluştri autori, ci o reîntoarcere la deitatea nonmanifestată (Gottheit); atunc*i cel cr*edincios descoperă identitatea sa ontologică cu Grund-ul divin: *„Când* eram la început, nu aveam Dumnezeu şi eram pur şi simplu eu însumi… Eram fiinţă pură şi mă autocunoşteam prin adevărul divin… Eu sunt cauza primă atât a fiinţei mele eterne, cât şi a fiinţei mele temporale… Din cauza naşterii mele eterne nu voi muri niciodată… Am fost propria mea cauză şi cauza tuturor lucrurilor" 38.

Pentru Meister Eckhart, această stare primordială de dinaintea Creaţiei va fi şi aceea a sfârşitului; experienţa mistică anticipează reintegrarea sufletului în deitatea nondiferenţiată. Totuşi, nu e vorba de panteism, nici de un monism de tip vedantin. Eckhart compară unirea cu Dumnezeu cu o picătură de apă ce, căzând în ocean, se identifică cu el; dar oceanul nu se identifică cu picătura de apă. „Tot aşa, sufletul devine divin, dar Dumnezeu nu devine suflet", însă, în uniunea mistică, „sufletul este în Dumnezeu, aşa cum Dumnezeu este în El însuşi" 39.

Deşi a ţinut seama de deosebirea dintre suflet şi Dumnezeu, Eckhart a avut marele merit de a arăta că această deosebire nu este definitivă. Pentru el, vocaţia predestinată a omului este de *a fi în Dumnezeu* şi nu de a trăi în lume că făptură a lui Dumnezeu. Căci omul *real* – adică sufletul – este veşnic; mântuirea omului începe cu retragerea sa din Timp[1586]. Eckhart nu încetează să elogieze „detaşarea" (*Abgescheidenheit*), practică religioasă absolut necesară spre a-l regăsi pe Dumnezeu[1587]. Mântuirea este o operaţie ontologică pe

---

1586 Timpul este, după Eckhart, cel mai mare obstacol în calea apropierii de Dumnezeu, şi nu numai Timpul, ci şi „lucrurile temporale, afecţiunile temporale, chiar şi mireasma Timpului"; cf. textul tradus de C. şi B. Evans, Meister Eckhart, 1,237.

1587 în tratatul său despre detaşare, Eckhart consideră această

care o face posibilă *adevărata cunoaştere*. Omul este mântuit în măsura în care îşi descoperă *fiinţa* sa proprie; dar el însuşi nu îşi poate atinge *fiinţa* proprie, înainte de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, izvorul oricărei fiinţe[1588]. Experienţa religioasă fundamentală care asigură mântuirea constă în naşterea Logosului în sufletul credinciosului. Deoarece Tatăl îl naşte pe Fiul în eternitate, şi deoarece *Grund*-ul Tatălui este acelaşi cu al sufletului, Dumnezeu îl naşte pe Fiul în *Grund*-ul sufletului. Sau: „El mă naşte pe mine, fiul său, (care este) însuşi Fiul". „El mă naşte nu numai pe mine, Fiul său, ci mă naşte pe mine ca pe El însuşi (*i.e*. Ca pe Tatăl) şi pe El însuşi ca pe mine." 43 Nimic nu i-a iritat mai mult pe adversarii lui Eckhart ca teza sa privind naşterea Fiului în inima credinciosului, doctrină implicând identitatea creştinului „bun şi drept" cu Hristos. E adevărat că analogiile dominicanului nu erau mereu fericite. La sfârşitul *Predicii a şasea*, Eckhart vorbeşte despre omul cu desăvârşire transformat în Hristos, aşa cum pâinea sacramentală se transformă în trupul lui Dumnezeu. „Eu sunt cu desăvârşire transformat în El. El îşi creează Fiinţa Să în mine, aceeaşi fiinţă şi nu ceva asemănător" 44 Dar în *Apologia* să precizează că vorbeşte în *quantum* („că presupunând că"), adică în sens formal şi abstract45.

Importanţa hotărâtoare acordată de Eckhart detaşării (*Abgescheidenheit*) de tot ce nu este Dumnezeu (*i.e*. *Gottheit*), pe scurt, neîncrederea sa faţă de operele

---

practică drept superioară chiar umilinţei sau milosteniei;

1588 Această interdependenţă dintre ontologie şi cunoaştere (intelligere) reflectă, într-o oarecare măsură, un aspect paradoxal, dacă nu contradictoriu, al teologiei lui Meister Eckhart. într-adevăr, el îşi începe lucrarea sistematică, Opus propositionum. cu o analiză a propoziţiei Esse Deus est, în timp ce în ale sale Chestiuni pariziene, Eckhart afirmă că Dumnezeu este corect definit ca intelligere; actul înţelegerii este deci mai presus de esse. Cf. Bemard McGinn, „Theological Summary", în Ed. Colledge şi B. McGinn, Meister Eckhart, p. 32 şi n. 42. Numeroase alte pasaje acordă prioritate lui Dumnezeu, conceput ca intelect pur şi comprehensiune; cf. referinţele, ibid., p. 300, n.45.

temporale, diminua în ochii unora actualitatea şi eficacitatea teologiei sale mistice. El a fost acuzat pe nedrept de lipsă de interes faţă de viaţa sacramentară a Bisericii şi faţă de întâmplările istoriei mântuirii. Este adevărat că dominicanul nu insista asupra rolului lui Dumnezeu în istorie, nici asupra întrupării lui Dumnezeu în Timp. În schimb, el elogia pe cel care îşi întrerupea contemplaţia ca să dea o strachină de supă unui bolnav şi repetă că Dumnezeu putea fi întâlnit la fel de bine pe stradă ca şi în biserică. Pe de o parte, obiectivul final al contemplării, după Eckhart, adică întoarcerea la deitatea nondiferenţiată, nu-i putea satisface pe credincioşii în căutare de experienţe religioase emoţionale. Pentru el, adevărata beatitudine nu era în *raptus*, ci în unirea intelectuală cu Dumnezeu, dobândită prin contemplaţie.

În 1321, Meister Eckhart a fost acuzat de erezie şi, în ultimii ani de viaţă, a trebuit să-şi apere tezele. În 1329 (la un an sau doi după moarte), papa Ioan al XXÜ-lea a condamnat 28 de articole, declarând 17 articole drept eretice şi pe celelalte „necuviincioase, foarte îndrăzneţe şi suspecte de erezie” 46. Poate că la această condamnare au contribuit ambiguităţile limbajului eckhartian şi gelozia anumitor teologi. Oricum, consecinţele au fost considerabile. În ciuda sforţărilor discipolilor săi Heinrich Suşo şi Johann Tauler (cf. 300) şi a fidelităţii multora dintre dominicani, opera lui Meister Eckhart a fost timp de secole ţinută deoparte. Teologia şi metafizica Occidentului creştin nu au beneficiat de genialele sale intuiţii şi interpretări. Influenţa lui s-a mărginit la ţările germanice. Circulaţia, destul de discretă, a scrierilor sale a încurajat confecţionarea de apocrife. Totuşi, gândirea îndrăzneaţă a lui Meister Eckhart a continuat să fertiliezeze anumite spirite creatoare; printre cei mai de seamă, Nicolaus Cusanus (cf. 301).

299. Pietatea populară şi riscurile devoţiunii

De pe la sfârşitul secolului al XII-lea desăvârşirea pe

plan spiritual nu mai era căutată numai în mănăstiri. Un număr crescând de laici încercau să imite viaţa apostolilor şi a sfinţilor, rămânând totuşi în lume. Astfel, valdensii din Lyon, discipolii unui negustor bogat, Petrus Valdus, care şi-a împărţit în 1173 bogăţiile la săraci şi a început să predice sărăcia deliberată; sau acei *humiliati* din Italia de Nord[1589]. Majoritatea rămâneau credincioşi Bisericii; dar unii, exaltându-şi experienţele proprii de apropiere de Dumnezeu, înţelegeau să se dispenseze de cultul şi chiar de sacramentele Bisericii.

În ţările din nord – Flandra, Ţările de Jos, Germania – se organizează în mici comunităţi laice de femei mişcarea numită a beguineloi48. Ele îşi petrec viaţa în muncă, rugăciune şi predicare. Mai puţine, dar consacrate şi ele idealului de desăvârşire creştină şi sărăciei, erau comunităţile de bărbaţi, ale begarziloi[1590].

Această mişcare de pietate populară, trezită de nostalgia unei *vita apostolică*, aminteşte de idealul religios al valdensilor. El exprimă, deopotrivă, dispreţul faţă de viaţa lumească, precum şi nemulţumirea faţă de cler. Probabil că anumite beguine ar fi preferat să ducă o viaţă mănăstirească sau cel puţin să se bucure de direcţia spirituală a dominicanilor. Aşa a fost cu Mechtilde din Magdeburg, prima femeie mistică scriitoare de limbă germană (1207-1282). Ea îl numeşte pe Sfântul Dominic „iubitul meu Părinte41. În cartea sa, *Lumina dumnezeirii*, Mechtilde întrebuinţează limbajul mistico-erotic al unirii dintre soţi. „Tu eşti întru mine şi eu întru Tine!” 50 Unirea cu Dumnezeu îl mântuie pe om de păcat, scria Mechtilde din Magdeburg. Pentru spiritele avertizate şi cinstite, această afirmaţie nu conţinea în sine o erezie. De altfel, unii papi şi numeroşi teologi s-au pronunţat în favoarea ortodoxiei şi meritelor beguinelor[1591]. Dar, mai ales

1589 Cele două grupări sunt anatemizate de papa Lucius al III-lea în 1184.

1590 Vezi. E.W. McDonnelle, The Beguines and Begards in Mediaeval Culture, passim.

1591 Cf. R. Lerner, op. cit., pp. 38 sq.

începând din secolul al XIV-lea, alţi papi şi teologi au acuzat beguinele şi begarzii de erezie52 şi orgii inspirate de Diavol. Adevărata cauză a persecuţiei era gelozia clericilor şi călugărilor. Ei nu vedeau în această *vită apostolică* a beguinelor şi begarzilor decât ipocrizie şi îi acuzau de râvnă nesupusă[1592].

Adăugăm totuşi că pietatea aceasta ducea de multe ori la heterodoxie şi, în ochii autorităţilor religioase, chiar la erezie. Pe de o parte, unele grupuri de laici cereau o puritate religioasă mai presus de posibilităţile omeneşti. Biserica, ce nu putea tolera pericolul unui asemenea idealism, a reacţionat vehement, pierzând astfel prilejul de a satisface nevoile unei spiritualităţi creştine mai autentice şi profunde[1593].

În 1310, este arsă pe rug, la Paris, Marguerite Poret, prima persoană care a fost identificată ca aparţinând mişcării fraţilor şi surorilor Spiritului Liber. (în ciuda unor asemănări semnificative, trebuie să deosebim această mişcare de comunităţile beguinelor şi begarzilor.) Adepţii Spiritului Liber[1594] rupseseră orice legătură cu Biserica. Ei practicau un misticism radical, căutând unirea cu Dumnezeirea. Potrivit acuzatorilor lor, fraţii şi surorile Spiritului Liber considerau că omul poate atinge, în existenţa să terestră, un asemenea grad de perfecţiune, încât nu mai poate păcătui. Aceşti eretici se dispensau de medierea Bisericii, căci „acolo unde este Duhul Domnului, acolo este libertate” (II *Corinteni*, 3:17). Totuşi, nimic nu dovedeşte că ei încurajau antinomianismul; dimpotrivă, prin austeritate şi asceză se pregăteau pentru *unio mystica*. Finalmente, ei nu se mai simţeau despărţiţi de Dumnezeu şi de Hristos. Unii dintre ei afirmau: „Eu sunt Hristos şi chiar mai mult!"[1595].

1592 Această critică nedreaptă sc explică prin faptul că, spre sfârşitul secolului al XlII-lea, călugării îşi pierduseră mult din zelul iniţial şi se bucurau de privilegii eclasiastice; cf. R. Lerner, op. cit., pp. 44 sq.

1593 S. Ozment, op. cit., p. 96; cf. şi G. Leff, op. cit., I, pp. 29 sq.

1594 G. Leff, op. cit., I, pp. 310-407; R. Lcrncr,passim.

1595 Vezi textele reproduse de R. Lemer, pp. 116 sq.

Deşi autoarea însăşi a fost arsă ca eretică, lucrarea Margueritei Poret, *Le Mirour des simples ames*, a fost de multe ori copiată şi tradusă în mai multe limbi. E adevărat că nu se ştia cine este autorul (identificarea s-a făcut abia în 1946), dar chiar acest fapt probează că erezia nu era evidentă. *Le Mirour* prezintă un dialog între Iubire şi Raţiune privind călăuzirea sufletului. Autoarea descrie şapte „stări de graţie", care duc în cele din urmă la unirea cu Dumnezeu. În „stările" a cincea şi a şasea, Sufletul este „nimicit" sau „eliberat" şi devine asemeni îngerilor, în schimb, starea a şaptea, *unio*, nu are loc decât după moarte, în Paradis[1596].

Alte opere ale unor autori aparţinând mişcării Spiritului Liber au circulat sub numele lui Meister Eckhart. Cele mai celebre sunt (pseudo-) Predicile nr. 17,18 şi 3758. Tratatul *Schwester Katrei* relatează raporturile unei beguine cu confesorul ei, Meister Eckhart. La sfârşit, sora Caterina îi face duhovnicului ei această mărturisire: „Stăpâne, bucură-te împreună cu mine: am devenit Dumnezeu!". Confesorul îi prescrie să vieţuiască trei zile în deplină singurătate în biserică. La fel ca în *Le Mirour*, unirea sufletului cu Dumnezeu nu are consecinţe anarhice. Marea noutate adusă de mişcarea numită a Spiritului Liber constă în certitudinea că *unio mystica* poate fi dobândită *aici*, pe Pământ[1597].

300. Dezastre şi speranţe: de la flagelanţi la *devotio modernă*

Pe lângă marile crize care au zguduit Biserica apuseană[1598], secolul al XIV-lea se caracterizează printr-o

---

1596 Marguerite Poret este „eretică" prin pasivitate; messa, predicile, posturile, rugăciunile sunt de prisos, pentni că „Dumnezeu este deja aici". Dar Mirour este un text ezoteric; el se adresează celor care „înţeleg". Vezi textele şi analizele la R.Lerner, op. cit., pp. 200 sq.

1597 Cf. R. Lemer, pp. 215 sq., 241 sq.

1598 Mutarea reşedinţei papilor la Avignon, 1309-1377; Marea Schismă, 1378-1417,când doi (sau chiar trei) papi domneau

serie de calamităţi şi flageluri cosmice: cometă, eclipse de soare, inundaţii şi, mai ales din 1347, groaznica epidemie de ciumă, „Moartea neagră”. În speranţa de a-l putea îndupleca pe Dumnezeu, se înmulţesc procesiunile de flagelanţi61. E vorba de o mişcare populară care parcurge traseul caracteristic: de la pietate la heterodoxie. Într-adevăr, mândri de autotortura lor, flagelanţii credeau că se pot substitui puterilor charismatice şi taumaturgice ale Bisericii. Este motivul pentru care, din 1349, mişcarea lor e interzisă de Clement al VI-lea.

Ca să se mântuie de păcate, dar mai ales ca să ispăşească păcatele lumii, grupuri itinerante de laici parcurgeau ţinutul, condu-şi de câte un „maestru”. Când soseau într-un oraş, procesiunea, uneori destul de numeroasă (mai multe mii de persoane), se îndrepta spre catedrală, cântând imnuri de slavă, formând mai multe coruri. Suspinând şi plângând, penitenţii îl invocau pe Dumnezeu, pe Hristos şi Fecioară şi începeau să se biciuiască cu o asemenea violenţă încât trupul lor devenea o masă umflată de carne vânătă[1599].

De altfel, toată epoca pare obsedată de moarte şi de suferinţele ce-i aşteaptă pe defunct în lumea de dincolo. Moartea impresiona imaginaţia contemporanilor mai mult decât speranţa învierii[1600]. Operele de artă (monumente funerare, statui, dar mai ales pictura) prezintă cu o precizie bolnăvicioasă diversele faze ale descompunerii trupului[1601]. „Cadavrul e peste tot acum prezent, chiar şi deasupra mormântului.”[1602] Dansul macabru, în care un dansator reprezintă moartea, antrenând bărbaţi şi femei

1599 Vezi documentele analizate de G. Leff, Heresy, II, pp. 485 sq. Fiecare membru al grupului trebuia să se flageleze de două ori pe zi în public şi o dată, în singurătate, noaptea.

1600 Francis Oakley, The Western Church in the Later Middle Ages, p. 117.

1601 Cf. excelenta documentaţie ilustrată în Death in the Middle Ages de T.S.R. Boase.

1602 Jurgis Baltrušaitis, Le Moyen Âge fantastique, p. 236. Sfârşitul Evului Mediu e plin de cadavre descompuse şi dc schelete. Rânjetele craniilor şi scrâşnetele oaselor îl umplu de zgomot (ibid).

de toate vârstele şi de toate clasele sociale (regi, cerşetori, episcopi, burghezi etc.), devine un subiect favorit în pictură şi literatură[1603].

Este, de asemenea, perioada hostiilor însângerate, a manualelor despre *ars moriendi*, a avântului temei *Pietà* în artele plastice, a importanţei acordate Purgatoriului. Deşi definiţia pontificală a Purgatoriului datează din 1259[1604], popularitatea lui se dezvoltă ulterior, graţie mai ales prestigiului pe care îl capătă slujbele pentru morţi[1605].

În acele vremuri de criză şi disperare, dorinţa ducerii unei vieţi religioase autentice creşte şi se răspândeşte, iar căutarea experienţei mistice devine uneori obsedantă. În Bavaria, în Alsacia, în Elveţia, credincioşii se adună, autointitulându-se „prieteni ai lui Dumnezeu”. Influenţa lor se va face simţită în diverse medii laice, dar şi în anumite mănăstiri. Tauler şi Suşo, discipoli ai lui Meister Eckhart, se străduiesc să-i transmită doctrină, dar într-o formă simplificată, ca să o facă accesibilă şi să o pună la adăpost de suspiciuni.

Se ştiu puţine despre viaţa lui Johann Tauler (născut pe la 1300, mort în 1361) şi textele ce i-au fost atribuite nu-i aparţin[1606]. Tauler insistă asupra naşterii lui Dumnezeu în sufletul credinciosului: trebuie nimicită „orice voinţă, orice dorinţă, orice sete de acţiune proprie; trebuie lăsată să subziste numai atenţia pentru Dumnezeu”. Spiritul este călăuzit în „întunericul tainic al

---

1603 J. Baltrušaitis, pp. 235 sq. Deşi de origine elenistică, aceste concepţii şi imagini au sosit în Evul Mediu din Asia, probabil din Tibet; cf. J. Baltrušaitis, pp. 244 sq. Cf., de asemenea, T.S.R.Boase, Death in the Middle Ages. pp. 104 sq. şi mai ales Norman Cohn, The Pursuit of the Millenium (ediţie revizuită), pp. 130 sq.

1604 Cf. Jacques Le Goff, La naissance du Purgatoire, pp. 177 sq., 381 sq.

1605 Vezi exemplele ciute de F. Oakley, op. cit., pp. 117 sq. Se înmulţesc, de asemenea, messele. în cinstea sfinţilor vindecători: Sfântul Blaise pentru bolile de gât. Sfântul Roch, ocrotitor dc ciumă etc.; ibid.

1606 Abia în 1910 s-a reuşit să se autentifice un anumit număr de predici, complete sau numai fragmentare.

lui Dumnezeu cel fără atribute şi în cele din urmă în Unitatea simplă şi fără atribute, în cane El (Spiritul) îşi pierde orice deosebire, în care El e fără de obiect, fără sentimente" (traducere de Jeanne Ancelet-Hustache). Dar Tauler nu încurajează căutarea de avantaje dobândite prin experienţă mistică.

Despre viaţa şi opera lui Heinrich Suşo (1296-1366) se ştiu mai multe. Intră de foarte tânăr într-o mănăstire dominicană din Konstanz şi pe la 18 ani are primul extaz. Spre deosebire de Meister Eckhart (la care este trimis în 1320), Suşo vorbeşte despre experienţele sale extatice[1607]. El rezumă astfel etapele căii mistice: „Cel care a renunţat la el însuşi trebuie să fie detaşat de lucrurile lumii create, format împreună cu Hristos şi transformat întru dumnezeire".

Deşi criticase sever societatea beguinelor şi pe adepţii mişcării Spiritului Liber, marele mistic flămând, Ruysbroeck (1293-1381) n-a scăpat nici el de suspiciuni[1608]. Majoritatea celor unsprezece scrieri ale sale privesc conduita spirituală. Ruysbroeck insistă asupra erorii „ereticilor" şi a „falşilor mistici", care nu deosebesc vacuitatea spirituală de unirea cu Dumnezeu: adevărata contemplaţie nu se poate cunoaşte fără practică creştină şi supunere faţă de Biserică; *unio mystica* nu are loc de la sine; ea este un dar al graţiei divine.

Ruysbroeck nu ignoră riscul de a fi greşit interpretat; de aceea el nu a încurajat circulaţia anumitor scrieri, compuse numai pentru cititori destul de iniţiaţi în practica

---

1607 „Am cunoscut un Frate Predicator care, la începuturile lui spirituale, vreme de zece ani, poate, a primit de două absorbit în Dumnezeu, în înţelepciunea eternă, încât nu putea să vorbească. I se părea adesea că planează în aer şi că se leagănă între timp şi veşnicie pe talazul adânc al minunilor insondabile ale Iui Dumnezeu ..." (traducere de J. Ancelet-Hustache).

1608 Ordonat preot în 1317, Ruysbroeck s-a retras, în 1343, împreună cu un grup de contemplativi, într-o sihăstrie, care ajunge destul de repede o mănăstire de rânduială augustiniană; aici moarte, la vârsta de optzeci şi opt de ani.

contemplaţiei[1609]. Cu toate astea, nu scapă nici el de primejdia de a fi greşit înţeles şi este atacat de Jean Gerson, rectorul Universităţii din Paris. Chiar Gerhart Groote, foarte sincerul său admirator, recunoştea că gândirea lui Ruysbroeck putea genera confuzii. Într-adevăr, deşi subliniază necesitatea practicii, Ruysbroeck afirmă că experienţa contemplaţiei se efectuează pe un plan superior. El precizează că, şi în timpul acestei experienţe privilegiate, „nu se poate deveni în chip desăvârşit Dumnezeu, pierzându-se complet modalitatea noastră de făptură creată” (*Piatra scânteietoare*[1610]). Totuşi, această experienţă realizează „o unificare în unitatea esenţială a lui Dumnezeu”, sufletul contemplativului „fiind îmbrăţişat în Sfânta Treime” (*Nunţi spirituale*, III, *Prolog*; *ibid.*, III, 6). Dar Ruysbroeck aminteşte că Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul Său, „ca o oglindă vie, în care El a întipărit imaginea naturii Sale”. El adaugă că pentru a înţelege acest adevăr, profund şi misterios, omul „trebuie să moară pentru sine însuşi şi să trăiască în Dumnezeu” (*ibid.*, III, *Prolog*).

În cele din urmă, riscul cenzurii eclesiastice îi privea atât pe contemplativii instruiţi în teologie, cât şi pe entuziaştii de orice natură în căutare de „experienţe mistice”. Unii au înţeles inutilitatea unui atare risc. Gerhart Groote (1340-1384), iniţiatorul unei noi mişcări ascetice, Fraţii Vieţii comune, nu se interesa de speculaţii teologice şi experienţe mistice. Membrii comunităţilor practicau ceea ce s-a numit *devotio modernă*, un creştinism simplu, generos şi tolerant, neîndepărtându-se de ortodoxie. Credinciosul era îndemnat să mediteze asupra misterului întrupării, aşa cum îl reactualizează euharistia, în loc să se abandoneze speculaţiilor mistice.

1609 El scrie mai târziu Micul tratat de iluminare pentru a face accesibilă publicului larg dificila carte împărăţia iubirii. Esenţialul doctrinei lui Ruysbroeck poate fi găsit în amplul tratat Nunţi spirituale — opera sa de căpetenie — precum şi într-un scurt text intitulat Piatra scânteietoare.

1610 Vezi şi F. Oakley, op. cit., p. 279.

La sfârşitul secolului al XV-lea, mişcarea Fraţilor Vieţii comune a atras un mare număr de laici. Tot astfel, nevoia generală şi profundă a unei devoţiuni accesibile fiecăruia explică excepţionalul succes al lucrării *ïmitatio Christi*, compusă de Thomas à Kempis (1380-1471).

Se discută încă despre semnificaţia şi importanţa acestei mişcări pietiste. Unii autori o consideră drept una din sursele Reformei, fie cea umanistă, cea catolică ori cea protestantă[1611]. Deşi recunoscând că, într-un anumit sens, *devotio modernă* a anticipat şi a însoţit mişcările Reformei din secolul al XVI-lea, Steven Ozment remarcă pe bună dreptate că „principala sa realizare este înnoirea monahismului tradiţional în ajunul Reformei. *Devoâio modernă* a demonstrat că dorinţa de a trăi o viaţă comunitară simplă, de abnegaţie, imitând pe Hristos şi Apostoli, era la fel de vie la sfârşitul Evului Mediu, aşa cum fusese în vremea Bisericii primitive”[1612].

301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu

Nicolaus Krebs, născut la Cusa în 1401, şi-a început şi el studiile într-un internat al Fraţilor Vieţii comune. Unii autori recunosc urmele acestei prime experienţe în dezvoltarea spirituală a viitorului cardinal[1613]. Nicolaus Cusanus a descoperit foarte devreme scrierile lui Meister Eckhart şi ale (Pseudo-) Areopagitului; aceşti doi teologi mistici i-au orientat şi hrănit gândirea. Dar cultura sa universală (stăpânea matematicile, dreptul, istoria, teologia, filosofia), profunda originalitate a metafizicii sale şi cariera lui eclesiastică excepţională fac din Nicolaus Cusanus una din figurile cele mai complexe şi mai

---

1611 Dimpotrivă. R.R. Post insistă asupra discontinuităţii dintre devotio moderna şi spiritul Reformei; cf. The Modern üevotion, pp. 675-680.

1612 Steven Ozment. The Age of Reform, p. 98.

1613 Ernst Cassirer, The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy, pp. 33,49.

captivante din istoria creştinismului[1614].

Ar fi zadarnic să încerci o prezentare condensată a sistemului lui Cusanus. Pentru ceea ce ne-am propus, e important mai ales să evocăm perspectiva universalistă a metafizicii sale religioase, aşa cum apare în prima lui carte, *De Concordantia Caâholica* (1433), în *De Docta Ignorantia* (1440) şi în *De pace fidei* (1453). Nicolaus Cusanus a fost primul care a recunoscut *concordantia* ca o temă universală, prezentă atât în viaţa Bisericii, în dezvoltarea istoriei şi structura lumii, cât şi în natura lui Dumnezeu[1615]. Pentru el, *concordantia* se poate săvârşi nu numai între papă şi conciliu, între Biserică de Răsărit şi cea de Apus, ci şi între creştinism şi religiile istorice. El ajunge la această îndrăzneaţă concluzie cu ajutorul teologiei negative a (Pseudo-) Areopagitului. Folosind aceeaşi *via negativă*, el îşi construieşte capodopera despre „docta ignoranţă".

Nicolaus Cusanus a avut intuiţia ideii de *docta ignorantia* pe când traversă Mediterana (în noiembrie 1437), îndreptându-se spre Constantinopol. Deoarece este vorba de o operă greu de rezumat, să semnalăm doar câteva din tezele sale centrale. Cusanus aminteşte că cunoaşterea (care este relativă, completă şi finită) este incapabilă să sesizeze adevărul (care este simplu şi infinit). Orice ştiinţă, fiind conjuncturală, omul nu-l poate cunoaşte

---

1614 După ce a frecventat mai multe universităţi celebre (între altele, pe cea de la Padova, din 1417 până la 1423), el este ordonat preot şi, spre 1430, consacrat decan al Catedralei Sfântul Florentin din Coblenz. El este admis în Colegiul conciliardin Basel în 1432; totuşi, el intră în partida papei Eugen IV şi acesta îl trimite ca legat la Constantinopol ca să-i invite pe Patriarhul Răsăritului şi pe împăratul Ioan Paleologul la sinodul de la Florenţa, ca să pregătească unirea Bisericilor, în intervalul care separă două din operele sale cele mai importante — De Docta Ignorantia (1440) şi De Visione Dei (1453) — Nicolaus Cusanus e numit cardinal (1448) şi episcop de Brixen (1450). La Brixen, intră în conflict cu regele Sigismund din Tirol (1457) şi sc retrage la Roma, consacrându-şi ultimii ani scrierilor sale. Se stinge la Todi, în 1464.

1615 Cf. Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion", p. 68.

pe Dumnezeu (1,1-3). Adevărul – *maximum* absolut – este dincolo de raţiune, căci raţiunea este incapabilă să rezolve contradicţiile (1,4). Trebuie, aşadar, să se transceandă raţiunea discursivă şi imaginaţia şi să se sesizeze *maximum* prin intuiţie. Într-adevăr, intelectul se poate ridica peste diferenţe şi diversităţi, printr-o simplă intuiţie (1,10). Dar, deoarece intelectul nu se poate exprima într-un limbaj raţional, Cusanus recurge la simboluri şi întâi de toate la figuri geometrice (1,1,12). În Dumnezeu ceea ce e infinit mare (*maximum*) coincide cu ceea ce e infinit mic (*minimum*; 1,4) şi virtualitatea coincide cu actul.[1616] Dumnezeu nu este niciun, nici Tri-un, ci pur şi simplu unitatea coincide cu trinitatea (1,19). În infinita să simplicitate, Dumnezeu ascunde (*complicaţia*) toate lucrurile, dar, în acelaşi timp, el este în toate lucrurile (*explicaţia*); altfel spus, *complicaţio* coincide cu *explicaţio* (ÎI, 3). Înţelegând principiul lui *coincidentia oppositorum*, „ignoranţa" noastră devine „doctă". Dar *coincidentia oppositorum* nu trebuie interpretată ca o sinteză dobândită prin raţiune, căci ea nu se poate realiza pe planul finitudinii, ci, în manieră conjuncturală, pe planul infinitului80.

Nicolaus Cusanus nu se îndoia deloc că *via negativă*, care face posibilă coincidenţa contrariilor, deschide un cu totul alt orizont pentru teologia şi filosofia creştină, permiţând totodată amorsarea unui dialog coerent şi fructuos cu celelalte religii. Din nefericire pentru creştinătatea apuseană, intuiţiile şi descoperirile lui n-au avut urmări. Cusanus a redactat *De pace fâdei* în 1453, când turcii tocmai cuceriseră Constantinopolul şi Imperiul bizantin încetase să mai existe. În fapt, căderea celei de „a doua Rome" ilustrează la modul patetic incapacitatea

---

1616 Cusanus recunoaşte că teologia negativă este superioară teologiei pozitive, dar precizează că ele coincid într-o teologie _ Remarcăm deosebirea dintre această concepţie — i. e. coincidentia oppositorum efectuată pe planul infinitului — şi formulele arhaice şi tradiţionale, raportându-se la unificarea reală a contrariilor (de exemplu, sæţisăra şi nirvûna, cf. § 189). Vezi şi § 296.

Europei de a păstra sau de a reintegra unitatea pe plan religios şi politic. În ciuda acestei catastrofe, de care era dureros conştient, Cusanus reia în *De pace fidei* argumentele sale în favoarea unităţii fundamentale a religiilor. El nu este împiedicat de problema „particularităţilor'4: politeism, iudaism, creştinism, islam. Urmând *via negativă*, Cusanus evidenţiază nu numai discontinuităţile, ci şi continuităţile dintre ritualurile politeiste şi adevăratul cult. Căci politeiştii „adoră dumnezeirea în toţi zeii" 81. În ceea ce priveşte deosebirea dintre monoteismul evreilor şi musulmanilor şi monoteismul trinitar al creştinilor, Nicolaus Cusanus scrie: „în calitate de Creator, Dumnezeu este Unu şi Treime, dar, ca infinitate, El nu este nici Unu, nici Treime, nici orice altceva. Căci numele atribuite lui Dumnezeu sunt derivate din creaturile sale; în El însuşi, Dumnezeu este inefabil şi mai presus de tot ce se poate spune ori numi" 82. În plus, necreştinii, care cred în nemurirea sufletului, îl presupun, fără să ştie, pe Hristos, care a fost dat morţii şi a înviat.

Această carte strălucitoare şi îndrăzneaţă a fost aproape complet uitată. Aşa cum reaminteşte J. Pelikan, *De pace fidei* a fost descoperită la sfârşitul secolului al XVIÜ-lea de Lessing. Este semnificativ că viziunea universalistă a lui Nicolaus Cusanus a inspirat *Nathan der Weise*. Nu mai puţin semnificativ este faptul că *De pace fidei* este încă ignorată de diverşi ecumenişti contemporani.

Nicolaus Cusanus a fost ultimul teolog-filosof important al Bisericii romane, una şi nedespărţită. La cincizeci de ani după moartea sa, Luther a publicat în 1517 faimoasele sale 95 de teze (cf. 309); câţiva ani mai târziu, unitatea creştinătăţii occidentale era iremediabil pierdută. Şi totuşi, de la valdensii şi franciscanii din secolul al XII-lea până la Jan Huş[1617] şi la adepţii unei *devotio modernă* din

1617 Preotul ceh Jan Hus (1369-1415), numit rector al Universităţii din Pragaîn 1400, a criticat în predicile sale clerul, episcopii şi papalitatea. Influenţat de John Wycliffe (1325-1384), Hus publică cea mai importantă scriere a sa, De ecclesia (1413). Convocat la Konstanz

secolul al XV-lea, numeroase au fost eforturile de a „reforma” („purifică”) anumite practici şi instituţii fără ca prin aceasta să se despartă de Biserică.

Cu câteva rare excepţii, aceste eforturi au rămas fără rezultat. Predicatorul dominican Girolamo Savonarola (1452-1498) reprezintă ultima încercare de „reformă” întreprinsă înăuntrul Bisericii romane: acuzat de erezie, Savonarola a fost sugrumat şi cadavrul său ars pe rug. De acum înainte, reformele se vor înfăptui *împotriva* Bisericii catolice sau *în afara* ci.

Desigur, toate aceste mişcări spirituale, adesea la marginea dreptei credinţe, precum şi reacţiile pe care ea le-a provocat, erau influenţate, mai mult ori mai puţin direct, de transformările de ordin politic, economic şi social. Dar reacţiile ostile ale Bisericii, şi mai ales excesele Inchiziţiei, au contribuit la sărăcirea, ba chiar la sclerozarea experienţei creştine. În ce priveşte transformările de ordin politic – atât de importante pentru istoria Europei –, e de ajuns să amintim victoria monarhiilor şi avântul noii forţe spirituale care le susţinea: naţionalismul. De mai mare interes pentru scopul nostru: în ajunul Reformei, realitatea seculară – Statul, precum şi Natura – ajunge independentă faţă de domeniul credinţei.

Poate contemporanii acelei epoci nu realizau încă acest lucru, dar teologia şi politica lui Ockham erau validate de însuşi cursul istoriei.

302. Bizanţul şi Roma. Controversa *lui filioque*

Deosebirile dintre Biserică de Apus şi cea de Răsărit, evidente încă din secolul al IV-lea (cf. 251), se precizează în secolele următoare. Cauzele sunt multiple: tradiţii culturale diferite (greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice, pe de alta); necunoaşterea reciprocă, nu doar a limbilor, ci şi a literaturilor teologice respective; divergenţele de ordin cultural sau eclesiastic (căsătoria

---

ca să sc apere (1414), el este acuzat de erezie şi condamnat la ardere pe rug.

preoţilor, interzisă în Apus; întrebuinţarea în cult a azimei în Apus şi a pâinii dospite în Răsărit etc.). Papa Nicolae protestează împotriva ridicării precipitate a lui Fotie (un laic) la rangul de patriarh, „uitând" cazul lui Ambrozie, ordonat dintr-o dată episcop al Milanului. Anumite iniţiative ale Romei displac bizantinilor: de pildă, când în secolul al VI-lea papa proclamă supremaţia Bisericii asupra puterii temporale; sau când, la anul 800, ratifică încoronarea lui Carol cel Mare, deşi acest drept aparţinuse dintotdeauna împăratului bizantin.

Unele dezvoltări ale cultului şi instituţiilor eclesiale dau creştinismului oriental o fizionomie proprie. Am văzut importanţa venerării icoanelor în Imperiul bizantin (258) şi a „creştinismului cosmic", aşa cum era el trăit de populaţiile rurale din Europa de Snd-Est (236). Certitudinea că întreaga Natură a fost răscumpărată şi sfinţită de Cruce şi de înviere justifică încrederea în viaţă şi încurajează un anumit optimism religios. Amintim, de asemenea, marea importanţă acordată de Biserica orientală tainei mirungerii – „pecetea darului Sfântului Duh". Acest rit urmează îndată după botez şi îl transformă pe orice laic (de la *laos*, „popor") într-un purtător de Spirit; aceasta explică atât responsabilitatea religioasă a tuturor membrilor comunităţii, cât şi autonomia acestor comunităţi conduse de episcopi şi grupate în centre metropolitane. Să adăugăm o altă trăsătură caracteristică: certitudinea că adevăratul creştin poate atinge încă de aici, din lumea aceasta, îndumnezeirea (*theosis*, cf. 303).

Ruptură a fost produsă de adăugarea lui *filioque* la Crezul de la Niceea şi Constantinopol; pasajul se citea acum: „Duhul purcede de la Tatăl şi *de la* F/w/". Prima consemnare publică cunoscută a lui *füioque* datează de la Conciliul al II-lea din Toledo, convocat în 589, pentru a confirma trecerea regelui Recaredo de la arianism la catolicism[1618]. Analizate îndeaproape, cele două forme

1618 Foarte probabil, fllioque a fost adăugat pentru a se sublinia deosebirea dintre arieni şi catolici, în ceea ce priveşte a doua persoană a Treimii.

exprimă două concepţii deosebite privind divinitatea. În trinitarismul apusean, Sfântul Duh este garant al unităţii divine. În schimb, Biserica răsăriteană subliniază faptul că Dumnezeu-Tatăl este izvorul, principiul şi cauza Trinităţii85.

După unii autori, împăraţii germani sunt cei ce au impus noua formulă a Crezului. „Constituirea Imperiului lui Carol cel Mare este ceea ce a generalizat în Apus uzul lui *filioque* şi a precizat o teologie specific filioquistă. Era vorba de a legitima împotriva Bizanţului – deţinător până acum al împărăţiei creştine, unică prin definiţie – întemeierea unui nou stat cu pretenţii universaliste”[1619]. Dar abia în 1014 – la cererea împăratului Henric al II-lea – *Credo*-ul cu adăugirea lui *filioque* – se cântă la Roma[1620] (această dată poate fi considerată ca marcând începutul schismei).

Totuşi, legăturile dintre cele două biserici nu se rup definitiv. În 1053, papa Leon al IX-lea trimite la Constantinopol o delegaţie condusă de trimisul său principal, cardinalul Humbert, ca să reînnoiască legăturile canonice şi să pregătească o alianţă îndreptată contra normanzilor care tocmai ocupaseră Italia meridională. Dar patriarhul bizantin Mihail Cerularie s-a arătat destul de rezervat, refuzând orice concesie. Atunci, la 15 iulie 1054, legaţii papei depun pe altarul din Sfânta Sofia o sentinţă de excomunicare a lui Cerularie, acuzându-l de zece erezii, între altele de faptul de a fi retras *filioque* din Crez şi de a fi îngăduit căsătoria preoţilor.

De la această ruptură, animozitatea apusenilor împotriva grecilor n-a încetat să crească. Dar ireparabilul s-a produs abia în 1204, când armatele Cruciadei a IV-a atacă şi jefuiesc Constantinopolul, sfărâmând icoane şi aruncând moaştele la gunoi. Potrivit cronicarului bizantin Nicetas Choniates, o prostituată cânta cântece obscene

---

_ Cf. analiza textelor la J. Pelikan, The Spirit ofEastern Christianity, pp. 196-197.

1619 Olivier Clement, L’essor du christianisme oriental, p. 14.

1620 Noua formulă a fost dogmatizată în 1274 în Conciliul de la Lyon.

aşezată pe tronul patriarhal. Cronicarul aminteşte că „musulmanii nu ne-au violat soţiile... nu i-au aruncat pe locuitorii noştri în mizerie, nu i-au despuiat ca să-i plimbe apoi goi pe străzi, nu i-au făcut să moară de foame şi nu i-au aruncat în foc... Aşa s-au purtat însă cu noi aceste popoare creştine, care îşi fac cruce în numele Domnului şi care au aceeaşi religie cu noi" 88. Aşa cum am arătat mai sus (p. 530), regele Baudouin din Flandra a fost proclamat împărat latin al Bizanţului, iar veneţianul Toma Morosini patriarh de Constantinopol.

Grecii n-au uitat niciodată acest tragic episod. Totuşi, din cauza ameninţării turceşti, Biserica ortodoxă a reluat după 1261 tratativele eclesiastice cu Roma; ea cerea cu insistenţă convocarea unui conciliu ecumenic care să lămurească problema lui *filioque* şi să pregătească unirea. La rândul lor, împăraţii bizantini, care se bizuiau pe sprijinul militar al Occidentului, erau nerăbdători să vadă realizată unirea cu Roma. Negocierile au trenat aproape peste un secol. În cele din urmă, la Conciliul de la Florenţa (1438-1439), reprezentanţii ortodoxiei, presaţi de împărat, au acceptat condiţiile Romei, dar unirea a fost imediat invalidată de popor şi de cler. De altfel, peste paisprezece ani, în 1453, Constantinopolul cade sub turci şi Imperiul bizantin îşi încetează existenţa. Totuşi, structuri le sale spirituale au mai supravieţuit în Europa de Răsărit şi în Rusia vreme de încă trei secole, cel puţin. A fost epoca, bizanţului după Bizanţ", după expresia istoricului român Nicolae Iorga[1621]. Această moştenire orientală a permis dezvoltarea unui „creştinism popular", care nu numai că a rezistat interminabilei terori a istoriei, dar a avut şi un întreg univers de valori religioase şi artistice, ale cărui rădăcini pornesc încă din neolitic (cf. 304).

303. Călugării isihati. Sfântul Grigore Palama

1621 Vezi, mai ales, cartea sa intitulată Byzance après Byzance (Bucureşti, 1933; reeditată în 1971).

Am amintit deja de îndumnezeire (*theosis*)[1622] şi de marii teologi, Grigore din Nysa şi Maxim Mărturisitorul, care au sistematizat această doctrină a „unirii cu Dumnezeu[1623] (cf. 257). În lucrarea sa *Viaţa lui Moise*, Grigore din Nysa vorbeşte despre „întunericul luminos în care Moise spune că îl vede pe Dumnezeu” (ÎI, 163-164). Pentru Maxim Mărturisitorul, această vedere a lui Dumnezeu în întuneric este săvârşitoare de *theosis*; altfel spus, credinciosul devine părtaş al lui Dumnezeu. Îndumnezeirea este, prin urmare, un dar gratuit, „un act al lui Dumnezeu Atotputernic, care iese în mod liber din transcendenţa să, deşi rămâne esenţialmente incognoscibil” 91. Tot astfel, Simeon Noul Teolog (942-1022), singurul mistic al Bisericii răsăritene care vorbeşte despre experienţele sale de iluminare, descrie în următorii termeni misterul îndumnezeirii: „Tu ai făcut, Doamne, ca acest templu coruptibil – carnea mea omenească – să se contopească cu sfânta Ta carne şi sângele meu să se amestece cu al Tău; de acum înainte eu sunt mădularul Tău transparent şi străluminos” 92.

Aşa cum am spus deja (p. 509), *theosis*-ul constituie doctrina centrală a teologiei ortodoxe răsăritene. Adăugăm că ea este strâns legată de disciplinele spirituale ale isihaştilor (de la *hesychia*, „linişte, liniştire”), cenobiţi din mănăstirile de la Muntele Sinai. Practica preferată a acestor călugări era „rugăciunea inimii”, sau „rugăciunea lui Iisus”. Scurtul text („Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!”) trebuia repetat fără încetare, meditat şi „interiorizat”. Începând din secolul al VI-lea, isihasmul se răspândeşte de la Muntele Sinai în lumea bizantină. Ioan Scărarul (secolele VI-VÜ), teologul sinait

---

1622 Idee întemeiată pe cuvintele înseşi ale lui Hristos: „Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem. Eu întru ei şi Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârşiţi întm unime"; Ioan, 17:22-23. Cf. II Petru. 1:4.

1623 Jean Meyendorff, Saint Grégoire Palamas et la mystique ortodoxe, p.45.

cel mai însemnat, insista deja asupra isihiei[1624]. Dar mai ales cu Nichifor din Singurătate (secolul al XIII-lea), acest curent mistic se înrădăcinează pe Muntele Athos şi în alte centre mănăstireşti. Nichifor aminteşte că ţelul vieţii spirituale este să ia cunoştinţă de tainele „comorii ascunse în inimă”; altfel spus, să unească mintea (*nous*) cu inima, „lăcaşul lui Dumnezeu”. Această unire se săvârşeşte „coborând”, prin intermediul respiraţiei, mintea în inimă.

Nichifor este „primul martor, atestat în mod sigur, care îmbină rugăciunea lui Iisus cu o tehnică respiratorie” 94. În cuvântul său *Despre păzirea inimii*, Nichifor expune în amănunt această metodă: „Tu, deci, şezând şi adunându-ţi mintea, împinge-o şi sileşte-o, pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă. Şi, intrând acolo, nu-ţi vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea… Şi precum un bărbat oarecare, fiind călătorit de la casa să, când se întoarce nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea când se întâlneşte cu sufletul se umple de o bucurie şi veselie de negrăit… Dar trebuie să mai ştii şi aceasta că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă şi să stea acolo degeaba. Ci să aibă ca lucru şi ca îndeletnicire neîncetată rugăciunea: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!». Să nu mai contenească niciodată din aceasta” 95.

O personalitate şi mai importantă pentru avântul isihasmului la Muntele Athos a fost Grigore Sinaitul (1255-1346). El insistă asupra rolului central al „amintirii de Dumnezeu” („Să-ţi aduci aminte de Domnul Dumnezeu tău în toată vremea”; *Deuteronomul*, 8:18), pentru ca omul să ia cunoştinţă de graţia acordată prin botez, dar tăinuită mai apoi din pricina păcatelor. Grigore preferă monahismului comunitar singurătatea pustiniciei, rugăciunea liturgică părându-i-se prea exterioară pentru a declanşa amintirea lui Dumnezeu. Dar totodată atrage atenţia monahului asupra pericolului viziunilor suscitate

1624 Cf. Kallistos Ware, Introducerea la John Climacus: The Ladder of divine ascent, pp. 48 sq.

de imaginaţie[1625].

Datorită în mare parte controverselor ridicate de isihasm, teologia bizantină încetează să mai fie o „teologie de repetiţie", aşa cum era socotită din secolul al IX-lea încoace. Prin anul 1330, un grec din Calabria, Varlaam, venit la Constantinopol, câştigă încrederea împăratului şi se consacră misiunii de împăcare a Bisericilor[1626]. După ce a întâlnit mai mulţi călugări isihaşti, Varlaam a început să le critice metoda şi să-i acuze de erezie, mai precis de messalianism98. Căci isihaştii pretindeau că-l văd pe Dumnezeu însuşi; or, vederea directă a lui Dumnezeu cu ochii trupului nu este cu putinţă. Printre apărătorii isihaştilor se distinge de departe Grigore Palama. Născut în 1296, Palama a fost hirotonisit şi a petrecut douăzeci de ani într-o mănăstire de pe Muntele Athos, înainte de a fi fost ordonat arhiepiscop de Salonic. Răspunzând lui Varlaam în *Triade întru apărarea sfinţilor isihaşti*, Palama a înnoit în mare parte teologia ortodoxă. Principala sa contribuţie constă în distincţia pe care el o introduce între esenţa divină şi „energiile" prin care Dumnezeu se comunică şi se revelează. „Esenţa divină şi incognoscibilă, dacă nu posedă o proprietate distinctă de sine însăşi, va fi cu totul inexistentă, nu va fi decât o vedenie a spiritului."[1627] Esenţa este „cauza" energiilor; „fiecare dintre energii înseamnă cu adevărat o proprietate divină distinctă, pentru că toate sunt actele aceluiaşi (unic) Dumnezeu viu"[1628]. (Doctrina energiilor a fost confirmată de sinoadele bizantine din 1341,1347 şi 1351.).

În ceea ce priveşte lumină divină văzută de isihaşti,

1625 J.Meyendorff aminteşte că e vorba de o „trăsătură esenţială a tradiţiei mistice ortodoxe: imaginaţia sub toate formele, voluntară şi involuntară, este vrăjmaşa cea mai primejdioasă a unirii cu Dumnezeu" (Saint Grégoire Palamas, p.71).

1626 în 1339 i se încredinţează o misiune confidenţială pe lângă Benedict al Xll-lea, la Avignon; vezi scrisoarea Iui Varlaam, în DJ. Geanakoplos, Byzantine East and Latin West, pp. 90 sq.

1627 Text tradus de J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, p. 297.

1628 Text inedit rezumat de J. Meyendorff, Introduction, p. 295.

Palama se referă la lumina Schimbării la Faţă. Pe Muntele Tabor n-a avut loc o schimbare în Iisus, ci o transformare în Apostoli: aceştia au dobândit, prin graţia divină, facultatea de a-l vedea pe Iisus aşa cum este, orbitor în Lumina Să. Înainte de căderea sa în păcat, Adam avea această facultate, şi ea îi va fi restituită omului într-un viitor eshatologie[1629]. Pe de altă parte, dezvoltând tradiţia călugărilor din Egipt, Palama afirmă că viziunea Luminii in-ereate se însoţeşte de o luminozitate obiectivă a sfântului. „Cel ce participă la energia divină... devine el însuşi, întrucâtva, lumină; el este împreunat cu Lumina şi cu Lumina împreună el vede în deplină trezie tot ceea ce este ascuns celor care n-au primit acest har."[1630]

Într-adevăr, ca urmare a întrupării, trupurile noastre au devenit „temple ale Duhului Sfânt care este în noi" (I, *Corinteni*, 6:19); prin taina euharistiei, Hristos se află înăuntrul nostru. „Noi purtăm lumina Tatălui în persoana lui Iisus Hristos" (*Triade*, 1,2 2). Această prezenţă divină înăuntrul trupului nostru „transformă trupul şi îl face spiritual... în aşa chip încât omul întreg ajunge Duh". Dar[1631] această „spiritualizare" a trupului nu presupune detaşarea de materie. Dimpotrivă, contemplativul, „fără să se separe sau să fie despărţit de materia care îl însoţeşte de la început", aduce la Dumnezeu, „prin el, întreaga Creaţie". Mă[1632]rele teolog se revoltă împotriva platonicismului care, în secolul al XTV-lea, în epoca „Renaşterii din timpul Paleologilor", fascina elita

---

1629 Altfel spus, perceperea lui Dumnezeu în Lumina Sa increată este legată de perfecţiunea originilor şi a sfârşitului, în Paradisul de dinaintea Istoriei şi în eshaton-u\ care va pune capăt Istoriei. Dar aceia care se vădesc demni de împărăţia lui Dumnezeu se bucură de pe acum de vederea Luminii in-create, precum Apostolii pe Muntele Tabor. Cf. M. Eliade, „Experiences de la lumière mystique" (= Méphistophélès et l'androgyne), pp. 74 sq.

1630 Predică tradusă de V. Lossky, „La théologie de la Lumière". p. 100.

1631 Triade. II, 2,9; traducere de J. Meyendorff.

1632 Palama reia ccl puţin de trei ori această temă; cf. J. Meyenndoiff, lntroduction à l'étude de Grégoire Palamas, p. 218.

intelectuală bizantină şi chiar pe anumiţi membri ai Bisericii. Re[1633]venind la tradiţia biblică, Palama insistă asupra importanţei tainelor, prin care materia este „transsubstanţializată”, fără să fie anihilată.

Triumful isihasmului şi teologia palamită au suscitat o înnoire a vieţii sacramentare şi au determinat regenerarea unor instituţii bisericeşti. Isihasmul se răspândeşte rapid în Europa de Răsărit, în Ţările Române şi pătrunde în Rusia până la Novgorod. „Renaşterea” elenismului, cu exaltarea filosofiei platoniciene, n-a avut urmări; altfel spus, Bizanţul şi ţările ortodoxe nu au cunoscut umanismul. Unii autori consideră că graţie dublei victorii a lui Palama – împotriva ockhamismului lui Varlaam şi împotriva filosofiei greceşti – ortodoxia n-a dat loc nici unei mişcări de reformă.

Adăugăm că unul dintre cei mai îndrăzneţi autori după Palama a fost un laic, Nicolae Cabasila (1320/25-1371), înalt funcţionar din administraţia bizantină. Cabasila inaugurează strălucit o tradiţie care s-a perpetuat la toate popoarele ortodoxe. El consideră laicul drept viaţa îngerească, în vreme ce laicul este un om total. De altfel, Nicolae Cabasila scria pentru laici, pentru ca aceştia să devină conştienţi de dimensiunea profundă a vieţii lor creştine şi, întâi de toate, de misterul sacramentelor[1634].

Capitolul XXXVIII

RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIŢII HERMETICE ÎNAINTE ŞI DUPĂ REFORME

304. Supravieţuirea tradiţiilor religioase

1633 Cf. DJ. Geanakoplos, Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures, p. 21 şi n. 45. „Aprobând gândirea teologului isihast, Biserica bizantină va întoarce hotărât spatele spiritului Renaşterii" (J. Meyendorff, lntroduction, p. 326).

1634 Cărţile lui Nicolae Cabasila, Viaţa tntru Iisus Hristos şi Tâlcuirea dumnezeieştei liturghii, sunt citite încă în comunităţile ortodoxe de azi.

precreştine

Aşa cum am remarcat în mai multe rânduri, creştinarea popoarelor europene n-a reuşit să şteargă diversitatea tradiţiilor etnice. Convertirea la creştinism a dat loc la simbioze şi sincretisme religioase care, de multe ori, ilustrează cu strălucire creativitatea specifică culturilor „populare" agrare sau pastorale. Am amintit deja câteva exemple de „creştinism cosmic" (cf. 237). Altundeva1, am arătat continuitatea – din neolitic până în secolul al XIX-lea – a anumitor culte, mituri şi simboluri în legătură cu pietrele, apele şi vegetaţia. Să adăugăm că după convertirea lor, chiar superficială, numeroasele tradiţii etnice, precum şi mitologiile locale au fost omologate, adică integrate, în aceeaşi „istorie sfântă" şi exprimate în acelaşi limbaj, acela al credinţei şi al mitologici creştine. Aşa, de pildă, amintirea zeilor furtunii a supravieţuit în legendele despre Sfântul Ilie; un mare număr de eroi învingători de balauri au fost asimilaţi cu Sfântul Gheorghe; anumite mituri şi cultele diverselor zeiţe au fost integrate în folclorul religios al Sfintei Maria. În sfârşit, nenumăratele forme şi variante ale moştenirii păgâne au fost articulate într-un acelaşi corpus mitico-ritual superficial creştinat.

Ar fi zadarnic să menţionăm toate categoriile de „supravieţuiri păgâne". E de ajuns să citǎm câteva cazuri deosebit de sugestive: de pildă, *kallikanţarii*, monştri ce bântuie satele greceşti în timpul celor Douăsprezece Zile (între Crăciun şi Bobotează) şi care prelungesc scenariul mitico-ritual al Centaurilor Antichităţii clasice[1635] sau ritualul arhaic al mersului pe cărbuni încinşi integrat în sărbătoarea *anastenaria* din Tracia[1636]; sau, în sfârşit, tot în Tracia, sărbătorile Carnavalului, a căror structură aminteşte pe aceea a „Dionysiilor câmpeneşti" şi

1635 Vc/.i J.-C.Lawson, Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. pp. 190-225. Numele lor derivă dc l;i Kentauroi. ibid.. pp. 233 sq. Vezi şi G. Dumézil, Le probleme des Centuures. pp. 165 sq.

1636* Cf. C.A. Romaios, Cultes populaires de la Thruce. pp. 17-123.

Anthesteriilor, celebrate la Atena în mileniul I dinaintea erei noastre (cf. 123)[1637]. Să remarcăm, pe de altă parte, că un anumit număr de teme şi de motive narative atestate în poemele homerice sunt actuale şi astăzi în folclorul balcanic şi românesc[1638]. În plus, analizând ceremoniile agrare din Europa Centrală şi de Răsărit, Leopold Schmidt a putut arăta că ele sunt solidare cu un scenariu mitico-ritual dispărut în Grecia încă înainte de Homer[1639].

Pentru subiectul nostru e important să prezentăm câteva exemple de sincretism păgâno-ereştin, ilustrând deopotrivă atât rezistenţa moştenirii tradiţionale, cât şi procesul de creştinare. Am ales, pentru început, complicatul ritual al celor Douăsprezece Zile, căci el are rădăcini în preistorie. Deoarece nu îl putem prezenta în întregul său (ceremonii, jocuri, cântece, dansuri, cortegii de măşti animaliere), vom insista asupra cântecelor rituale de Crăciun. Ele sunt atestate în toată Europa Orientală, până în Polonia. Numele românesc şi slav, *colinde*, derivă de la *calendae Januarii*. Timp de secole, autorităţile eclasiastice au încercat să le extirpe, dar fără succes. (în 692, Sinodul din Constantinopol reitera interdicţia în termeni foarte aspri.) în sfârşit, un anumit număr de *colinde* au fost „creştinate”, în sensul că au împrumutat personaje şi teme mitologice din creştinismul popular[1640].

Ritualul se desfăşoară de obicei începând din Ajunul Crăciunului (24 decembrie) până în dimineaţa zilei următoare. Grupul de şase până la treizeci de tineri (*colindători*) aleg un vătaf, care cunoaşte obiceiurile tradiţionale, şi vreme de patruzeci sau optsprezece zile, ei se adună de patru, cinci ori pe săptămână, într-o casă anumită, ca să primească instrucţia necesară. În seara zilei

---

1637 Ibid., pp. 125-200.

1638s Cf. C. Poghirc, „Homèrc et la balladc populaire roumainc"; M. Eliade, „History of Religions and Popular Culturcs",

1639P -7.v .LSh .d G . r§k. h.. r/ Ah.f 7/

1640 Folosim mai ales documente folclorice româneşti, dar, cu variante, acelaşi scenariu se regăseşte în toată Europa Orientală. Vezi M.Eliade, „History of Religions and Popular Cultures", pp. 11 sq.

de 24 decembrie, îmbrăcaţi în straie noi şi împodobiţi cu flori şi zurgălăi, colindătorii fac urări mai întâi la casa gazdei, apoi trec pe la toate casele din sat. Chiuie pe străzi, cântă din trompete şi bat darabana, pentru ca larma făcută să alunge duhurile rele şi să-i vestească pe gospodari de sosirea lor. Ei cântă prima colindă la fereastră şi, după ce au primit învoirea celor ai casei, intră în casă şi îşi continuă repertoriul, dansează cu fetele tinere şi rostesc urările tradiţionale. Colindătorii aduc sănătate şi bogăţie, reprezentate de o rămurică de brad pusă într-un vas plin cu mere şi pere mici. Exceptând familiile cele mai sărace, de la celelalte primesc daruri: colaci, plăcinte, fructe, carne, băutură etc. După ce au străbătut întreg satul, grupul colindătorilor organizează o serbare la care iau parte toţi cei tineri.

Ritualul colindelor este destul de bogat şi complex. Urările (*oraţio*) şi ospăţul ceremonial constituie elementele cele mai arhaice: ele sunt solidare cu vechile festivităţi legate de Anul Nou[1641]. Vătaful, urmat de alţi colindători, rosteşte alocuţiuni (*urări*) în care laudă nobleţea, dărnicia şi belşugul casei gospodarului. Câteodată, colindătorii înfăţişează un grup de sfinţi (Sfântul Ion, Sfântul Petru, Sfântul Gheorghe, Sfântul Nicolae). La bulgari, unele colinde au ca temă venirea lui Dumnezeu, însoţit de pruncul Iisus sau de un grup de sfinţi. În România, colindătorii sunt „oaspeţi buni” trimişi de Dumnezeu ca să aducă noroc şi sănătate9. Într-o variantă ucraineană, Dumnezeu însuşi vine să-l trezească pe stăpânul casei şi să-i vestească sosirea colindătorilor. La românii din Transilvania, Dumnezeu coboară din cer pe o scară făcută din ceară, într-un minunat veşmânt împodobit cu stele şi pe care este zugrăvită, de asemenea, şi ceata de colindători[1642].

Unele colinde reflectă „creştinismul cosmic”, specific popoarelor snd-est europene. Găsim aici referiri la Facerea Lumii, dar fără legătură cu tradiţia biblică. Dumnezeu sau

1641 Cf. Le mythe de l’éternel retour, pp. 67 sq.

1642 Cf. Monica Brătulescu, Colinda românească, pp. 61 sq.

Iisus au făcut Lumea în trei zile, dar văzând că Pământul era prea mare ca să poată acoperi Cerul, Iisus a aruncat trei inele care s-au făcut îngeri şi aceştia au făcut munţii[1643]. Potrivit altor colinde, după ce a făcut Pământul, Dumnezeu a aşezat patru stâlpi de argint ca să-l sprijine[1644]. Multe cântece îl prezintă pe Dumnezeu ca pe un cioban cântând din fluier, cu o mare turmă de oi păstorită de Sfântul Petru.

Dar cele mai numeroase şi mai arhaice colinde ne introduc într-un alt univers imaginar. Acţiunea are loc în largul lumii, între vârful cerului şi văile adânci, sau între munţi şi Marea Neagră. Departe, foarte departe, în mijlocul mării, se află un ostrov cu un copac uriaş, împrejurul căruia dansează un grup de tinere fete[1645]. Eroii acestor colinde arhaice sunt înfăţişaţi la modul fabulos: sunt frumoşi şi de neînvins, au zugrăvite pe veşmintele lor soarele şi luna (asemenea lui Dumnezeu în colindele religioase creştine). Un tânăr vânător înşeuează un cal şi călăreşte în înaltul cerului, până lângă soare. Stăpânul casei şi toţi ai lui sunt mitologizaţi, proiectaţi într-un peisaj paradisiac şi asemuiţi unor crai şi împăraţi. Eroii celor mai frumoase colinde sunt vânători şi păstori, şi acest fapt arată arhaismul colindelor. La cererea împăratului, tânărul erou luptă cu un leu, îl îmblânzeşte şi îl pune în lanţuri. Cincizeci de călăreţi încearcă să treacă Marea (Neagră), dar unul singur izbuteşte să atingă ostrovul, unde se însoară cu cea mai frumoasă din fetele de aici. Alţi eroi urmăresc fiare sălbatice năzdrăvane şi izbutesc să le învingă.

Scenariile multor colinde amintesc unele ritualuri iniţiatice. S-au putut recunoaşte şi rămăşiţe ale unor rituri

---

1643 Despre acest motiv folcloric, vezi M. Eliade, Le Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 89 sq. (trad. românească, pp. 96 sq.

1644 Al.Rosetti, Colindele religioase la români, pp. 68 sq.; Monica Brătulescu, op. cit., p. 48.

1645 în unele variante, Arborele Cosmic este aşezat în mijlocul mării, ori de cealaltă parte a ei.

de iniţiere a fetelor[1646]. În colindele cântate de fete şi femei tinere, precum şi în alte producţii orale, se evocă peripeţiile unei fecioare rătăcite sau însingurate prin locuri pustii, suferinţele legate de metamorfoza ei sexuală şi pericolul unei morţi iminente. Dar spre deosebire de iniţierile masculine, niciun ritual anume nu ni s-a păstrat. Probele iniţiatice feminine supravieţuiesc doar în universurile imaginare ale colindelor şi altor cântece ceremoniale. Totuşi, aceste producţii orale contribuie, indirect, la cunoaşterea spiritualităţii feminine, arhaice.

305. Simboluri şi ritualuri ale unui dans cathartic

Instrucţia iniţiatică a colindătorilor[1647] e completată de iniţierea în grupul închis al dansatorilor cathartici, care se cheamă *căluşari*[1648]. De astă dată, flăcăii nu învaţă tradiţiile şi cântecele legate de Crăciun, ci o suită de dansuri specifice şi o mitologie anumită. Numele dansului, *căluş*, e derivat de la românescul *cal* (lat. *Caballus*). Grupul se alcătuieşte din şapte, nouă sau unsprezece tineri aleşi şi instruiţi de un vătaf mai vârstnic. Ei poartă toiege şi săbii şi mai au, în plus, un cap de cal cioplit din lemn şi un „steag”, ierburi de leac atârnate în vârful unei prăjini. După cum vom vedea, unul dintre căluşari, numit „Mutul” sau „Mascatul”, are un rol deosebit de al celorlalţi membri ai cetei.

Instruirea căluşarilor se face timp de două sau trei săptămâni, în pădure sau într-un loc izolat. După ce au fost acceptaţi de vătaful cetei, căluşarii se adună, într-un loc tainic, în ajunul Rusaliilor; cu mâinile pe „steag”, ei jură să

1646 Adăugăm că, sub îndrumarea unei femei bătrâne, grupul ceremonial (ceata) de fete se întâlneşte periodic şi primeşte instrucţia tradiţională privind sexualitatea, căsătoria, riturile funerare, tainele ierbilor de leact etc.; Monica Brătulescu, „Ceata feminină", passim.

1647 Cf. „History of Religions and Popular Cultures", p. 17.

1648 Vezi M. Eliade, „Notes on the Căluşari", passim.; Gail Kligman, Căluş.

păzească rânduielile şi obiceiurile grupului, să se aibă ca fraţii, să fie căşti în următoarele nouă (sau douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu vorbească nimănui despre ceea ce văd sau aud, să se supună vătafului. Când jură, căluşarii cer ocrotirea împărătesei Zânelor, Irodiada, îşi ridică ciomegele în aer, apoi le lovesc unul de altul. Ei jură să păstreze tăcerea de teamă că nu cumva ielele să abată boala asupra lor. După jurământ şi până la împrăştierea rituală a grupului, căluşarii rămân tot timpul împreună.

Există aici mai multe elemente care par să ne amintească de iniţierile asociaţiilor de bărbaţi *ţmännerbunä*); izolarea în pădure, jurământul tăcerii, ciomagul şi sabia, simbolismul capetelor de cai[1649]. Atributul central şi specific al căluşarilor este îndemânarea lor de dansatori-acrobaţi, în special aptitudinea lor de a da iluzia că zboară prin aer. Este evident că salturile, săriturile, avânturile şi gambadele căluşarilor evocă galopul calului şi în acelaşi timp zborul şi dansul *zânelor*. Cei despre care se crede că au fost „luaţi de zâne" încep să sară şi să scoată strigăte ascuţite, „asemeni căluşarilor", de parcă n-ar atinge pământul. Legăturile dintre *căluşari* şi *zâne* sunt ambivalenţe şi stranii: dansatorii cer şi se bucură de ocrotirea Irodiadei, neocolind însă pericolul de a deveni victime ale cortegiului ei de zâne. Ei imită zborul zânelor, dar exaltă totodată solidaritatea lor cu calul, simbol masculin şi, prin excelenţă, „eroic". Aceste raporturi ambigue se manifestă, de asemenea, în ceea ce fac şi în modul de a fi al căluşarilor. Timp de vreo cincisprezece zile, însoţiţi de doitrei lăutari cântând la vioară, ei merg prin sate şi cătune, jucând, cântând şi

1649 Voievodul Dimitric Cantemir adaugă câteva informaţii semnificative, din care unele n-au mai fost confirmate în secolul al XlX-lea. Potrivit autorului lucrării Descriptio Moldaviae, căluşarii vorbesc cu glasuri femeieşti şi îşi acoperă faţa cu o pânză dc in ca să nu fie recunoscuţi; ci ştiu mai bine de o sută de dansuri diferite, unele atât de extraordinare, încât dansatorii aproape nu ating pământul, „de parcă ar zbura"; căluşarii dorm numai în biserici, ca să nu fie chinuiţi de zâne. Vezi Descriptiv Moldaviae (ediţie critică, Bucureşti, 1973), p. 314.

căutând să-i vindece pe cei loviţi de iele. Se crede că în această perioadă, adică din a treia săptămână după Paşte până la duminica Rusaliilor, zânele zboară, cântă şi joacă, mai ales noaptea. Oamenii cred. Că pot auzi zurgălăii, clopoţeii, tobele şi alte instrumente muzicale, căci zânele au în serviciul lor mulţi lăutari, trâmbiţaşi şi chiar un stegar. Paza cea mai bună împotriva zânelor sunt usturoiul şi pelinul, adică acele ierburi de leac pe care le pun căluşarii într-un săculeţ în vârful prăjinii steagului lor. De altfel, ei mestecă mai tot timpul usturoi.

Vindecarea consistă într-o serie de dansuri, completate de anumite acte rituale[1650]. În unele regiuni, bolnavul este scos afară din sat, sub un copac, şi în jurul lui se încinge hora de căluşari, în timpul dansului, vătaful atinge cu „steagul” un dansator şi acesta cade la pământ. Sincopa, reală sau simulată, durează de la trei până la cinci minute. În clipa prăbuşirii căluşarului la pământ, bolnavul trebuie să se ridice şi să o ia la fugă; în orice caz, doi căluşari îl iau de mâini şi fug cu el cât mai repede cu putinţă. Intenţia terapeutică a sincopei căluşarului e evidentă: boala părăseşte bolnavul şi pătrunde în căluşar, care moare pe loc, dar revine după aceea la viaţă, căci el este „iniţiat”.

Între dansuri, precum şi la sfârşitul ceremoniei, au loc o serie de scene burleşti. Rolul cel mai important în acestea revine „Mutului”. De pildă, căluşarii îl ridică în văzduh şi apoi îl lasă să cadă brusc la pământ. Considerat mor, „Mutul” este bocit de întreaga ceată şi toţi se pregătesc să-l îngroape, nu însă mai înainte de a-l jupui etc. Episoadele cele mai comice şi cele mai elaborate sunt jucate în ultima zi, când grupul se reîntoarce în sat. Patru căluşari personifică, la modul grotesc, anumite personaje cunoscute: Popă, Turcul (sau Cazacul), Doctorul şi Femeia. Fiecare încearcă să facă dragoste cu Femeia, şi pantomima e de multe ori destul de licenţioasă. „Mutul”, înzestrat cu un falus din lemn, provoacă râsul tuturor cu gesturile sale

1650 Bolnavul e atins cu ierburile de leac, i se scuipă usturoi în faţă; se sparge o oală cu apă, se taie un pui negru etc.

groteşti şi excentrice. În cele din urmă, unul dintre „actori e omorât şi înviat, iar Femeia rămâne însărcinată”[1651].

Oricare ar fi originea lui[1652], căluşul, în formele sale atestate în ultimele secole, e cunoscut numai în România şi poate fi considerat o creaţie a culturii populare româneşti. Ceea ce îl caracterizează este atât arhaismul, cât şi structura sa deschisă (dovadă, asimilarea de elemente aparţinând altor scenarii, de pildă, episoadele groteşti). Eventualele influenţe ale unei societăţi feudale („steagul”, sabia, mai rar pintenii) s-au suprapus unei culturi rurale destul de arhaice; ca dovadă, rolul ritual al ciomagului, apoi prăjina de brad (arbore specific ceremoniilor precreştine), ca să nu mai amintim de dansurile înseşi. Deşi jurământul se face în numele lui Dumnezeu, scenariul nu are nimic de-a face cu creştinismul. Autorităţile eclesiastice au reacţionat cu vehemenţă şi cu oarecare succes, deoarece multe trăsături arhaice, atestate în secolul al XVII-lea (cf. Nota 17), au dispărut. La sfârşitul secolului al XIX-lea încă, în unele regiuni, căluşarilor le era interzis să se împărtăşească trei ani la rând. În cele din urmă, Biserica a hotărât să tolereze practicile căluşereşti.

Aşadar, în pofida a şaisprezece secole de creştinism, precum şi a altor influenţe culturale, se mai puteau – cu abia o generaţie în urmă – descifra urme ale unor scenarii iniţiatice în societăţile rurale din Europa de Snd-Est. Aceste scenarii erau articulate în sisteme mitico-rituale legate de Anul Nou şi de ciclul Primăverii. În unele cazuri, de pildă la căluşari, moştenirea arhaică este evidentă, mai ales în *dansuri* şi în *structurile melodice* specifice acestora. Dimpotrivă, în scenariul mitico-ritual al colindelor, mai ales *textele* au păstrat cel mai bine elementele iniţiatice. S-ar putea spune că, datorită diverselor influenţe religioase şi culturale, numeroase ritualuri legate de iniţierile tradiţionale au dispărut (sau au fost radical camuflate), în

1651 Vezi „Notes on the Căluşari" şi „History of Religions and Popular Cultures", pp. 17 sq.

1652 De altfel, originea rămâne încă obscură. Cf. „Notes on the Căluşari", pp. 120 sq.

vreme ce structurile coregrafice şi mitologice (*i.e.* Narative) au supravieţuit.

În orice caz, funcţia religioasă a dansurilor şi a *textelor mitologice* este evidentă. Prin urmare, o analiză corectă a universului imaginar al colindelor este capabilă să dezvăluie un tip de experienţă religioasă şi de creativitate mitologică caracteristică ţăranilor din Europa Centrală şi Orientală. Din nefericire, nu există încă o hermeneutică adecvată a tradiţiilor rurale, altfel spus, o analiză a *textelor orale* mitico-religioase comparabilă cu interpretarea operelor *scrise*. O atare hermeneutică ar pune în evidenţă atât sensul profund al adeziunii la tezaurul tradiţional, cât şi reinterpretările creatoare ale mesajului creştin. Într-o istorie „totală" a creştinismului, ar trebui să se ţină seama şi de creaţiile specifice populaţiilor rurale. Alături de diversele teologii ce s-au clădit pornindu-se de la Vechiul Testament şi de la filosofia grecească, este necesar să se ia în considerare şi schiţele de „teologie populară": vom regăsi, reinterpretate şi creştinate, numeroase tradiţii arhaice, din neolitic până la religiile orientale şi elenistice[1653].

306. „Vânătoarea de vrăjitoare" şi vicisitudinile religiei populare

Vestită şi sinistra „vânătoare de vrăjitoare", întreprinsă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea atât de Inchiziţie, cât şi de bisericile reformate, urmărea nimicirea unui cult satanic şi nesupus legilor, care, potrivit teologilor, ameninţa înseşi temeliile credinţei creştine. Cercetările recente[1654]au reliefat absurditatea principalelor acuzaţii: legături intime cu diavolul, orgii, infanticiduri, canibalism,

---

1653 Cf. „History of Religions and Popular Cultures", pp. 24 sq.

1654 Bibliografia este imensă. Vezi câteva indicii în cartea noastră Occult'tsme, sorcellerie et modes culturelles, pp. 93-94, n. 1-2 şi bibliografia citată de Richard AHorsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion". Publicaţii mai recente sunt înregistrate în Tabloul problemelor, § 306.

practicare de *maleficia*. Sub tortură, un număr mare de vrăjitori şi vrăjitoare au mărturisit atari acte abominabile şi criminale şi au fost condamnaţi la ardere pe rug. Totul pare să justifice opinia autorilor contemporani, potrivit cărora scenariul mitico-ritual al vrăjitoriei era pur şi simplu invenţia teologilor şi a inchizitorilor.

Această părere trebuie însă nuanţată. Într-adevăr, dacă victimele nu erau culpabile de crimele şi ereziile de care erau învinuite, un anumit număr de vrăjitori au recunoscut că practicaseră ceremonii magico-religioase de origine şi de structură „păgână"; ceremonii interzise de multă vreme de către Biserică, chiar dacă uneori ele erau superficial creştinate. Această moştenire mitico-rituală făcea parte din religia populară europeană. Exemplele pe care le vom discuta ne vor permite să înţelegem evoluţia în urma căreia anumiţi adepţi ai acestei religii populare au mărturisit – şi chiar au crezut – că practicaseră cultul Diavolului.

În ultimă instanţă, „vânătoarea de vrăjitoare" urmărea lichidarea ultimelor supravieţuiri ale „păgânismului", adică, în esenţă, cultele fertilităţii şi scenariile iniţiatice. Rezultatul a fost sărăcirea religiozităţii populare şi, în anumite regiuni, decăderea societăţilor rurale[1655].

În urma proceselor Inchiziţiei din Milano, în 1384 şi 1390, două femei au recunoscut că aparţineau unei societăţi conduse de Diana Herodias, membrele acestei societăţi fiind atât oameni în viaţă, cât şi „persoane" de mult decedate. Animalele pe care le mâncau la ospeţele rituale erau înviate (pornind de la oasele lor) de către zeiţă. Diana („Signora Oriente") le învăţa pe credincioasele ei folosirea ierburilor de leac pentru a vindeca diverse boli, cum să-i descopere pe hoţi, cum să-i recunoască pe vrăjitori[1656]. Este vizibil deci că adeptele Dianei nu aveau

1655 Spre a face să reiasă mai bine complexitatea fenomenului, voi analiza doar câteva exemple, dintre care unele (documentele folclorice româneşti) sunt mai puţin cunoscute.

1656 R. Bonomo, Caccia alte streghe (Palermo, 1959), pp. 15-17,59-

nimic comun cu autorii unor *maleficia* de tip satanic. Ritualurile şi viziunile lor, foarte probabil, erau solidare cu un cult arhaic al fertilităţii. Dar, după cum vom vedea îndată, anchetele Inchiziţiei au modificat radical datele problemei. În Lorena, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, „magicienele" chemate înaintea autorităţilor recunoşteau îndată că erau „ghicitoare-vindecătoare", dar nicidecum vrăjitoare; de-abia după tortură se scotea de la ele mărturisirea că erau „robite Satanei"[1657].

Cazurile de *benandanti* („cei ce călătoresc", vagabondează) ilustrează la modul patetic cum s-a transformat sub presiunea Inchiziţiei un cult secret al fertilităţii într-o practică de magie neagră. La 31 martie 1575, vicarul general şi inchizitorul Aquileei şi Concordiei află despre prezenţa în anumite sate a unor magicieni care, sub numele de *benandanti*, se proclamau magicieni „buni", deoarece îi combăteau pe vrăjitori (*stregoni*). Anchetarea primilor *benandanti* a dat la iveală următoarele fapte: ei se întâlneau noaptea, în taină, de patru ori pe an, ajungeau la locul de întâlnire călărind un iepure, o pisică ori alt animal; aceste întâlniri nu prelentau niciunul din caracterele satanice bine cunoscute, proprii sabaturilor vrăjitoreşti; nu exista nici abjurare, nicio vituperare a celor sfinte ori a crucii, nici cultul diavolului. Esenţa ritului rămâne mai degrabă obscură. Cu frunze de mărar în mâini, *benandanti* îi înfruntau pe vrăjitori (*strighe* şi *stregoni*), care erau înarmaţi cu mături. *Benandanti* susţineau că luptă împotriva răutăţii vrăjitorilor şi că îi vindecă pe aceia care le cad victime. Că, ieşind victorioşi din aceste bătălii în toate cele patru anotimpuri, ei asigură peste an belşugul recoltei; dacă sunt învinşi, dimpotrivă, se vor înstăpâni în ţinut secetă şi foametea[1658].

Anchete ulterioare au relevat amănunte cu privire la modul în care se recrutau *benandanti* şi despre felul

---

60; Richard A. Horsley, „Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion", p. 89.

1657 Étienne Delcambre, citat de A. Horsley, op. cit., p. 93.

1658 Carlo Ginzburg, J Benandanti, pp. 8 sq.

adunărilor lor nocturne. Ei susţineau că „un înger din cer” le ceruse să alcătuiască gruparea respectivă şi că iniţierea în tainele acesteia avea loc între vârsta de douăzeci şi douăzeci şi opt de ani. Ceaţa era organizată milităreşte, sub conducerea unui comandant, şi se adună când acesta îi convoca prin bătăi de tobă. Exista un jurământ al tăcerii. Adunările lor însumau uneori până la cinci mii de *benandanti*, unii din acelaşi ţinut, dar majoritatea necunoscându-se între ei. Aveau un steag de hermină albă aurită, în vreme ce steagul vrăjitorilor era galben şi cu patru diavoli zugrăviţi în colţuri. Toţi *benandanti* aveau o notă distinctivă comună: se născuseră cu căiţă.

Când, fidelă noţiunii ei stereotipe de „sabat vrăjitoresc”, Inchiziţia i-a întrebat dacă „îngerul” le făgăduise ospeţe rafinate, femei şi alte satisfacţii, ei au negat cu demnitate. Numai vrăjitorii (*stregoni*), au spus ei, petrec şi joacă în adunările lor. Dar lucrul cel mai enigmatic cu privire la *benandanti* rămâne „călătoria” către locul de întâlnire. După spusele lor, călătoria avea loc în *spirito*, în timpul somnului. Înainte de călătorie, cădeau într-o stare de prostraţie, de letargie aproape cataleptică, în cursul căreia sufletul sta gata să le părăsească trupul. Nu foloseau unsori sau alifii ca să-şi pregătească „călătoria”, care, deşi săvârşită în *spirito*, trecea în ochii lor drept reală.

În 1581, doi *benandanti* au fost condamnaţi la câte şase luni închisoare pentru erezie şi siliţi să-şi abjure greşelile. În cursul următorilor şaizeci de ani, au avut loc alte procese, cărora le vom vedea consecinţele. Să încercăm, pentru moment, să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Ritul central consta, evident, într-o luptă ceremonială cu vrăjitorii, pentru a se asigura belşugul recoltelor, al viţei de vie şi al „tuturor roadelor pământului”[1659]. Faptul că luptă avea loc în patru nopţi critice ale calendarului agrar nu lasă nicio îndoială asupra obiectivului ei. Este posibil ca înfruntarea dintre *benandanti* şi *stregoni* să prelungească

1659 Ibid., p. 28.

scenariul unui ritual arhaic de probe şi întreceri între două grupuri rivale, cu intenţia de a stimula forţele creatoare ale naturii şi de a regenera omul[1660]. Deşi *benandanti* susţineau că luptă pentru triumful Crucii şi pentru „credinţa în Hristos”, luptele lor rituale nu erau decât superficial creştinate[1661]. Pe de altă parte, nu erau învinuiţi de abaterile obişnuite faţă de doctrina bisericii; nu li se impută decât stricarea recoltelor şi deochiatul copiilor. Abia în 1634 (după 850 de procese şi denunţuri instruite de Inchiziţia din Aquileea şi Concordia) întâlnim pentru prima dată o acuzaţie desemnându-i pe *stregoni* vinovaţi de a fi celebrat sabatul diabolic tradiţional. De fapt, acuzaţiile de vrăjitorie atestate în Italia de Nord nu vorbesc despre adorarea Diavolului, ci despre cultul Dianei[1662].

Totuşi, ca urmare a numeroase procese, *benandanti* au început să se conformeze modelului demonologie pe care Inchiziţia li-l atribuia cu obstinaţie. La un moment dat, nici n-a mai fost vorba despre ceea ce constituia punctul esenţial: *ritul fertilităţii*. După 1600, *benandanti* recunoşteau numai că urmăresc vindecarea celor căzuţi victimă vrăjitorilor. Această mărturisire nu era lipsită de primejdie, deoarece Inchiziţia socotea aptitudinea de a alunga „făcătura rea” drept o evidentă dovadă de vrăjitorie[1663]. Cu timpul, *benandanti*, deveniţi mai conştienţi de importanţa lor, şi-au înmulţit denunţurile împotriva celor cărora le ziceau vrăjitori, în pofida acestui antagonism crescut, *benandanti* se simţeau inconştient atraşi de *strighe* şi *stregoni.* În 1618, o *benandante* mărturiseşte că s-a dus la un sabat nocturn al Diavolului, adăugând însă că a făcut asta ca să dobândească de la el

---

1660 Despre acest scenariu mitico-ritual, vezi M. Eliade, La nostalgie des origines, pp. 320 sq.

1661 C. Ginzburg, op. cit., p. 34.

16623 (1 Abia în 1532 anumiţi adepţi ai Dianei au mărturisit, sub tortură, că profanaseră Crucea şi tainele. Vezi documentaţia citată de C.Ginzburg, ibid., p. 36.

1663 Vezi ibid., p. 87 sq.

puterea de a lecui[1664].

În cele din urmă, în 1634, după cincizeci de ani de procese inchizitoriale, *benandanti* au admis că ei erau de fapt tot una cu vrăjitorii (*strighe* şi *stregoni*)33. Un pârât a mărturisit că, după ce şi-a uns trupul cu o unsoare specială, a plecat la un sabat unde a văzut mulţi vrăjitori celebrând rituri, dansând şi desfrânându-se, dar a declarat că *benandanti* nu luaseră parte la orgie. Câţiva ani mai târziu, un *benandante* mărturiseşte că a semnat un pact cu Diavolul, l-a abjurat pe Hristos şi credinţa creştină şi că a omorât trei copii. Procese ulterioare fac să apară inevitabile elemente ale imageriei de-acum clasice ale sabatului vrăjitorilor, *benandanti* mărturisind că frecventau petrecerile acestora, că omagiau pe Diavol etc. Una din mărturisirile cele mai dramatice a avut loc în 1644. Acuzatul a făcut o descriere amănunţită a Diavolului, a povestit cum i-a încredinţat sufletul şi a recunoscut că a ucis patru copii, atrăgând asupra lor piaza rea. Dar când s-a aflat în celulă, singur, faţă în faţă cu vicarul episcopal, prizonierul a declarat că mărturisirea lui a fost falsă şi că el nu era nici *benandante*, nici *stregone*. Judecătorii au căzut de acord că prizonierul „mărturiseşte tot ce i se sugerează". Nu ştim care a fost verdictul, căci cel interesat s-a spânzurat în celulă. Acesta a fost, de fapt, ultimul mare proces intentat *benandanti-voi*[1665].

Se reţinem caracterul luptător al grupului, caracter atât de important *înainte* de procesele Inchiziţiei. Nu mai e vorba de un caz izolat. Am citat mai sus (p. 492) cazul unui bătrân lituanian din secolul al XVII-lea, care, împreună cu tovarăşii lui, transformaţi în lupi, coborau în Iad şi se luptau cu Diavolul şi cu vrăjitorii, ca să recupereze

---

1664* 2 Ibid.. p. 110.

1665 Ibid.. p. 148 sq. Totuşi, târziu, în 1661, benandanti au avut din nou curajul sä dcciarc că luptau pentru credinţa creştină, împotriva stregoni-lor (ibid., p. 155). J.B. Russel, Witchcraft in the Middle Ages. p. 212, regăseşte în două cazuri de maleficium judecate la Milano între 1384 şi 1390 anumite urme de credinţe analoage celor ale benandanti-\or.

bunurile furate (vite, grâne şi alte roade ale pământului). Carlo Ginzburg compară, pe bună dreptate, pe *benandanti* şi vârcolacii italieni cu şamanii care pogoară în timpul extazului în lumea subpământeană ca să asigure ocrotirea comunităţii lor35. Nu trebuie să uităm, pe de altă parte, credinţa – extrem de răspândită în Europa de Nord – potrivit căreia războinicii morţi combăteau, împreună cu zeii, forţele demonice[1666].

Tradiţiile populare româneşti ne permit să înţelegem mai bine originea şi funcţia acestui scenariu mitico-ritual. Să amintim că Biserica Ortodoxă Română, ca şi alte biserici ortodoxe, n-a avut instituţii asemănătoare Inchiziţiei. Astfel, deşi ereziile n-au fost necunoscute, urmărirea vrăjitorilor n-a fost nici masivă, nici sistematică. Mă voi mărgini la analiza a doi termeni hotărâtori pentru problema noastră: *striga*, cuvânt latinesc pentru „vrăjitor”, şi „Diana”, zeiţa romană ajunsă patroană a vrăjitoarelor în Europa de Apus. *Strigă* a dat *strigoi* în româneşte, „vrăjitorii”, fie vii, fie morţi. Strigoii se nasc cu căiţă; când ajung maturi, ei îşi pun pe cap căiţa şi devin invizibili. Se spune despre ei că sunt înzestraţi cu puteri supranaturale; de pildă, că pot să intre în case cu porţile ferecate, să se joace fără teamă cu lupii şi cu urşii. Ei se dedau la tot felul de răutăţi vrăjitoreşti: provoacă molime la oameni şi vite, „leagă” şi pocesc oamenii, provoacă seceta, „legând” ploile, iau mâna de la vaci, şi mai ales aduc piaza rea. Ei pot să se transforme în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaşte şi alte dihănii. Se spune despre ei că mişună în anumite nopţi, în special de Sfântul Gheorghe şi Sfântul Andrei. Întorşi acasă, ei se dau de trei ori peste cap şi redevin oameni. Când îşi părăsesc trupul, sufletul lor încălecă pe cai, măturі sau butoaie. Strigoii se adună în afara satelor, pe un câmp pustiu, „la margine de lume, unde iarba nu creşte”. Ajunşi acolo, îşi reiau formă omenească şi *încep să se bată între dânşii* cu ciomege, securi, coase şi alte unelte. Bătaia are loc toată noaptea şi se termină cu

1666 Cf., inter alia. O. Höfler, Venvandlungskulte. Volkssagen und Mythen (Viena, 1973), pp. 15, 234 şi passim.

plânsete şi o împăcare generală. Se întorc acasă extenuaţi, palizi, neştiind ce li s-a întâmplat, apoi cad într-un somn adânc[1667].

Din păcate, nu se ştie nimic despre semnificaţia şi scopul acestor bătăi nocturne. Ne gândim la *benandanti* şi la *Wilde Heer*, la cortegiul morţilor, atât de obişnuit în Europa Centrală şi Orientală. Dar *benandanti* se luptau cu *striga*, în vreme ce *strigoii* se băteau între ei şi îşi terminau lupta cu plânsete şi o împăcare generală. În ce priveşte analogia cu *Wilde Heer*, vom constata că lipseşte trăsătura poate cea mai caracteristică: larma teribilă care îngrozea pe săteni. În orice caz, exemplul vrăjitorilor la români ilustrează autenticitatea unei scheme precreştine, întemeiată pe călătorii onirice şi o luptă rituală extatică, schemă atestată în multe regiuni ale Europei.

Istoria Dianei, zeiţă a vechii Dacii, este la fel de semnificativă. E foarte probabil ca numele Diana să fi înlocuit numele local al unei zeiţe autohtone getotrace. Dar arhaismul credinţelor şi riturilor relative la Diana românească este indubitabil. Într-adevăr, se poate întotdeauna bănui că la popoarele de limbi romanice – italian, francez, spaniol, portughez – referinţele medievale privitoare la cultul şi mitologia Dianei oglindeau, în mare, opinia călugărilor ştiutori de carte, versaţi în texte latine. Nu se poate avansa o ipoteză similară în ce priveşte istoria Dianei la români. Numele zeiţei a devenit *zâna* (e *dziana*) în româneşte. În plus, derivând de la aceeaşi rădăcină, un

1667 Despre strigoi, vezi bogata documentaţie adunată dc Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu (Bucureşti, 1970), pp. 224-270. Mai puţin frecvcntă este credinţa că strigoii se ung cu o unsoare specială şi că ies pe homul casei (pp. 248,256). Strigoii morţi se adună, de asemenea, la miezul nopţii şi se bat cu aceleaşi arme ca atunci când erau în viaţă (ibid.. pp. 267 sq). Ca în multe alte credinţe populare din Europa, usturoiul e socotit şi aici drept cea mai bună apărare împotriva strigoilor vii sau morţi (ibid.. pp. 254 sq., 268 sq.). în Correctos dc Burchard din Worms (secolul XI), se interzice să se creadă ceea ce pretind unele femei, anume că „ele ies noaptea prin uşile închise şi zboară în nori ca să dea o bătălie" (J.B. Russel, Witchcraft. p. 82). Dar nu se ştie cu cinc

alt cuvânt, *zănatec*, înseamnă „zăpăcit”, cu minţile aiurea, nebun, adică „luat”, răpit de Diana sau de zâne[1668]. Or, aşa cum am văzut (304), raporturile dintre zâne şi căluşari sunt mai degrabă ambivalenţe. Zânele pot fi nemiloase, este imprudent să le rosteşti numele: li se spune „Sfintele”, „Ocrotitoarele”, „Rusaliile” ori simplu Ele (*Iele*). *Zânele*, care sunt nemuritoare, au aparenţa unor tinere fete atrăgătoare, fascinante. Îmbrăcate în alb, cu sânii goi, ele nu se văd ziua. Înaripate, ele zboară prin văzduh, mai ales noaptea. Dar le place să cânte şi să joace, şi acolo unde au jucat iarba este roşie ca focul. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le văd jucând sau care încălcă anumite interdicţii şi aceste boli nu pot fi vindecate decât de căluşari[1669].

Datele româneşti, graţie arhaismului lor, sunt de mare ajutor în înţelegerea vrăjitoriei europene. În primul rând, nu mai poate exista îndoială, în ce priveşte continuitatea anumitor rituri şi credinţe arhaice privind mai ales fertilitatea şi sănătatea. În al doilea rând, aceste scenarii mitico-rituale implicau o luptă între două grupuri de forţe opuse, deşi complementare, grupuri personificate ritualic de tineri flăcăi şi fete (*benandanti*, *striga*, *căluşari*). În al treilea rând, după lupta ceremonială urma uneori împăcarea celor două grupuri antitetice. În al patrulea rând, această bipartiţie rituală a colectivităţii implica o anumită ambivalenţă, căci, exprimând procesul vieţii şi fertilităţii cosmice, unul din grupurile rivale personifica întotdeauna aspectele negative. În plus, personificarea

---

1668 Numele unui grup anumit dc zâne, Sânzienele, derivă probabil de la latinescul Sanctae Dianae. Sânzienele, zâne mai degrabă binevoitoare, au împrumutat numele lor importantei sărbători creştine a Sfântului Ioan Botezătorul.

1669 în ultimă analiză, scenariul actualizat de căluşari implică fuziunea unor idei şi tehnici magico-religioase opuse şi complementare. Uimitoarea persistenţă a acestui scenariu arhaic îşi găseşte explicaţia cea mai verosimilă în faptul că, împăcate şi apropiate, „principiile" antagonice (boala şi moartea, sănătatea şi fertilitatea) sunt personificate într-una din cele mai exaltante expresii ale diadei primordiale feminin/masculin: zâna şi eroul cathartic pe calul său.

principiului negativ putea, în funcţie de moment şi de circumstanţele istorice, să fie interpretată ca o manifestare a *răului*[1670]. Este ceea ce pare să se fi petrecut la români cu strigoii şi, într-o măsură mai slabă, cu zânele, care corespund „cortegiului Dianei”. Sub constrângerea Inchiziţiei, o atare translaţie de interpretare a avut loc în ceea ce îi priveşte pe *benandanti*. Din cauza identificării de secole a supravieţuirilor mitico-rituale precreştine cu practicile satanice, şi în cele din urmă cu erezia, acest proces a fost mult mai complicat în Europa Occidentală.

307. Martin Luther şi Reforma în Germania în istoria religioasă şi culturală a Europei Occidentale, secolul care a precedat intensificarea vânătoarei de vrăjitoare este unul dintre cele mai creatoare. Şi aceasta nu numai din pricina reformelor realizate, în ciuda a numeroase piedici, de Martin Luther şi Jean Calvin, ci şi pentru faptul că epoca – ce se întinde aproximativ de la Marsilio Ficino (1433-1499) la Giordano Bruno (1548-1600) – se caracterizează printr-o serie de descoperiri (culturale, ştiinţifice, tehnologice, geografice) care au căpătat fără excepţie o semnificaţie religioasă. Vom avea prilejul să discutăm despre valorile sau funcţiile religioase ale neoplatonismului reactualizat de umaniştii italieni, ale noii alchimii, ale medicinei alchimice a lui Paracelsus, ale heliocentrismului lui Copernic şi Giordano Bruno. Dar chiar o descoperire tehnologică precum invenţia tiparului a avut consecinţe religioase importante; într-adevăr, ea a jucat un rol esenţial în propagarea şi triumful Reformei. Luteranismul a fost, „de la început, pruncul cărţii tipărite”: cu ajutorul acestui vehicul, Luther a putut să-şi transmită, cu forţă şi precizie, mesajul de la un capăt la altul al Europei41.

Se cunosc, de asemenea, discuţiile de ordin teologic suscitate de descoperirea Americii. Dar Cristofor Columb era deja conştient de caracterul eshatologie al călătoriei

---

1670 Despre transformarea dihotomiilor şi polarităţilor într-un dualism religios implicând ideea răului, vezi M. Eliade, La nostalgie des origines, pp. 345 sq.

sale. În „împrejurări minunate” (pe care nu le cunoaştem), „Dumnezeu şi-a arătat braţul său”. Columb consideră călătoria să un „miracol evident”. Căci nu e vorba numai de descoperirea „Indiilor”, ci şi de o lume transfigurată. „Pe mine m-a ales Dumnezeu că sol al său, arătându-mi în care parte a lumii se află noul cer şi noul pământ despre care a vorbit Dumnezeu prin gura Sfântului Ioan, în Apocalipsă să, şi despre care vorbise şi Isaia mai înainte” 42 Potrivit calculelor lui Columb, Sfârşitul Lumii trebuia să aibă loc peste 155 de ani. Dar până atunci, graţie aurului adus din „Indii”, Ierusalimul va fi fost fiind cucerit şi „Casa Sfântă” va fi fost redată „Sfintei Biserici” 43.

Asemenea contemporanilor săi, Martin Luther împărtăşea numeroase idei şi credinţe comune în epocă; de exemplu, el nu se îndoia deloc de puterea teribilă a Diavolului, nici de necesitatea arderii vrăjitoarelor şi accepta funcţia religioasă a alchimiei”. La fel ca şi mulţi alţi teologi, călugări şi laici care practicau o disciplină spirituală (cf. 299-300), Luther şi-a aflat consolarea „mistică” în *Theologia deutsch*, text pe care îl aşază imediat după Biblie şi Sfântul Augustin45. El citise şi adâncise multe cărţi şi, foarte curând, a primit influenţa lui William Ockham. Dar geniul său religios nu se lasă explicat prin spiritul secolului în care a trăit. În schimb, experienţele sale personale au contribuit, în mare măsură, la modificarea radicală a orientării spirituale a epocii. Ca şi în cazul lui Mahomed, biografia lui Luther ne ajută să înţelegem izvoarele creativităţii sale religioase.

Născut la 10 noiembrie 1483 la Eisleben (Turingia), Martin Luther se înscrie în 1501 la Universitatea din Erfurt şi îşi ia licenţa în 1505. Câteva luni mai târziu, în timpul unei furtuni teribile, este trăsnit şi face legământ să devină călugăr. În acelaşi an, intră în mănăstirea augustinienilor de la Erfurt. În pofida opoziţiei tatălui său, Martin Luther nu renunţă la decizia luată. Ordonat preot în aprilie 1507, predă filosofia morală la universităţile din Wittenberg şi Erfurt. În noiembrie 1510, cu prilejul unei călătorii la Roma, Luther rămâne consternat de decăderea

Bisericii. Doi ani mai târziu, după ce-şi ia doctoratul în teologie, primeşte catedra de Sfânta Scriptură din Wittenberg şi îşi deschide cursul cu un comentariu asupra Cărţii *Facerii*.

Nelinişte a sa religioasă creştea însă pe măsură ce reflecta la mânia şi dreptatea lui Dumnezeu-Tatăl, Iahve al Vechiului Testament. Abia în 1513 sau 1514 descoperă el adevăratul sens al expresiei „dreptatea lui Dumnezeu”: este actul prin care credinciosul primeşte, graţie credinţei sale, dreptatea dobândită prin jertfa lui Hristos. Această interpretare a Sfântului Pavel – „Iar dreptul din credinţă va fi fiu” (*Romani*, 1:12) – constituie temelia teologiei lui Martin Luther. „M-am simţit născut din nou – spunea el mai târziu – ca şi cum aş fi pătruns prin porţile deschise ale Paradisului”. Meditând asupra *Epistolei către Romani* – după el, „cel mai important document al Noului Testament” –, Luther înţelege imposibilitatea omului de a dobândi justificarea (adică un raport adecvat cu Dumnezeu) prin propriile fapte. Dimpotrivă, omul este justificat şi mântuit numai prin credinţa în Hristos. La fel ca şi credinţa, mântuirea este acordată gratuit de Dumnezeu. Luther a elaborat această descoperire în cursul său din 1513, dezvoltând ceea ce el numea o „teologie a Crucii”.

Activitatea sa de reformator începe la 31 octombrie 1517; în acea zi, Martin Luther afişează pe uşa bisericii castelului din Wittenberg faimoasele sale 95 de teze împotriva indulgenţelor46, atacând devierile doctrinare şi cultuale ale Bisericii. În aprilie 1518, el scrie respectuos papei Leon al X-lea, dar e chemat la Roma să se dezvinovăţească. Luther cere lui Frederic cel înţelept, electorul de Saxa, să fie judecat în Germania. Confruntarea are loc la Augsburg, în octombrie 1518, în faţa cardinalului Cajettan, dar călugărul augustinian refuză să retracteze; pentru el, ca şi pentru un mare număr de prelaţi şi teologi47, problema indulgenţelor nu avea nicio justificare dogmatică. Conflictul a luat proporţii îngrijorătoare în lunile următoare. În 1519, la Leipzig, Luther contestă

principiul primatului papal, susţinând că Papa însuşi trebuie să se supună autorităţii Scripturii. Răspunsul a venit la 15 iunie 1520 prin bula *Exsurge Domini*; Luther era somat să retracteze în două luni, sub pedeapsa excomunicării. Învinuitul azvârle public un exemplar al bulei în foc şi publică, una după alta, patru cărţi care se numără printre cele mai strălucite şi importante texte ale operei sale. În manifestul *Către nobilimea creştină a naţiunii germane* (august 1520), el respinge supremaţia Papei asupra conciliilor, deosebirea dintre clerici şi laici şi monopolul clerului în studiul Scripturii; în această privinţă, el aminteşte că, graţie botezului, toţi creştinii sunt preoţi. Peste două luni, adresându-se teologilor, el publică *Preludiu la captivitatea babiloneană a Bisericii*, atacând preoţii şi abuzul cu sacramentele. Luther acceptă numai trei taine – botezul, împărtăşania şi spovedania; mai târziu renunţă şi

46 Biserica putea să acorde indulgenţe sondând în „tezaurul meritelor” acumulate de Hristos, Fecioară şi Sfinţii. Practica se răspândeşte începând cu prima Cme iadă, când, în 1095, papa Urban al 11-lea a veştii că cruciaţii vor beneficia de remisiunea temporară a păcatelor. Dar, mai ales în vremea lui Luther, unii eclesiaşti fără scrupule au abuzat din plin de această practică, lăsând să se înţeleagă că o dată cu indulgenţele omul îşi cumpără chiar permisiunea de a păcătui.

47 încă Inocenţiu al III-lea încercase să reducă cu asprime această practică. Dar acela care pune capăt abuzului de indulgenţe este papa Pius al V-lea.

la aceasta din urmă. Graţie protecţiei electorului de Saxa, el stă ascuns la castelul din Wartburg (1521) şi nu revine la Wittenberg decât în anul următor[1671].

1671 în timpul acestei autorecluziuni.el traduce în germană Noul Testament (traducerea integrală a Bibliei a fost terminată în 1534) şi redactează Despre legămintele mănăstireşti, cerând căsătoria preoţilor şi libertatea călugărilor dc a renunţa la legământul monastic.

Ruptura definitivă cu Roma avusese loc. Ruptură care ar fi putut fi evitată dacă împăratul Carol Quintul ar fi insistat pe lângă Curia papală să efectueze reformele cerute de pretutindeni, într-adevăr, laicii, ca şi numeroşi călugări, împărtăşeau, potrivit expresiei lui Steven Ozment, sentimentul comun al unei oprimări religioase nerezolvate. Memoriul prezentat în martie 1521 – *Necazurile Sfântului Imperiu roman, cu precădere ale întregii naţiuni germane* – şi exprimând resentimentele clasei aristocrate şi ale burgheziei, repeta criticile lui Luther împotriva Papei, a înalţilor prelaţi germani, a Bisericii şi clerului în general[1672].

După întoarcerea sa la Wittenberg, reformatorul a trebuit să predice împotriva unei anumite mişcări „profetice" şi a câtorva inovaţii săvârşite în timpul absenţei sale. Ca urmare a răscoalelor jacqueriei, care izbucniseră în 1524 în Germania Meridională şi în mai puţin de un an se răspândiseră în toate ţările, Luther a publicat *împotriva hoardelor criminale* şi *jefuitoare ale ţăranilor* (1525), pamflet care a fost – şi este încă – foarte criticat[1673]. În timpul acestor răscoale, Luther s-a căsătorit cu o fostă călugăriţă, Katherina van Bora, care i-a născut şase copii. Tot în această epocă s-a desfăşurat polemica sa cu Erasmus (cf. 308). Organizarea Reformei s-a desfăşurat cu sprijinul lui Melanchton (1497-1560) şi al altor colaboratori. Luther a insistat asupra importanţei imnurilor cântate în cursul slujbei şi el însuşi a scris un anumit număr de astfel de imnuri. Ca urmare a modului său de a interpreta liturghia – Luther recunoştea în ea prezenţa reală a lui Hristos –, a izbucnit o dispută cu reformatorul elveţian Zwingli, acesta din urmă neacceptând decât o prezenţă simbolică.

Ultimii săi ani au fost destul de grei, mai ales din cauza evenimentelor politice. Martin Luther a trebuit să accepte protecţia puterii politice, căci prefera forţa

1672 S.Ozment, The Age of Reform, p. 223.

1673 Jacqueriile au fost reprimate cu o extremă cruzime de coaliţia prinţilor.

anarhiei şi dezordinei. El nu înceta să-i critice pe partizanii unei Reforme radicale. În cele din urmă, a elaborat într-o manieră tot mai dogmatică teologia şi cultul în mişcarea să evanghelică devenită Biserica luterană. S-a stins din viaţă la 18 februarie 1564.

308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus într-o scrisoare din 1522, Martin Luther spunea: „Nu dau voie ca doctrina mea să fie judecată de nimeni, nici chiar de îngeri. Cel care nu-mi primeşte doctrina nu poate să se mântuiască". Jacques Maritain citează acest text[1674] ca o dovadă de orgoliu şi egocentrism. Or, aici este vorba de reacţia specifică a aceluia *care nu îndrăzneşte să se îndoiască* de alegerea să divină şi de misiunea-i profetică. O dată primită revelaţia că în libertatea sa absolută Dumnezeu-Tatăl judecă, osândeşte şi mântuieşte după propria-i decizie, Luther nu poate tolera nicio altă interpretare. Violenta să intoleranţă reflectă zelul lui Iahve şi gelozia Săfaţă de oameni. Revelaţia cu care a fost gratificat Luther – justificarea şi mântuirea numai prin credinţă, *sola fide* – este definitivă şi inalterabilă; nici îngerii nu pot să o judece.

Această revelaţie, care i-a schimbat viaţa, Luther a explicat-o şi apărat-o continuu în teologia lui. Or, el era un teolog strălucit şi foarte învăţat[1675]. În ajunul emiterii tezelor împotriva Indulgenţelor, el a atacat teologia de la sfârşitul Evului Mediu în scrierea intitulată *Dispută împotriva teologiei scolastice* (4 septembrie 1517). Potrivit învăţăturii Bisericii medievale, ilustrată mai ales de Toma din Aquino, credinciosul care practica binele într-o stare de graţie colabora la propria sa mântuire. Pe de altă parte,

---

1674 Sämtliche Werke (Erlangcn, 1826-1857), vol. 26. p. 144; J. Maritain, Trois Reformateurs (1925), p. 20. Vezi ibid., un fragment de Moehler după care „eul lui Luther era după părerea sa centrul în jurul căruia trebuia să graviteze toată omenirea; el s-a făcut pe sine omul universal, în carc toţi trebuiau să-şi găsească modelul".

1675 între 1509 şi 1517a studiat îndeaproape pe Aristotel, pe Sfântul Augustin. pe Sfinţii Părinţi şi operele marilor teologi din Evul Mediu.

numeroşii discipoli ai lui Ockham considerau că raţiunea şi conştiinţa, *daruri ale lui Dumnezeu*, nu au fost anulate de păcatul originar; prin urmare, cel care face binele potrivit tendinţei morale naturale primeşte graţia drept recompensă. Pentru ockhamişti, o asemenea credinţă nu implică deloc pelagianismul (cf., mai sus, p. 504), căci, în cele din urmă, tot Dumnezeu e acela care vrea mântuirea omului.

În *Dispută împotriva teologiei scolastice*, Luther a atacat violent această doctrină. Prin propria sa natură, voinţa omenească nu este liberă să facă binele. După cădere, nu se mai poate vorbi de „liber arbitru", căci ceea ce domină omul de atunci încoace este egocentrismul absolut şi urmărirea furioasă a propriei satisfacţii. Nu e vorba întotdeauna de tendinţe sau de acţiuni imorale; uneori omul caută ceea ce e bun şi nobil, practică religia, încearcă să se apropie de Dumnezeu. Totuşi şi aceste acţiuni sunt culpabile, pentru că ele izvorăsc din aceeaşi egolatrie pe care Luther o consideră modelul fundamental al oricărei activităţi umane (din afara Graţiei)[1676].

Luther a condamnat, de asemenea, *Etica* lui Aristotel, potrivit căreia virtuţile morale se dobândesc prin educaţie. Pentru el, binele, fie că e îndeplinit în sau în afara stării de graţie, nu a contribuit niciodată la salvarea sufletului. Din toamnă lui 1517, când e datată *Dispută*, Luther reia explicarea lui *sola fide*. El insistă mai puţin asupra conţinutului dogmatic al credinţei; ceea ce contează este experienţa *credinţei în sine*, *o fiducia* naivă şi totală, precum aceea a copiilor.

În ceea ce priveşte faimoasa armonie dintre raţiune şi credinţă, Luther o considera imposibilă şi socotea păgâni pe cei care o afirmau. Raţiunea nu are nimic comun cu domeniul credinţei. Articolele de credinţă, scria el mai târziu, „nu sunt împotriva adevărului dialectic ţ*i.e*. Al logicii lui Aristotel), ci în afară, dedesubtul, deasupra,

1676 Vezi textele reunite de B.A.Gerrish, „De Libero Arbitrio", p. 188 şi n. 10.

împrejurul şi dincolo de el”[1677].

Luther revine şi asupra temei fundamentale a teologiei sale – justificarea prin credinţă –, răspunzând criticilor formulate de Erasmus în *De Libero Arbitrio*. Confruntarea care are loc între cele două mari spirite este semnificativă, dezolantă şi exemplară. Erasmus (1469-1536) atacase mai de mult abuzurile şi corupţia Bisericii, insistând asupra nevoii urgente a reformelor, în plus, el reacţiona cu simpatie la primele manifestări ale lui Luther55. Dar, că bun creştin şi sincer umanist, Erasmus refuză să participe la zdrobirea comunităţii catolice; el ura războiul, violenţa verbală şi intoleranţa religioasă. El cerea o reformă radicală a creştinismului occidental şi se pronunţa nu doar împotriva Indulgenţelor, indignităţii preoţilor, a cardinalilor, a imposturii călugărilor, ci şi împotriva metodei scolastice şi a obscurantismului teologilor. Erasmus credea în necesitatea unei educaţii mai raţionale şi amintea necontenit marele profit pe care l-ar putea avea creştinismul din asimilarea culturii clasice[1678]. Idealul său era pacea, aşa cum o propovăduise Hristos: numai ea putea asigura colaborarea între naţiunile europene.

La 31 august 1523, Erasmus îi scria lui Ulrich Zwingli: „Eu cred că am predat aproape tot ceea ce propovăduieşte Luther, dar nu cu atâta violenţă, şi m-am abţinut întotdeauna de la unele paradoxuri şi enigme”[1679]. Deşi n-a acceptat unele idei lutheriene, el a scris în favoarea lui Luther, ştiind totodată că aceste scrisori vor fi publicate[1680]. Când tezele lui Luther au fost declarate

1677 Citat de S.Ozment, op. cit., p. 238.

1678 Vezi textele rezumate şi comentate de R H.Bainton, op. cit., pp. 113-114.

1679 B.A. Genish, op. cit., p. 191. Enigmele erau celebrele afirmaţii ale lui Luther că operele sfinţilor aparţin sferei păcatului, că libertatea alegerii este un cuvânt gol, că omul se poate autojustifica numai prin credinţă.

1680 Vezi textele citate de R.H. Bainton, op. cit., pp. 156 sq. Erasmus introdusese chiar pasaje reflectând anumite critici ale lui Luther în noile ediţii ale Noului Testament (traducerea sa) şi ale lucrării sale

eretice, Erasmus a ripostat că o eroare nu este în mod necesar o erezie[1681] şi a cerut teologilor catolici să răspundă interpretărilor lui Luther, nu să le condamne de la început. Deoarece proclama necesitatea dialogului, Erasmus a fost acuzat – mai întâi de Luther, apoi de Roma – de neutralism, ba chiar de lipsă de curaj, acuzaţie care putea fi adevărată în ajunul unui nou şi teribil război religios, când sinceritatea adeziunii la un articol de credinţă era pedepsită public cu martirajul. Dar idealul lui Erasmus – toleranţa reciprocă şi dialogul pentru înţelegere şi regăsire a unei surse charismatice comune – recapătă o actualitate aproape patetică în mişcarea ecumenică din acest ultim sfert de secol al XX-lea.

După multe tergiversări, Erasmus cedează presiunilor Romei şi acceptă să-l critice pe Luther. El se simţea, de altfel, tot mai departe de noua teologie de la Wittenberg. Însă nu se arăta prea grăbit. Terminat în 1523, *De Libero Arbitrio* e trimis la tipar abia în august 1524 (primele exemplare ies în septembrie). Critica să este mai degrabă moderată. Erasmus se concentrează asupra afirmaţiei lui Luther că liberul arbitru nu este în fond decât o *ficţiune.* Într-adevăr, apărându-şi tezele împotriva bulei *Exsurge Domini*, Luther scrisese: „M-am exprimat rău când am spus că voinţa, înainte de a dobândi graţia, este numai un nume gol. Ar fi trebuit mai degrabă să spun fără niciun ocol că voinţa liberă este de fapt o ficţiune sau un nume fără realitate, întrucât nu stă în puterea omului să îndeplinească binele sau rău. Aşa cum corect este explicat în articolul lui Wycliff, condamnat la Konstanz: totul se întâmplă dintr-o necesitate absolută”[1682].

Erasmus îşi defineşte clar poziţia: „Prin liber arbitru înţelegem o putere a voinţei umane prin care un om se îndreaptă către acele lucruri care duc la mântuirea

---

Ratio; cf. ibid.

1681 Cf. B.A. Gerrish, op. cit., p. 191, nota 38.

1682 Citat de Erasmus, De Libero Arbitrio (= On the Freedom of the Will, p. 64). Utilizăm ultima traducere comentată dc E.Gordon Rupp, în Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.

veşnică, sau (poate) să le refuze”[1683]. Pentru Erasmus, libertatea alegerii între bine şi rău este condiţia *sine qua non* a libertăţii umane. „Dacă voinţa nii este liberă, păcatul nu poate fi imputat (oamenilor), căci păcatul dacă nu este voluntar nu există”[1684]. În plus, dacă omul nu ar fi liber să aleagă, Dumnezeu ar fi răspunzător atât de faptele rele, cât şi de cele bune[1685]. În mai multe rânduri, Erasmus insistă asupra importanţei hotărâtoare a graţiei divine. Omul nu colaborează la mântuirea sa, ci, aidoma unui copil care, ajutat de tatăl său, învaţă să meargă, credinciosul învaţă să aleagă binele şi să evite răul.

Luther răspunde cu *De Servo Arbitrio* (1524), lucrare pentru care a păstrat toată viaţa o mare afecţiune. El recunoştea de la bun început cât „dezgust, furie şi dispreţ” i-a inspirat mica scriere erasmiană[1686]. Răspunsul, de patru ori mai lung decât *De Libero Arbitrio*, e scris cu putere şi vehemenţă şi teologic depăşeşte orizontul lui Erasmus. Luther îi reproşează acestuia preocupările de instituire a păcii universale. „Vreţi să puneţi capăt, ca pacificator, luptei *noastre*”. Dar pentru Luther este vorba de un „adevăr serios, vital, etern, fundamental, într-atât încât trebuie ţinut şi apărat chiar cu preţul vieţii, chiar şi dacă lumea întreagă ar fi azvârlită nu numai în tumult şi în luptă, ci ruptă în bucăţi şi nimicită.” 65 El reia apoi, pe scurt, dar cu umor şi sarcasm, apărarea teologiei sale.

Erasmus i-a replicat într-o lucrare amplă: *Hyperaspites*, în care nu îşi ascunde iritarea şi resentimentul. Dar reformatorul nu îşi mai dă osteneala să o respingă. Şi nu se înşela: tumultul în jurul său creştea rapid; în fapt, războaiele religioase începuseră.

309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică

1683 On the Freedom of the Will, p. 74.

1684 Ibid., p. 50.

1685 lbid.ĕ p. 53.

1686 De Servo Arbitrio, traducere şi comentariu de Philip S.Watson, Luther and Erasmus: Free Will and Salvation. p. 103.

La 11 octombrie 1531, reformatorul elveţian Ulrich Zwingli[1687] cădea alături de numeroşi camarazi ai săi în bătălia de la Kappel. De câţiva ani, el sădise Reforma la Ziirich şi în alte oraşe. Graţie lui Zwingli, Zürichul se bucura de un prestigiu egal cu Wittenbergul. Dar, ameninţate cu izolarea completă, cantoanele catolice se ridicară împotriva celor din Ziirich; numărul şi superioritatea militară le asigurară victoria. Moartea lui Zwingli a oprit expansiunea Reformei în Elveţia şi a fixat, până la începutul secolului al XIX-lea, frontierele confesionale ale ţării. Totuşi, graţie succesorului său, Henry Bullinger, opera lui Zwingli s-a menţinut şi s-a consolidat.

Zwingli este autorul mai multor tratate, între altele asupra Providenţei, Botezului şi Euharistiei. Mai ales interpretarea Euharistiei arată originalitatea reformatorului elveţian. Şi tocmai datorită acestei interpretări unirea cu mişcarea lui Luther nu se poate realiza[1688]. Zwingli insistă asupra *prezenţei spirituale* a lui Hristos în inima credinciosului care primeşte împărtăşania. Fără credinţă, euharistia nu are nicio valoare. Formula: „Acesta este trupul meu…” trebuie înţeleasă simbolic, ca o comemorare a sacrificiului lui Hristos care întăreşte credinţa în răscumpărare.

Luther invidia, pe bună dreptate, libertăţile politice ale Elveţiei. Totuşi şi în Elveţia, reforma religioasă trebuia să ţină seama de autoritatea politică. Dar la Ziirich, ca şi la

---

1687 Născut în 1489 lângă Zürich, Zwingli a studiat la Basel, Berna şi Viena, înainte dc a fi ordonat preot în 1506. îl admira pe Luther, dar nu se considera luteran, căci preconiza o Reformă şi mai radicală. în 1552 se căsătoreşte în secret cu o văduvă, care îi dăruieşte patru copii. Anul următor, Zwingli publică cele 65 de teze (Schlussreden), proclamând Evanghelia drept singura sursă teologică valabilă; în 1552 a apărut primul manifest protestant, Comentariu privind religia falsd şi cea adevărată. Conciliul de la Zürich a acceptat Reforma; messa latină a fost înlocuită cu serviciul euharistie în germană; imaginile au dispărut din biserici, mănăstirile au fost secularizate.

1688 Cu privire la această controversă, vezi S.Ozment, op. cit., pp. 334 sq.

Wittenberg, libertatea religioasă încuraja tendinţele radicale extremiste. Pentru Zwingli, cea mai dură şi cea mai patetică înfruntare a fost aceea cu Conrad Grebel, întemeietorul mişcării numite (de adversarii ei) *anabaptistŭ*. Grebel nega validitatea botezului copiilor[1689]. După el, această taină nu putea fi administrată decât adulţilor; mai precis celor care au ales liber să urmeze viaţa lui Hristos. Prin urmare, convertiţii trebuiau rebotezaţi[1690]. Zwingli a atacat această doctrină în patru tratate, dar fără mare succes. Prima „rebotezare" a fost efectuată la 21 ianuarie 1528. În martie, autorităţile eclesiastice au interzis această erezie şi patru anabaptişti au fost executaţi. Arestat în 1526, Grebel a murit în anul următor.

În ciuda persecuţiilor[1691], anabaptismul s-a răspândit pe scară largă în Elveţia şi Germania de Sud după 1530. Cu timpul, această „reformă radicală" s-a despărţit în mai multe grupări, printre care aceea a „Spiritualiştilor", numărându-i pe un Paracelsus, Sebastien Franck şi Valentin Weigel.

Ca şi Luther şi Zwingli, Jean Calvin a trebuit să-şi apere teologia împotriva anabaptiştilor[1692]. Născut în 1509 la Noyon, el a studiat la Collège Montaigu (1523-1528) din Paris şi a publicat prima carte în 1532 (un comentariu la *De clementis* de Seneca). După ce ia cunoştinţă de scrierile lui Luther, pasiunea sa pentru umanism cedează locul teologiei. Calvin se converteşte probabil în 1533, iar în 1536 se refugiază la Geneva. Numit pastor, s-a dedicat cu fervoare organizării Reformei. Dar după doi ani a fost

1689 De altfel, acest botez nu e atestat în Evanghelii. Or, respectul pentru autoritatea — unică şi absolută — a Bibliei era acum general în comunităţile reformate.

1690 De unde termenul dc anabaptist, de altfel impropriu deoarece convertiţii nu recunoşteau valoarea sacramentală a primului botez.

1691 Istoricii au evaluat ca fiind între 850 şi 5 000 numărul anabaptiştilor executaţi dc la 1525 până în 1618. Ei erau arşi, decapitaţi sau înecaţi; cf. S. Ozment, op. cit., p. 332.

1692 Pentru întâia oară, toată documentaţia a fost culeasă şi analizată de Willem Balke, Calvin and the Anabaptist Radicals.

expulzat de consiliul oraşului. Calvin s-a stabilit atunci la Strasbourg, unde îl invitase marele umanist şi teolog Martin Bucer (1491-1551). La Strasbourg, Calvin a cunoscut cea mai fericită epocă din viaţa sa. El a învăţat mult, graţie prieteniei cu Bucer, şi a publicat în 1539 o ediţie revăzută din *Instituirea religiei creştine12* şi, în 1540, un comentariu la *Epistola către Romani*. Tot în 1540, el s-a căsătorit cu Idelette de Bure, văduva unui anabaptist convertit. Însă, situaţia agravându-se la Geneva, consiliul cantonai l-a rugat să revină. După zece luni de ezitări, Calvin a acceptat să revină în septembrie 1541 şi a rămas acolo până la moartea sa din mai 1564.

În pofida anumitor rezistenţe, Calvin a reuşit să impună, la Geneva, concepţia sa asupra Reformei: Biblia este singura autoritate care decide în toate problemele de credinţă şi de organizare a Bisericii. Deşi a fost constant angajat în controverse politice, eclesiale şi teologice, productivitatea literară a lui Calvin e prodigioasă. Pe lângă o corespondenţă considerabilă, el a redactat comentarii asupra Vechiului şi Noului Testament, un mare număr de tratate şi opuscule în legătură cu diverse aspecte ale Reformei, predici la *Epistolele* Sfântului Pavel etc. Capodopera lui rămâne *Instituirea religiei creştine*, remarcabilă totodată pentru perfecţiunea literară a stilului. Ediţia definitivă a textului latin a apărut în 1559[1693].

teologia lui Calvin nu se constituie în sistem. E mai degrabă o *summa* comentată a gândirii biblice. Calvin explorează şi meditează în lumina celor două Testamente, citite de mai multe ori şi înţelese din perspectivă augustiniană. Se recunoaşte, de asemenea, influenţa lui Luther, deşi acesta nu este citat. Calvin discută, într-un

---

16937 1 Un episod penibil a fost executarea în 1553 a lui Michel Şervet, medic spaniol competent, dar teolog amator, care îl criticase violent pe Calvin; cf. G.H. Williams, The Radical Reformation, pp. 605 sq. Pentru mulţi, rolul lui Calvin în moartea lui Şervet a lipit un stigmat reacţionar protestantismului, la fel cum tratamentul aplicat de Inchiziţie lui Galilcu a stigmatizat Biserica catolică; S. Ozment, op. cit., p. 369.

chip destul de personal, problemele esenţiale ale teologiei sale: cunoaşterea lui Dumnezeu ca Stăpânitor şi Creator al Lumii, Decalogul şi Credinţa (potrivit Simbolului Apostolilor), justificarea omului prin credinţă şi meritele faptelor sale, cele două taine socotite valabile (Botezul şi împărtăşania), dar şi rugăciunea, puterile eclesiastice, cârmuirea civilă. Pentru Calvin, omul nu încetează să fie păcătos; faptele lui bune ajung acceptate numai prin graţia divină. Distanţa dintre Dumnezeu transcendent şi făptură poate fi abolită numai prin revelaţia conţinută în Biblie. Totuşi, omul nu-l poate cunoaşte pe Dumnezeu în sine însuşi, ci numai ca Domn *arătându-se oamenilor*. Cele două taine constituie mijlocul prin care Hristos se dăruieşte credincioşilor.

Calvin e considerat, îndeobşte, drept cel mai puţin original dintre marii teologi ai Reformei. Căci, încă de la înţepenirea dogmatică a ultimului Luther, creativitatea teologică îşi pierde primatul în bisericile reformate. Ceea ce devine tot mai important este organizarea libertăţii individuale şi reformarea instituţiilor sociale, începând cu învăţământul public. Luther relevase – şi a ilustrat principiul cu propria-i viaţă – importanţa individului creator. Mai mult decât „demnitatea umană” exaltată de umanişti, libertatea individului de a respinge orice altă autoritate în afara lui Dumnezeu a făcut posibilă – printr-un lent proces de desacralizare – „lumea modernă”, aşa cum apare ea în Epoca Luminilor şi cum se precizează cu Revoluţia franceză şi o dată cu triumful ştiinţei şi al tehnologiei.

În ceea ce priveşte pe Calvin, el n-a contribuit doar – mai mult decât Lutehr – la progresul social şi politic al Bisericii sale, dar a demonstrat, prin propriul său exemplu, funcţia şi importanţa teologică a activităţii politice. În fapt, el a anticipat seria teologiilor politice în vogă în a doua jumătate a secolului XX: teologia muncii, teologia eliberării, teologia anticolonialismului etc. În această perspectivă, istoria religioasă a Europei Occidentale după secolul al XVI-lea se lasă integrată mai degrabă în istoria

politică, socială, economică şi culturală a Continentului.

Ultima reformă importantă, cea efectuată de Conciliul din Trent (1545-1563)[1694], e destul de ambiguă. Începută prea târziu şi obsedată de expansiunea mişcărilor evanghelice, Reforma din Trent se dezvoltă sub presiunea istoriei contemporane şi urmăreşte consolidarea puterii politice a Sfântului Scaun. Numeroşi teologi şi înalţi membri ai ierarhiei eclesiastice cereau, totuşi, de câtăva vreme, reforme adevărate, mai întâi şi mai întâi limitarea puterilor Papei şi restaurarea autorităţii episcopilor. Cu câţiva ani înainte de deschiderea Conciliului din Trent, şi la insistenţa împăratului Carol Quintul, au avut loc la Regensburg, în aprilie 1541, discuţii între teologii protestanţi (printre care Bucer şi Melanchton) şi catolici (John Eck, Johan Groper etc.). În câteva săptămâni, cele două părţi au căzut de acord asupra câtorva probleme esenţiale (de exemplu, natura mântuirii ca „dublă justificare").

Din nefericire, conciliul face inutilă această apropiere. Papa şi consilierii săi iezuiţi erau preocupaţi de reforme susceptibile să împiedice, în ţările catolice, apariţia unor noi Luther, Zwingli sau Calvin. Constituţia conciliului era astfel concepută încât numai propunerile Papei rămâneau acceptate. Cum era de aşteptat, tendinţa reacţionară a ieşit victorioasă. Totuşi, conciliul a restabilit autoritatea episcopilor (cu condiţia să trăiască în diocezele lor), a reacţionat viguros împotriva imoralităţii şi concubinajului preoţilor, a luat hotărâri importante în ceea ce priveşte instrucţia teologică a clerului etc. În plus, conciliul a încurajat reforme de ordin cultural, menite să satisfacă nevoia laicilor pentru o viaţă religioasă mai autentică.

Ceea ce s-a numit catolicismul posttrentin este, în parte, rezultatul unor atari măsuri de însănătoşire, dar şi al lucrării câtorva mari mistici şi apărători ai credinţei.

1694 Prima sesiune durează din martie 1545 până în iama lui 1547; a doua din mai 1551 până în mai 1552; ultima din aprilie 1561 până în decembrie 1563.

Tradiţiile misticii medievale şi ale mai noii *devotio modernă* au cunoscut un avânt cu Sfânta Teresa d'Avila (1515-1582) şi San Juan de la Cruz (1542-1591). Experienţa acelei *unio mystica*, exprimată de Sfânta Teresa în termenii unei căsătorii ce are loc între suflet şi Iisus, capătă un prestigiu excepţional[1695], în ciuda bănuielilor Inchiziţiei. Dar mai cu seamă Ignaţiu de Loyola (1491-1556), întemeietorul Companiei lui Iisus, a contribuit la succesul – moral, religios şi politic – al contrareformei[1696]. Deşi a avut experienţe mistice, despre care a vorbit, ceea ce alege Ignaţiu de Loyola este mai ales apostolatul sau, după o celebră expresie, „contemplaţia în acţiune". El este admirat în primul rând pentru faptele sale: orfelinate, case pentru fostele prostituate, şcoli secundare şi colegii, misiuni în cele trei continente etc.

Esenţialul doctrinei lui Ignaţiu de Loyola s-ar putea rezuma după cum urmează: supunerea absolută faţă de Dumnezeu, deci şi faţă de reprezentantul Său pe pământ, Suveranul Pontif, precum şi faţă de generalul suprem al Companiei; certitudinea că rugăciunile, meditaţiile şi facultatea de discernere care rezultă din ele pot să modifice condiţia umană; încrederea că Dumnezeu încurajează orice efort de convertire a oamenilor, deci şi

---

1695 Vom reveni asupra acestei probleme într-un capitol final, consacrat morfologiei şi comparării experienţelor mistice arhaice, orientale şi occidentale.

1696 Născut la Loyola, în 1491, Ignaţiu a avut o tinereţe romantică şi aventuroasă. Grav rănit în timpul războiului franco-spaniol din 1521, el a citit câteva cărţi religioase, între care lmitatio Christi şi vieţile sfinţilor Francisc şi Dominic, pe care s-a hotărât să le urmeze. Cu prilejul primului său pelerinaj la Montserrat, în martie 1552, el face legământ pe altarul Fecioarei să se consacre slujirii lui Dumnezeu. De atunci, Ignaţiu a trăit o viaţă de extremă asceză, postind uneori o săptămână întreagă, călătorind pe jos, în zdrenţe, şi rugându-se câte şapte ore pe zi. După ce învaţă latina într-o şcoală elementară din Barcelona, soseşte la Paris în februarie 1528 şi se înscrie la Colegiul Montaigu; ia licenţa în 1534. Ignaţiu capătă permisiunea de a constitui, cu încă nouă tovarăşi, un nou ordin, confirmat de Curie în 1540. Limitată iniţial la 60 de membri, Compania lui Iisus număra la moartea lui Ignaţiu, în 1556, mai mult de o mie de membri.

efortul de a se perfecţiona pe sine; încrederea că faptele bune – mai ales acţiunile de întrajutorare a celor în nevoie – sunt bineplăcute lui Dumnezeu.

Comparată cu teologiile lui Luther şi Calvin, aceea a lui Ignaţiu de Loyola este mai degrabă optimistă, ceea ce s-ar putea explica prin experienţele mistice ale lui Ignaţiu, experienţe care i-au orientat atât metoda de contemplare, cât şi funcţia şi valoarea acordate acţiunii. Supunerea oarbă faţă de reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ trădează originea ei mistică: o putem compara cu venerarea Imamului (273) şi a maestrului spiritual (*gurudev*) în hinduism; şi acolo, ca şi la Ignaţiu de Loyola, această veneraţie este justificată printr-o teologie mistică.

Geniul religios al lui Ignaţiu de Loyola se exprimă mai cu seamă în *Exerciţii spirituale*, scurt tratat a cărui redactare a început-o după prima sa viziune mistică avută la Mannèse, lângă Montserrat. Este vorba de un manual practic, indicând zi de zi rugăciunile şi meditaţiile folositoare celui care (nu neapărat un membru al Companiei) întreprinde o retragere în singurătate de patru săptămâni. Lucrarea prelungeşte şi continuă o veche tradiţie contemplativă creştină. Chiar celebrul exerciţiu al primei săptămâni, efortul de imaginaţie pentru a alcătui în mod concret şi viu un peisaj sau un episod istoric, îşi are precedent în secolul al XII-lea. Dar Ignaţiu dezvoltă metoda acestei vizualizări cu o rigoare ce aminteşte anumite tehnici meditative indiene. Cel retras în solitudine învaţă să sacralizeze spaţiul în care se găseşte, proiectându-l, prin puterea imaginaţiei, în spaţiul în care *se desfăşoară* (în prezent!) istoria sfântă. El trebuie să *vadă* vechiul Ierusalim din vremea lui Iisus, *să privească* pe Iosif şi Fecioara Maria în drumul lor către Bethleem şi aşa mai departe. Chiar când mănâncă, el îşi poate închipui că mănâncă împreună cu Aspostolii.

Sunt de subliniat precizia şi severitatea *Exerciţiilor spirituale*; orice elan devoţional este cu grijă controlat. Purificarea treptată a subiectului ce se supune acestor exerciţii nu pregăteşte deloc o *unio mystica*. Obiectivul

retragerii este de a forma „atleţi” spirituali şi de a-i trimite în lume.

310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii

Cosimo de Medici încredinţase marelui umanist florentin Marsilio Ficino (1433-1499) traducerea manuscriselor lui Platon şi Plotin pe care le achiziţionase de mai mulţi ani. Însă, cam prin 1460, Cosimo cumpără un manuscris din *Corpus Hermeticum* şi îi cere lui Ficino să-i dea imediat o traducere în latină; acesta pune *Dialogurile* deoparte şi începe în grabă traducerea textelor hermetice. Cu un an înaintea morţii lui Ficino, deci în 1463, aceste traduceri erau gata. *Corpus Hermeticum* a fost, aşadar, primul text grecesc tradus şi publicat de Marsilio Ficino[1697]. Aceasta arată prestigiul lui Hermes Trismegistul, socotit autorul tratatelor hermetice (cf. 209).

Traducerile în latină ale lui Ficino – mai ales *Corpus Hermeticum*, Platon şi Plotin – au jucat un rol important în istoria religioasă a Renaşterii: ele au făcut să triumfe neoplatonismul la Florenţa şi au trezit un interes pasionat pentru hermetism, mai peste tot în Europa. Primii umanişti italieni – de la Petrarca (1304-1374) la Lorenzo Valla (cea 1405-1457) – inaugurează deja o nouă orientare religioasă, respingând teologia scolastică şi revenind la Părinţii Bisericii. Umaniştii considerau că, în calitate de creştini laici şi de buni clasicişti, puteau să studieze şi să înţeleagă mai bine decât clerul raporturile dintre creştinism, pe de o parte, şi concepţiile precreştine privind divinitatea şi natura umană, pe de alta. Aşa cum a remarcat Charles Trinkhaus, această nouă valorizare a lui *Homo Triumphans* nu este în mod necesar de origine păgână; ea este mai degrabă inspirată din tradiţia patristică[1698].

1697 Frances A.Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, pp. 12-13. Până atunci, un singur tratat hermetic, Asclepius, era accesibil în limba latină.

1698 Cf. Charles Trinkhaus, „In our Image and Likeness", I, pp. XIX

Cu neoplatonismul popularizat de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494) şi Egidio da Viterbo (1469-1532), exaltarea condiţiei umane capătă o nouă dimensiune, dar féră să renunţe la contextul creştin. Creând lumea, Dumnezeu a acordat omului stăpânirea Pământului şi, „prin acţiunile omului, văzut că Dumnezeu pe pământ, se săvârşeşte opera sa creatoare de istorie şi civilizaţie”[1699]. Dar apoteozarea omului, tendinţă caracteristică umaniştilor, se inspiră de acum înainte din ce în ce mai mult din neoplatonismul paracreştin şi din hermetism.

Evident, Marsilio Ficino şi Pico della Mirandola nu se îndoiau de rectitudinea credinţei lor. În secolul al II-lea deja, apologetul Lactanţiu îl considera pe Hermes Trismegistul drept un înţelept inspirat de Dumnezeu şi interpreta anumite profeţii hermetice ca împlinite prin naşterea lui Iisus Hristos. Marsilio Ficino reafirma această armonie între hermetism şi magia hermetică[1700], pe de o parte, şi creştinism, pe de alta. Mirandola considera că *Magia* şi *Kabbala* confirmau divinitatea lui Hristos[1701]. Credinţa universală într-o adevărată *prisca* theologia82 şi în celebrii „teologi vechi” – Zarathustra, Moise, Hermes Trismegistul, David, Orfeu, Pitagora, Platon – cunoaşte acum o vogă excepţională.

Putem descifra în acest fenomen insatisfacţia profundă lăsată de scolastică şi de concepţiile medievale privind omul şi universul, o reacţie împotriva a ceea ce s-ar putea numi un creştinism „provincial”, adică pur

---

sq.,41 sq. (Petrarca), 150 sq. (L. Valla); vezi mai ales textele reproduse la pp. 341 sq., 381 sq. Realizarea plenară a personalităţii nu implică întotdeauna un ideal împrumutat de la păgânism; ea se explică mai degrabă prin reînvierea unei teologii a graţiei; cf. ibid., pp. XX, 46 sq.

1699 Ibid., pp. XXII.

1700 Vezi, inter alia. D.P. Walker, Spiritual and Demonic Magic. Fron Ficino to Campanella, pp. 30 sq.

1701 între tezele lui Pico della Mirandola condamnate de Inocenţiu al Vll-lea, se află celebra afirmaţie: Nulla est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala. Cf. F.A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, pp. 84 sq.

occidental, precum şi aspiraţia către o religie universalistă, transistorică, „primordială”. Pico învaţă ebraica pentru a se iniţia în Kabbala, revelaţie care, după părerea sa, precede şi lămureşte Vechiul Testament. Papa Alexandru al VI-lea comandă pentru Vatican o frescă forfotind de imagini şi simboluri hermetice, adică „egiptene”. Egiptul antic, Persia mitică a lui Zoroastru, „doctrina secretă” a lui Orfeu, revelă „mistere” care depăşesc frontierele iudeo-creştinismului şi ale lumii clasice de curând descoperită de umanişti. Este vorba, în fapt, de certitudinea că pot fi regăsite revelaţiile primordiale ale Egiptului şi Asiei şi că poate fi demonstrată solidaritatea şi izvorul lor unic. (Vom întâlni acelaşi entuziasm şi aceeaşi speranţă, deşi în proporţii mai modeste, în secolul al XIX-lea, după descoperirea sanscritei şi a „primordialităţii” *Vedelor* şi *Upanişadelor*.) –

Vreme de două secole, hermetismul a obsedat pe mulţi teologi şi filosofi, credincioşi ori necredincioşi. Dacă Giordano Bruno (1548-1600) a primit cu atâta entuziasm doctrina lui Copernic, aceasta se explică prin faptul că el socotea heliocentrismul ca având o semnificaţie religioasă şi magică. În vremea şederii sale în Anglia, Bruno prevedea reîntoarcerea iminentă a religiei vechilor egipteni, aşa cum era ea zugrăvită în tratatul *Asclepius*. Giordano Bruno se simţea superior lui Copernic, căci în vreme ce acesta îşi înţelegea propria teorie doar ca matematician, Bruno putea să interpreteze schema copernicană ca pe o hieroglifă a misterelor divine[1702].

Giordano Bruno urmărea însă alt ţel: el îl identificase pe Hermes cu religia egipteană considerată cea mai veche şi prin urmare îşi întemeia universalismul religios pe rolul magiei egiptene. În schimb, mulţi autori din secolul al XVI-

1702 Vezi F.A. Yates, Giordano Bruno, pp. 154 sq. şi passim. Un elenist erudit, Isaac Casaubon, a demonstrat că Corpus Hermeticum este o culegere de texte destul de târzii — în nici un caz anterioare secolului al Il-lea sau al IlI-lca ale erei noastre (cf.§ 209). Dar prestigiul fabulos al „misterelor egiptene" a continuat să fascineze imaginaţia elitelor intelectuale europene într-o formă nouă: „misterul hieroglifelor".

lea ezitau să recurgă la magia hermetică, declarată între timp erezie. Este cazul lui Lefèvre d'Étaples (1460-1537), care introdusese hermetismul în Franţa: el despărţea grosul filelor din *Corpus Hermeticum* de tratatul *Asclepius*. Neoplatonicianul Symphorien Champier (1472-1559) a încercat chiar să demonstreze că autorul pasajelor magice din *Asclepius* nu era Hermes, ci Apuleius[1703]. În secolul al XVI-lea, în Franţa, ca şi în alte părţi din Europa, valoarea exemplară a hermetismului ţinea mai ales de universalismul său religios, susceptibil să restaureze pacea şi armonia. Un autor protestant, Philippe de Mornay, caută în hermetism un mijloc de a scăpa de teroarea războaielor religioase, în lucrarea sa *Despre adevărul religiei creştine* (1581), Mornay aminteşte că, potrivit lui Hermes, „Dumnezeu este Unu… că Lui singur îi aparţine numele de Tată şi de Cel bun… Singur şi Tot; fără nume şi superior oricărui Nume".[1704]

După cum scrie J. Dagens, „această influenţă a hermetismului s-a exercitat asupra catolicilor şi a protestanţilor, deopotrivă, favorizând şi la unii şi la ceilalţi tendinţele cele mai irenice"[1705]. „Străvechea" religie, revelată de Hermes şi împărtăşită cândva, la începuturi, de lumea întreagă, ar putea în zilele noastre să restabilească pacea universală şi armonia între religii. În centrul acestei revelaţii se află „divinitatea" omului, acest microcosmos, sinteză a întregii creaţii. „Microcosmosul este ţelul ultim al macrocosmosului, iar macrocosmosul este locaşul microcosmosului… Macrocosmos şi microcosmos sunt în asemenea măsură legate între ele, încât unul este

---

1703 F.A. Yates, op. cit., pp. 172 sq. Privitor la hermetismul din secolul al XVI-lea în Franţa, vezi şi D.P. Walker, The Ancient Theology, cap.lll.

1704 Citat de F.A. Yates. op. cit., p.177. Vezi şi D.P.Walker, op. cit., pp. 31-33,64-67 etc. Catolicul Franccsco Patrizi socotea chiar că studiind Corpus Hermeticum protestanţii germani ar putea H convinşi să revină în sânul Bisericii romane; F.A. Yates, op. cit., p. 180.

1705 „Hermćtisme et cabale en France, de Lefèvre d'ÉtapIes à Bossuet", p. 8; F.A. Yates, op. cit., p. 180.

întotdeauna prezent în celălalt.”[1706]

Corespondenţa macrocosmos-microcosmos era cunoscută în China, în India şi în Grecia antică. Dar ea recapătă o nouă vigoare la Paracelsus şi la discipolii lui88. Omul face posibilă comunicarea între regiunea celestă şi lumea sublunară. În secolul al XVI-lea, interesul pentru *magia naturalis* reprezintă un nou efort în vederea apropierii Naturii de religie. Studiul Naturii constituia în fapt o cale de a căuta să-l înţelegi pe Dumnezeu. Vom vedea, mai departe, dezvoltarea grandioasă a acestei concepţii.

311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton

Aşa cum am arătat deja (p. 564), primele traduceri în latineşte ale operelor alchimice păstrate sau redactate, în arabă, datează din secolul al XII-lea. Între cele mai celebre, *Tabula Smaragdina*, atribuită lui Hermes, se bucură de o celebritate considerabilă. În această carte se află celebra formulă care ilustrează solidaritatea dintre hermetism şi alchimie: „Toate cele din înalt sunt asemeni cu toate cele de jos, toate cele de jos sunt asemeni cu toate cele de sus, pentru ca să se săvârşească miracolul Unităţii”.

Alchimiştii occidentali urmează scenariul cunoscut din epoca elenistică (cf. 211), al celor patru faze ale procesului de transmutare, adică de dobândire a pietrei filosofale. Prima fază (*nigredo*) – regresiunea la stadiul fluid al materiei – corespunde „morţii” alchimistului. După Paracelsus, „cel care vrea să intre în împărăţia lui Dumnezeu trebuie mai întâi să intre cu tot cu trup în pântecul mamei sale şi acolo să moară”. „Mama” este *prima materia*, *massa confüsa*, *abyssus*[1707]. Unele texte

1706 Charles de Bouelle, citat de E. Garin, „Note suirermetismo del Rinascimento", p. 14.

1707 Cf. M. Eliade, Forgerons et alchimistes, p.l 31. Vezi ibid., p. 132, alte citate privind „incestul filosofic". Acrostihul lui Basil Valentinus,

subliniază sincronismul între *opus alchymicum* şi experienţa interioară a adeptului. „Lucrurile sunt desăvârşite prin cele asemănătoare lor, de aceea operatorul trebuie să participe la operaţie”[1708]. „Transformaţi-vă din pietre moarte în pietre filosofale, vii”, scrie Dorn. După Gichtel, „noi nu primim o dată cu această regenerare numai un suflet nou, ci şi un trup nou. Acest trup este zămislit din Verbul Divin sau din Sophia celestă”. Că nu e vorba numai de operaţii de laborator, e un lucru dovedit prin insistenţa care se pune pe virtuţile şi calităţile alchimistului: acesta trebuie să fie sănătos, modest, răbdător, cast; el trebuie să aibă mintea liberă şi în consonanţă cu opera; el trebuie, deopotrivă, să opereze şi să mediteze etc.

Ar fi inutil să rezumăm aici şi celelalte faze din *opus*. Să remarcăm totuşi caracterul paradoxal al acestei *materia primă*, precum şi al Pietrei filosofale. Potrivit alchimiştilor, şi una şi cealaltă se află peste tot şi în toate formele şi sunt numite în sute de feluri. Să nu citǎm decât un text din 1526, în care se scrie că Piatra „e cunoscută tuturor, tineri sau bătrâni, ea se găseşte la ţară, în cătune, în oraşe, în toate lucrurile făcute de Dumnezeu; cu toate astea, toţi o dispreţuiesc. Bogaţi şi săraci se întâlnesc cu ea în fiecare zi. Servitoarele o aruncă pe uliţe. Copiii se joacă cu ea. Şi totuşi nimeni nu o preţuieşte, cu toate că ea este, după sufletul omenesc, lucrul cel mai minunat şi mai preţios de pe pământ” (*Forgerons et alchimistes*, pp. 139-140). E vorbă după toate aparenţele de un „limbaj secret”, expresie a unor experienţe altminteri netransmisibile cu ajutorul limbajului zilnic, precum şi comunicare criptică a sensului ascuns al simbolurilor.

---

alcătuind cuvântul vitriol, subliniază implacabila necesitate a lui descensus ad inferos: Visita Interiora Terra Rectificando învenies Occultum Lapidem („Vizitează adâncul Pământului şi,curăţindu-te, vei afla Piatra Misterioară").

1708 Liber Platonis quartorum (al cărei original arab nu poate fi datat mai târziu decât secolul al X-lea), citată în Forgerons, p. 135. Regăsim aceeaşi doctrină la alchimiştii chinezi, cf. Histoire des croyances, vol.II, § 134.

Piatra face posibilă şi identificarea contrariilor[1709]. Ea purifică şi „desăvârşeşte" metalele. Alchimiştii arabi sunt aceia care au acordat Pietrei virtuţi terapeutice şi prin intermediul alchimiei arabe conceptul de *Elixir vitae* ajunge în Occident[1710]. Roger Bacon vorbeşte despre un „remediu care face să dispară necurăţiile şi toată corupţia celui mai grosolan metal" şi care poate prelungi viaţa omului cu câteva secole. După Arnold de Villanova, Piatra vindecă toate bolile şi redă bătrânilor tinereţea.

Cât priveşte procesul de transmutare a metalelor în aur, atestat încă din alchimia chineză (134), el precipită ritmul temporal şi contribuie deci la opera Naturii. Aşa după cum scrie în *Summa Perfectionis*, lucrare alchimică din secolul al XTV-lea, „ceea ce Natura nu poate perfecţiona într-o mare perioadă de timp, putem desăvârşi noi în puţină vreme, prin arta noastră". Aceeaşi idee este expusă de Ben Johnson în piesă să *The Alchemist* (actul ÎI, scena 2). Alchimistul afirmă că „plumbul şi alte metale ar fi din aur dacă ar fi avut timpul necesar să devină", iar un alt personaj adaugă: „Acest lucru îl realizăm noi cu arta noastră"[1711]. Cu alte cuvinte, alchimistul se substituie timpului...[1712]

Principiile alchimiei tradiţionale, anume maturarea mineralelor, transmutarea metalelor, Elixirul şi obligaţia secretului, nu au fost contestate în Epoca Renaşterii şi Reformei[1713]. Însă orizontul alchimiei medievale a fost

---

1709 După Basil Valentinus,„răul trebuie să devină aidoma binelui". Starkey descrie Piatra ca o „reîmpăcare a contrariilor, reînnodând prietenia dintre Vrăjmaşi"; cf. M. Eliade, Forgerons, p. 142.

1710 Cf. R.P. Multhauf, The Origins of Chemistry, pp. 135 sq.

1711 Cf. Forgerons, p. 43.

1712 Am discutat consecinţele acestui gest prometeean în Forgerons et alchimistes, pp. 153 sq.

1713 Chiar în secolul al XVIII-lea, savanţii nu puneau în discuţie maturarea mineralelor. Ei se întrebau însă dacă alchimia putea să ajute Natura în acest proces şi, mai ales, dacă „cei care pretindeau că o făcuseră erau oameni onești, proşti sau impostori" (Betty J.T.Dobbs, The Foundations of Newton's Alchemy, p. 44). Herman Boerhaave (1664-1739), considerat cel mai mare chimist „raţionalist" al timpului,

modificat sub impactul neoplatonismului şi hermetismului. Certitudinea că alchimia este capabilă să secondeze opera Naturii a primit o semnificaţie hristologică. Alchimiştii afirmau acum că, aşa cum Hristos a răscumpărat omenirea prin moartea şi învierea sa, tot astfel *opus alchymicum* poate să asigure răscumpărarea Naturii. Un celebru hermetist din secolul al XVI-lea, Heinrich Khunrath, identifica Piatra filosofală cu Iisus Hristos, „Fiul Macrocosmosului"; el credea, în plus, că descoperirea Pietrei ar dezvălui adevărata natură a macrocosmosului, la fel cum Hristos a acordat plenitudine spirituală omului, adică microcosmosului. Convingerea că *opus alchymicum* poate mântui atât omul, cât şi Natura continuă nostalgia unei *renovaţio* radicale, nostalgie care bântuia creştinismul apusean de la Gioacchino da Fiore încoace.

John Dee (născut în 1527), celebrul alchimist, matematician şi enciclopedist, care l-a asigurat pe împăratul Rudolf al II-lea că ştie secretul transmutării, considera că o reformă spirituală de anvergură mondială putea fi efectuată graţie forţelor declanşate de „operaţiile oculte", în primul rând de operaţiile alchimice[1714]. Tot astfel, alchimistul englez Elias Ashmole vedea în alchimie, astrologie şi *magia naturalis* „Răscumpărătorul" tuturor ştiinţelor. Într-adevăr, Natura putea fi înţeleasă numai prin studierea „filosofiei chimice" (adică a noii alchimii) sau a „adevăratei Medicine"[1715]. *Chimia*, nu *astronomia*, constituie cheia decriptării tainelor Cerului şi Pământului. Deoarece creaţia era explicată ca un proces chimic, fenomenele cereşti şi terestre puteau fi interpretate în termeni chimici. Ţinând seamă de raporturile macrocosmos-microcosmos, „chimistul-filosof4 poate să

celebru pentru experienţele sale strict empirice, credea încă în transmutarea metalelor. Vom vedea, de altfel, importanţa alchimiei în revoluţia săvârşită de Newton.

1714 Cf. Peter French, John Dee: The World of an Elizabethan Afagus; R J. W. Evans, Rudolf II and his world: A Study of Intellectual History, pp. 218-228. Despre influenţa lui John Dee asupra lui H. Khunrath, vezi Frances Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 37-38.

1715 A.G. Debus, „Alchemy and the Historian of Science", p. 134.

surprindă secretele Pământului, precum şi pe acelea ale corpurilor cereşti. Astfel, Robert Fludd a prezentat o descriere chimică a circulaţiei sângelui calchiată după mişcarea circulară a soarelui[1716].

Ca mulţi alţi contemporani ai lor, hermetiştii şi „chimiştii-filosofi" aşteptau – şi unii dintre ei pregăteau cu febrilitate – o reformă generală şi radicală a tuturor instituţiilor religioase, sociale şi culturale. Prima etapă indispensabilă a acestei *renovaţio* universale era reforma învăţământului. O mică lucrare anonimă, *Famă Fraternitatis*, publicată în 1614, cerea un nou model de educaţie. Autorul dezvăluia existenţa unei societăţi secrete, a Trandafirului şi a Crucii, întemeietorul ei presupus, legendarul Christian Rosenkreutz, ar fi stăpânit „adevăratele secrete ale medicinei" şi, pornind de aici, toate ştiinţele. El ar fi scris, prin urmare, un anumit număr de cărţi, dar aceste lucrări erau accesibile exclusiv membrilor Ordinului Rosacrucian". Autorul micii cărţi *Famă Fraternitatis* se adresa tuturor savanţilor Europei, cerându-le să se asocieze confreriei, ca să se poată săvârşi reforma sistemului de educaţie, altfel spus, să grăbească accelerarea procesului de *renovaţio* al lumii occidentale. În mai puţin de zece ani, programul propus de misterioasa societate a Rosacrucienilor era discutat în câteva sute de cărţi şi broşuri.

Johann Valentin Andreae, socotit de unii istorici drept autorul cărţii *Famă Fraternitatis*, a publicat în 1619 *Christianopolis*, lucrare care a influenţat probabil *New Atlantis* a lui Bacon[1717]. Andreae sugera constituirea unei comunităţi de savanţi, care să elaboreze o nouă metodă de educaţie, întemeiată pe „filosofia alchimică". În utopicul *Christianopolis*, centrul de studii este laboratorul: acolo „se logodesc Cerul cu Pământul" şi „se descoperă

1716 A.G. Debus, The Chemical Dream of Renaissance, pp.7, 14-15.

1717 Cf. Christianopolis and Ideal State of the Seventeenth Centur\, translated by Felix Emil Hcld (New York-Londra, 1916). Vezi şi F.Yates, The Rosicrucian Enlightment, pp. 145-146; A.G.Debus, The Chemical Dream, pp. 19-20.

misterele dumnezeieşti care pecetluiesc cuprinsul ţării”[1718]. Între numeroşii admiratori ai reformei învăţământului cerute de *Famă Fraternitatis* se număra şi Robert Fludd, membru al Colegiului Regal al Medicilor; el era în acelaşi timp şi un fervent adept al alchimiei mistice. Fludd susţinea că este imposibil să stăpâneşti filosofia naturală féră un studiu adâncit al ştiinţelor oculte. Pentru Fludd, „medicina adevărată” era însăşi baza filosofiei naturale. Cunoaşterea microcosmosului – adică a trupului omenesc – ne relevă structura Universului şi ne călăuzeşte în cele din urmă la Creator. În plus, cu cât cunoşti mai bine Universul, cu atât înaintezi mai departe pe drumul cunoaşterii de sine[1719].

Până de curând, nu se bănuia rolul lui Newton în această mişcare generală vizând o întreagă *renovaţio* a religiei şi culturii europene, prin intermediul unei sinteze îndrăzneţe a tradiţiilor oculte şi a ştiinţelor naturale. E adevărat că Newton n-a publicat niciodată rezultatele experienţelor sale alchimice, deşi declarase că unele fuseseră încununate de succes. Nenumăratele lui manuscrise alchimice, ignorate până în 1940, au fost minuţios analizate de profesorul Betty Teeter Dobbs, în cartea sa *The Foundations of Newton Alchemy* (1975). Profesorul Dobbs afirmă că Newton a experimentat în laboratorul lui operaţiile descrise de vastă literatură alchimică, „într-o măsură neatinsă vreodată, nici înainte, nici după el” (*op. cit., p. 88*). Newton spera să descopere cu ajutorul alchimiei structura microuniversului, ca să-şi poată omologa sistemul cosmologic. Descoperirea gravitaţiei, forţa care ţine planetele pe orbită, nu îl satisfăcea întru totul. Dar, deşi a fëcut neobosit experienţe din 1669 până în 1696, nu a reuşit să identifice forţele care acţionează corpurile fizice foarte mici. Cu toate acestea,

---

1718 Christianopolis (traducere de Held), pp.196-197.

1719 Robert Fludd, Apologia Compendiaris Fraternitatem de Roşea Cruce Suspicionis et ĭnfamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctihus abluens et abstergens (Leiden, 1916), pp. 89-93, 100-103, citat de A.G. Debus. The Chemical Dream, pp. 22-23.

când în 1679-1680 a început să studieze dinamica mişcării orbitale, el a aplicat Universului concepţiile sale „chimice” privind atracţia universală[1720].

Aşa cum au arătat E. Meguire şi P.M. Rattansi, Newton era convins că, „la început, Dumnezeu a dezvăluit câtorva privilegiaţi secretele filosofiei naturale şi religiei. Această cunoaştere după aceea s-a pierdut; ea a fost mai târziu recuperată totuşi în legende şi în formulări mitice, unde a rămas ascunsă celor neiniţiaţi. Dar azi cunoaşterea aceasta poate fi recâştigată cu ajutorul experienţei, într-un mod şi mai riguros chiar”[1721]. Din acest motiv, Newton a examinat mai ales părţile cele mai ezoterice ale literaturii alchimice, în speranţa că ele deţin adevăratele secrete. Este semnificativ faptul că întemeietorul mecanicii moderne nu a respins tradiţia unei revelaţii primordiale şi secrete, după cum nu a respins nici principiul transmutaţei. Aşa cum scria în *Opticks* (1704), „schimbarea Corpurilor în Lumină şi a Luminii în Corpuri este întru totul conformă Legilor Naturii, căci Natura pare să fie fascinată de transmutare”. După B.TJDobbs, „gândirea alchimică a lui Newton era atât de solid întemeiată, încât în toate lucrările sale el n-a negat niciodată validitatea sa generală. Într-un anumit sens, întreaga carieră de după 1675 a lui Newton poate fi interpretată ca un îndelungat efort de a integra alchimia şi filosofia mecanică” (*cop*. Citp. 230).

După publicarea lucrării *Principia*, adversarii lui Newton au declarat că „forţele” lui erau în realitate nişte „calităţi oculte”. Profesorul Dobbs recunoaşte că, într-un anumit sens, aceşti critici aveau dreptate: „forţele lui Newton semănau mult cu simpatiile şi antipatiile ascunse, despre care vorbea literatura ocultistă a Renaşterii. Însă Newton a dat acestor forţe un regim ontologic echivalent cu acela al materiei şi mişcării. Graţie acestei echivalenţe,

---

1720 1 01 Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în special pp. 193-194; cf. B.T. Dobbs, op. cit., p. 211.

1721 B.T. Dobbs, p. 90, citând articolul lui E. McGuire şi PM. Rattansi, „Newton and the «Pipesof Pan»‘\pp. 108-143.

precizată şi întărită de cuantificarea forţelor, el a permis filosofiilor mecanice să se ridice mai presus de nivelul imaginarului «*impact mechanism*»" (p. 211). Analizând conceptul newtonian de forţă, Richard Westfall ajunge la concluzia că ştiinţa modernă este rezultatul logodirii dintre *tradiţia hermetică* şi *füosofla mecanică*[1722].

În spectaculosul ei avânt, „ştiinţa modernă" a ignorat, sau respins, moştenirea hermetismului. Altfel spus, triumful mecanicii lui Newton a sfârşit prin a nimici propriul său ideal ştiinţific. Într-adevăr, Newton şi contemporanii săi aşteptau un cu totul alt tip de revoluţie ştiinţifică. Continuând şi dezvoltând speranţele şi obiectivele neoalchi mistuiul din Renaştere, în primul rând ideea Răscumpărării Naturii, spirite atât de diferite precum Paracelsus, John Dee, Comenius, J.V. Andreae, Fludd sau Newton vedeau în alchimie modelul unei întreprinderi nu mai puţin ambiţioase, anume desăvârşirea omului printr-o nouă metodă de a cunoaşte. Din perspectiva lor, o asemenea metodă trebuia să integreze într-un creştinism nonconfesional tradiţia hermetică şi ştiinţele naturale, adică medicina, astronomia şi mecanică. Această sinteză ar fi constituit în fapt o nouă creaţie creştină, comparabilă cu rezultatele strălucite dobândite de integrarea anterioară a platonismului, aristotelismului şi neoplatonismului. Acest tip de „cunoaştere", râvnită şi, în parte, elaborată în secolul al XVIII-lea, reprezintă ultima încercare întreprinsă în Europa creştină în vederea dobândirii „ştiinţei totale".

Capitolul XXXIX
RELIGIILE TIBETANE

312. „Religia oamenilor"

Ca şi hinduismul şi creştinismul antic, religia tibetană reprezintă, la apogeul ei, o remarcabilă sinteză, rezultat al unui lung proces de asimilare şi sincretism.

1722 Richard S. Westfall, Force in Newton 's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century, pp. 377-391; B.T. Dobbs, p. 211.

Până acum câteva decenii, savanţii occidentali, urmându-i de altfel în această direcţie pe autorii tibetani, interpretau istoria religioasă a Tibetului drept un conflict între religia autohtonă *Bon* şi buddhismul indian, care a triumfat, în cele din urmă, în forma lamaismului. Cercetări recente, şi în primul rând analiza documentelor găsite în peştera de la Touen-houang (secolele VIII-IX), au dezvăluit o situaţie mai complexă. Pe de o parte, ne dăm seama acum de importanţa şi coerenţa religiei autohtone, care preceda atât religia *Bon*, cât şi prima fază de propagare a buddhismului; or, această religie tradiţională (numită „religia oamenilor") e trecută sub tăcere atât de autorii *bon*, cât şi de cei buddhişti.

Pe de altă parte, începem să înţelegem mai bine caracterul exotic şi sincretist al religiei *Bon*, şi anume sursele sale iraniene şi indiene. Desigur, documentele pe care le avem la dispoziţie sunt târzii (alfabetul tibetan a fost creat în secolul al VII-lea) şi reflectă urmările polemicilor şi împrumuturilor reciproce dintre buddhism şi *Bon*. Totuşi, sub veşmânt fie lamaist, fie *Bon*, se pot descifra trăsăturile specifice ale religiei tradiţionale. Istoricii tibetani deosebeau „religia zeilor" (*Iha-chos*) de „religia oamenilor" (*mi-chos*) v prima desemna, pe rând, fie religia *Bon*, fie buddhismul; a doua desemna religia tradiţională.

O sursă importantă pentru cunoaşterea „religiei oamenilor" – numită *Geug* (sau *chos*, „obicei") – este dată de „poveşti", adică de miturile cosmogonice şi genealogice. Aceste „poveşti" erau istorisite ritualic cu ocazia căsătoriilor, a sărbătorilor de Anul Nou, a diverselor întreceri în cinstea zeilor ogorului etc. Ca în multe religii arhaice, recitarea mitului originii unei societăţi, unei instituţii sau unui ritual reactualiza continuitatea cu timpul mitic al „începuturilor" şi, prin urmare, asigura succesul operaţiei întreprinse[1723]. Nararea corectă a miturilor

1723 Vezi M. Eliade, Aspectsdu mythe, în special pp. 33 sq. (trad. românească, pp. 21 sq. — nota trad.). Vezi şi G. Tucci, Les religions du Tibet, pp. 296 sq.

originii era „un act religios necesar menţinerii ordinii lumii şi societăţii”[1724].

Că peste tot, miturile de origine încep cu o rememorare a cosmogoniei. Lumea a fost creată de zeii celeşti Phyva, imaginaţi că fiind munţi ai cerului. (Vom reveni mai departe asupra importanţei religioase a simbolismului muntelui.) Unii dintre aceşti zei-munţi au coborât pe pământ, aducând cu ei animalele, plantele şi probabil pe cei dintâi oameni. Această epocă paradisiacă, în care oamenii trăiau în preajma zeilor, ar fi durat zece mii de ani. Un demon, închis în al nouălea etaj subteran, a reuşit să scape şi a răspândit răul în lume. Zeii s-au retras în cer şi lumea a continuat să decadă timp de sute de mii de ani. Totuşi, unii oameni continuă să practice *Geug*, aşteptând „vârsta nelegiuirilor”, după care o nouă lume se va ivi, zeii se vor reîntoarce pe pământ şi morţii vor învia.

Este vorba, desigur, de mitul bine cunoscut al „perfecţiunii începuturilor”, urmată de degenerarea progresivă şi universală. Dar se pot presupune, de asemenea, influenţe indiene (ciclurile cosmice cuprinzând sute de mii de ani) şi iraniene (demonul care corupe Creaţia).

Lumea are o structură tripartită: zeii Phyva locuiesc în înalt, zeităţile acvatice şi subterane (*Klu*) dedesubt, iar oamenii la mijloc. Primul rege a fost un zeu coborât din Cer şi care s-a împreunat cu zeiţa-munte; el a instaurat astfel modelul exemplar pentru cei şapte suverani mitici care au urmat. Miturile privind originea lumii locuite – variante minore ale mitului cosmogonic – vorbesc fie de un demon înfrânt ori de un animal sfârtecat, fie de hierogamia dintre un zeu (munte, piatră, arbore) şi o zeiţă (lac, izvor sau fluviu). Această pereche divină este adeseori

---

1724 R.A. Stein, La civilisation tibétaine, pp. 163-165. „Pentru a autentifica legătura grupului cu zeii şi strămoşii, este esenţial să se ajungă cu povestitul la originile cutărei ori cutărei instituţii, şi această povestire trebuie să fie autentică şi veridică. Este exact cazul ritualurilor lamaiste, care amintesc întotdeauna originea, precedentul mitic care justifică acest rit" (ibid.. p. 165).

confundată cu părinţii supranaturali ai regelui sau ai eroului. „Fiecare comunitate, locuind într-un spaţiu anume, se recunoaşte astfel prin strămoşul ei şi prin locul ei sfânt”[1725].

În religia tradiţională, rolul regelui era fundamental[1726]. Natură divină a suveranului se manifesta prin „strălucirea” şi prin puterile sale magice. Primii regi nu rămâneau pe pământ decât în timpul zilei; noaptea ei se reîntorceau în Cer. Nu cunoşteau moartea ca atare, ci la un moment dat reurcau definitiv la Cer pe funia lor magică mă (sau din*u*). Aceşti primi regi, ni se povesteşte într-o cronică *bon-po*, „aveau toţi în creştetul craniului o funie mă de lumină, funie slăbită (sau întinsă), de culoare palid-gălbuie (sau brună). Când mureau, ei se dizolvau (asemenea curcubeului), începând cu picioarele, şi se topeau în coardă mă din vârful craniului. La rândul ei, funia mă se topea în Cer”[1727]. Acesta este motivul pentru care înaintea ultimului suveran de origine divină, Digun, nu există morminte regale; orgolios şi mânios, acesta şi-a tăiat din greşeală, în timpul unei lupte în doi, coarda magică *mu*. De atunci, cadavrele regilor sunt îngropate; mormintele lor s-au descoperit şi se cunosc unele ceremonii care se practicau în timpul funeraliilor[1728]. Însă unele făpturi privilegiate – în primul rând sfinţii şi vrăjitorii – mai reuşesc şi azi să urce la Cer graţie funiei *mu*.

313. Concepţii tradiţionale: Cosmos, oameni, zei

Mitul funiei mă tăiate de Digun reia, într-un alt

1725 R.Stein, op. cit., p. 176.

1726 Vezi, mai ales, A. Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibétains", pp. 339 sq. Cf. Erik Haarth, The Yan Lun Dynasty, p. 126 sq.

1727 Traducere de R. Stern, op. cit., pp. 189-190. Cf. G. Tucci, Les religions du Tibet, pp. 286 sq. Vezi analiza comparativă a acestui motiv mitic în studiul nostru „Cordes et marionnettes" (republicat în Méfistophélès et l’androgyne, pp. 200-237), în special pp. 208 sq.

1728 Vezi G. Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings. Cf. R. Stein, op. cit., pp. 168 sq.

context, istoria despărţirii oamenilor de zeii Phyva ca urmare a iruperii răului în lume. Dar importanţa să pentru istoria gândirii religioase tibetane este mult mai mare. Căci, pe de o parte, funia mă îndeplineşte o funcţie cosmologică: ea leagă Pământul de Cer ca un *axis mundi*. Pe de altă parte, ea joacă un rol central în sistemul omologiei Cosmos-locuinţătrup omenesc. În sfârşit, plecând de la un anumit moment, regăsim funia mă în fiziologia subtilă şi în ritualuri care asigură eliberarea şi ascensiunea la cer a sufletului mortului.

Desigur, influenţele indiene şi *Bon* sunt evidente. Dar caracterul original al acestui complex mitico-ritual şi simbolismul lui nu pot fi puse la îndoială. Omologia Cosmos-casătrup omenesc este o concepţie arhaică mult răspândită în Asia. Buddhismul, deşi a cunoscut această omologie, nu i-a acordat valoare salvifică (cf. 160).

Munţii sunt asimilaţi cu scara sau cu funia mă a primului strămoş coborât pe pământ. Mormintele regilor sunt numite „munţi”[1729]. Pe de altă parte, munţii sacri – adevăraţi „zei ai ţării” sau „stăpâni ai locului” – sunt consideraţi „Stâlpi ai Cerului” său „Ţăruşi ai Pământului”, şi „aceeaşi funcţiune poate fi asumată de stâlpii ridicaţi în preajma mormintelor sau a templelor”[1730]. Zeul vetrei casei este şi el numit „Stâlpul Cerului” său „Ţăruş de priponit Pământul”. Cerul şi lumea subpământeană comportă etaje în care intrarea se face printr-o „Poartă a Cerului” său „Poartă a Pământului”. În casă, comunicarea între etaje se face printr-o scară cioplită dintr-un trunchi de arbore. „Porţii Cerului” îi corespunde gura de fum din acoperiş prin care pătrunde lumina şi iese fumul; „Porţii Pământului” îi corespunde vatra de foc[1731].

1729 Mormintele şi palatele regilor antici ar fi fost construite „ă la manière mu", chiar după tăierea funiei de către Digun; R. Stein, ibid., p. 169.

1730 R. Stein, p. 170. Munţii sacri sunt totodată zei războinici; ei sunt numiţi „căpetenii*4 sau „regi" şi sunt legaţi la obârşie de spiţa clanului; ibid., p. 174.

1731 Pe acoperişul casei se află zeii vârfului (reprezentaţi prin două

Aşa cum muntele sacru – „zeul tărâmului” – se confundă cu scara mă care leagă Cerul de Pământ, tot astfel, în trupul omenesc, unul din zeii protectori, cel numit chiar „zeul tărâmului”, îşi are lăcaşul în creştetul capului, acolo de unde pleacă funia mă (pe umeri îşi au lăcaşul „zeul războinic” şi „zeul omului”). Scara mă este şi ea numită scara vântului. Or, „calul vântului” reprezintă vitalitatea omului. „Vântul” este principiul de viaţă analog cuprãna indienilor. „Este aerul pe care îl respiră omul, dar şi un fluid subtil din corpul omenesc”[1732]. „Creşterea în înălţime” are loc prin intermediul funiei *mu*. Foarte probabil că aceste concepţii au fost elaborate de sincretismul lamaist. În orice caz, procedeul folosit de toţi *latna* în vederea eliberării finale seamănă cu modul de a se topi în funia mă a zeilor mitici[1733]. Altfel spus, misticul este în stare, în clipa morţii, să repete în *spirito* ceea ce regii mitici efectuau în *concreto* înainte de accidentul lui Digun (concepţie ce aminteşte miturile nord-asiatice despre „decăderea” şamanismului actual: primii şamani urcau cu trupul la Cer; cf. 246).

Vom reveni asupra rolului luminii în tradiţiile religioase tibetane. Să adăugăm, pentru moment, că alături de omologia Cosmos-casătrup omenesc, de care am vorbit puţin mai înainte, religia tradiţională implică, în plus, o anumită simetrie între oameni şi zei. Uneori, „sufletele” (ibla) nu se deosebesc de „zei” (*iha*) v rostindule identic, tibetanii confundă deseori aceşti termeni. Se cunosc mai multe „suflete” sau „vieţi” exterioare, care sălăşluiesc în arbori, pietre sau în obiectele locuite de zei[1734]. Pe de altă parte, „zeii ţinutului” şi „zeii războinici” locuiesc, am văzut, atât în tărâmuri naturale, cât şi în

---

altare de piatră şi un steag); cultul lor este identic cu cel efectuat pe vârful munţilor; cf. R. Stein, p. 188.

1732 R.Stein, p. 189.

1733 Sincretismul este deja atestat în secolul al Xl-lea. Milarepa vorbeşte despre tăierea funiei-de-urcat a eliberării (misticului); R. Stein, p. 189.

1734 Ibid., p. 193.

trupul omenesc.

Cu alte cuvinte, *ca fiinţă spirituală*, omul împărtăşeşte o condiţie divină, şi anume funcţia şi destinul zeilor de structură cosmică. Aceasta explică nenumăratele competiţii rituale, de la cursele de cai, jocurile atletice şi luptele diverse până la concursurile de frumuseţe, de tragere cu arcul, de muls vacile şi luptele oratorice. Întrecerile aveau loc mai ales cu prilejul Anului Nou. Tema esenţială a scenariului de Anul Nou este lupta între zeii Cerului şi demoni, ambele tabere fiind figurate prin doi munţi. Ca şi în alte scenarii analoage, victoria zeilor asigura victoria noii vieţi a anului care începea. „Zeii asistă la spectacol şi râd laolaltă cu oamenii. Întrecerea în spunerea ghicitorilor şi poveştilor, ca şi aceea a repovestirii luptelor epopeice au efect asupra bogăţiei recoltelor şi a vitelor. Zeii şi oamenii, o dată adunaţi cu prilejul marilor sărbători, au loc lupte şi împăcări între marile grupuri. Ginta, restabilindu-şi legătura cu trecutul (originea lumii, a strămoşilor) şi habitatul său (munţii sacri-strămoşii) îşi simte vigoarea reîmprospătată.” [1735]Influenţele iraniene în scenariul tibetan de Anul Nou sunt evidente, dar scenariul mitico-ritual este arhaic. Într-un cuvânt, este vorba de o concepţie larg atestată peste tot în lume[1736], după care Cosmosul şi Viaţa, precum şi funcţia zeilor şi condiţia umană sunt cârmuite de acelaşi ritm ciclic constituit de polarităţi alternante şi complementare, implicându-se reciproc, dar care se rezolvă periodic într-o unire-totalitate de tip *coincidentia oppositorum*. Am putea compara concepţia tibetană cu opoziţia *yang-yin* şi cu reintegrarea lor ritmică în *dao* (cf. 132). În orice caz, religia tradiţională pe cane primii buddhişti au întâlnit-o în Tibet nu era „un amalgam de noţiuni magico-religioase anarhice şi dispersate… ci o religie ale cărei practici şi rituri se înrădăcinau într-un sistem structurat, întemeiat

1735 R.A. Stcin, Recherches sur l’épopée et le barde au Tibet, pp. 440-441.

1736 Cf. studiul nostru „Remarques sur Ic dualisme rcligicux: dyades ct polaritćs" (republicat în La nostalgie des origines, pp. 231-311).

pe concepte de bază radical opuse acelora care stau la temelia buddhismului” 15.

314. Religia *Bon*: confruntări şi sincretism

S-au pus, pe drept cuvânt, întrebări asupra motivelor „care i-au făcut pe istoricii (tibetani) târzii să oblitereze religia veche, al cărei nume însuşi (*Geug*) a dispărut, şi să-i substituie o religie, *Bon*, a cărei formare constituită trebuie că urcă până spre secolul al XI-lea. Din partea cronicarilor *bon-po*, lucrul este de înţeles: ei erau, fără îndoială, pregătiţi să dea o versiune care să le ridice prestigiul, conferindu-le cea mai respectabilă vechime”[1737].

Este greu de descris religia *Bon* înainte de a fi prezentată propagarea buddhismului în Tibet. Aceste două religii s-au ciocnit de la început, influenţându-se reciproc; fiecare pe rând a fost ocrotită ori persecutată de suverani; în sfârşit, începând din secolul al XI-lea, „*Bon*-ul modificat” (*iagyar Bon*) a împrumutat doctrină, vocabularul şi instituţiile lamaismului. Însă e sigur că ritualiştii, ghicitorii şi „vrăjitorii” *bon-po* operau în Tibet înainte de pătrunderea misionarilor buddhişti. Pe de altă parte, a prezenta *Bon*-ul în acest moment al expunerii noastre ne permite să apreciem mulţimea şi importanţa elementelor străine care au contribuit la sincretismul religios tibetan. Într-adevăr, cel puţin anumite categorii de *bon-po* mărturisesc o origine exotică. Potrivit tradiţiei, „*Bon*-ul străin” a fost introdus din Zhangshung (snd-vestul

---

1737 A.M. Blondeau, „Les religions du Tibet", p. 245. într-adevăr, buddhismul „nu putea să admită sacrificiile animale, afortiori, umane. Dar, mai ales, concepţia unui rege-zeu care menţine ordinea Universului, credinţa în nemurire, într-o viaţă fericită după moarte, concepută după imaginea vieţii terestre şi valorizând-o deci pe aceasta, nu lasă nici un loc principiilor fundamentale ale buddhismului: impermanenţa oricărei existenţe, inclusiv a Universului, suferinţa legată de existenţă, transmigrarea (satpsâra), retribuţia ineluctabilă a faptelor în această viaţă sau într-o alta (karmân). Pe de altă parte, idealul prezentat de Gcug era un ideal de dreptate socială,de fericire omenească, şi nu de desăvârşire morală" (ibid.)..

Tibetului) sau din Tazig (Iran). Ceea ce, pe de o parte, face probabile influenţele indiene (şi nume şi vaite) înainte de pătrunderea buddhismului.

Cele mai vechi documente atestă prezenţa a diverse clase de *bon-po*: ritualişti, sacrificatori, ghicitori, exorcişti etc. Nu e vorba, înainte de secolul al XI-lea, de o organizare unitară şi bine articulată a tuturor acestor specialişti ai sacrului. Printre instrumentele rituale, notăm eşafodajele menite să prindă demonii şi, mai ales, toba de tip şamanic, care permitea, aşadar, vrăjitorilor să urce la Cer. Turbanul de lână, semn specific pentru *bon-po*, slujea, potrivit tradiţiei, să ascundă urechile de asin ale întemeietorului legendar al religiei *Bon*, Shenrab ni bo (amănunt preţios, care îi trădează originea occidentală; este vorba, într-adevăr, de tema lui Midas)[1738]. Alături de alţi specialişti ai sacrului, *bon-po* îi ocroteau pe suverani şi pe şefii clanurilor. Aceşti preoţi *bon-po* jucau un rol însemnat la funeralii (în primul rând la funeraliile regale), călăuzeau sufletele răposaţilor spre lumea de dincolo, erau vestiţi ca fiind în stare să-i evoce pe morţi şi să-i exorcizeze.

Alte documente, mai târzii, prezintă în plus diverse cosmogonii şi teologii, ba chiar speculaţii metafizice mai mult sau mai puţin sistematizate. Influenţele indiene, în special buddhiste, sunt manifeste. Aceasta nu implică inexistenţa prealabilă a oricărei „teorii”; foarte probabil, aceia dintre *bon-po* care erau „speculativi” (teologi, mitografi, genealogişti) coexistau de multă vreme cu ritualiştii şi „vrăjitorii”.

„Autorii” *bon-po* târzii povestesc „istoria sfântă” după cum urmează: întemeietorul religiei *Bon* ar fi fost Shenrab ni bo („omul-preot *shen*, desăvârşit”). Naşterea şi biografia lui au ca model vieţile lui Sakyamuni şi Padmasambhava (asupra acestuia vom reveni). Shenrab a hotărât să se nască într-o ţară de la asfinţit (Zhangshung sau Persia). O strălucitoare rază de lumină a pătruns în chip de săgeată

1738 Cf. R. Stein. Recherches sur l’épopée et le barde au Tibet. pp. 381 sq.

(simbol pentru *semen virile*) în ţeasta capului tatălui său şi o rază de lumină roşie (simbolizând elementul feminin, sângele) a intrat în tâmpla mamei sale. După o altă variantă, mai veche, Shenrab însuşi a descins din palatul ceresc, în cele cinci culori (adică în curcubeu). Preschimbat în pasăre, el se aşază pe capul viitoarei mamei şi o rază albă şi alta roşie ţâşnesc din organul său genital şi pătrund prin ţeastă în trupul femeii[1739]. Ajuns pe pământ, Shenrab se luptă cu prinţul demonilor, îl urmăreşte şi supune cu puterile sale magice pe toţi demonii pe care îi întâlneşte. Ca semn al supunerii lor, aceştia îi dăruiesc gajurile şi formulele care conţin esenţa puterii lor; demonii devin astfel paznicii doctrinei şi tehnicilor *Bon*[1740]. Aceasta înseamnă că Shenrab dezvălui credincioşilor *bon-po* rugăciunile destinate a fi adresate zeilor şi mijloacele magice de alungare a demonilor. După ce a întemeiat religia *Bon* în Tibet şi în China, Shenrab se retrage din lume, practică asceza şi, la fel că Buddha, atinge Nirvăna. El lasă în urmă-i un fiu care vreme de trei ani îi propagă doctrina.

În generai, personajul legendar Shenrab e considerat creatorul sistemului doctrinal *Bon*, în sensul că a adunat şi orânduit o masă considerabilă şi contradictorie de datini, rituri şi tradiţii mitologice, de descântece şi formule magice – „nu atât de texte literare, căci acestea nu existau decât în mică măsură înaintea sa” 20. Canonul *Bon* se constituie începând din secolul al XI-lea, prin gruparea textelor socotite a fi fost ascunse în vremea persecuţiilor iniţiate de regii buddhişti şi „regăsite” din nou, mai târziu21. Forma lui definitivă datează din secolul al XV-lea, când s-au reunit textele atribuite lui Shenrab (socotite a fi

1739 R. Stein. Civ. Tib., pp. 205-206. Potrivit tibetaniloi\în clipa conceperii, sufletul pruncului intră prin sutura frontalis în craniul mamei şi tot prin acea crăpătură sufletul omului părăseşte trupul în clipa moiţii; cf. studiul nostru ‚JBsprit, lurrüère et semence" (în Occultisme. sorcellerie et modes culturelles. pp. 125-166), p. 137.

1740 Vezi textele rezumate de G.Tucci, Les religions du Tibet. p. 304. Acelaşi motiv se reîntâlneşte în biografia legendară a lui Padmasambhava; acolo, maestrul buddhist supune zeităţile Bon.

fost traduse din limba ţării Zhangshung) în cele 75 de volume din *Kanjur*, iar comentariile lor în cele 131 de volume din *Tanjur*. Clasificarea şi titlurile acestor lucrări sunt, în mod vădit, preluate din canonul lamaist. Doctrina o urmează îndeaproape pe cea a buddhismului: „legea impermanenţei, înlănţuirea actelor care zămislesc ciclul *samsãra*. Şi pentru *Bon* (ca şi pentru buddhişti), scopul este Trezirea, starea de Buddha sau mai ales forma mahăyănică a acestuia, Vacuitatea”[1741]. La fel ca la buddhiştii „vechi”, adică la discipolii lui Padmasambhava (vezi, mai jos, 315), doctrina *Bon* este alcătuită din nouă Vehicule sau Căi. Ultimele trei Vehicule sunt identice în cele două religii; primele şase prezintă multe elemente comune, dar la *bon-po* ele comportă, în plus, numeroase credinţe şi practici magice specifice[1742].

În scrierile *bon* sunt atestate mai multe cosmogonii. Între cele mai importante, citãm Facerea Lumii, pornind de la un ou primordial sau de la mădularele sfârtecate ale unui Gigant antropomorf de tipul *Puruşa* (temă păstrată în epopeea lui Gesar) sau, în sfârşit, ca operă indirectă a unui *deus otiosus* din care se ivesc două principii radical opuse. Influenţa indiană este evidentă în primele două cosmogonii. După o a treia, la început nu exista decât o potenţialitate pură, între Fiinţă şi Ne-Fiinţă, care îşi dă însă numele de „Cel Creat, Stăpânul Fiinţei”. De la acest „Stăpân” emană două lumini, una albă şi alta neagră, care nasc doi oameni, unul alb şi celălalt negru. Cel din urmă, „Iadul negru”, asemănător cu o lance, este întruparea Ne-Fiinţei, principiul negării, autorul tuturor relelor şi nenorocirilor. Omul cel alb, care se numeşte pe sine „Stăpânul ce iubeşte Existenţa”, este întrupare a Fiinţei şi

---

1741 A.M. Blondeau, op. cit., p.310. în plus, religia Bon preia teoria Bodhisattvilor şi pe cea a celor Trei Trupuri ale lui Buddha. în panteon, în pofida deosebirilor de nume, numeroase şiruri de zei şi demoni sunt comune ambelor religii, ibid.

1742 Analiza cea mai completă a fost făcută de D.L. Snellgrove, The nine Ways of Bon. Vezi, de asemenea, G. Tucci, pp. 291 sq.; A.M. Blondeau, pp. 310 sq.

principiu a tot ceea ce este bun şi creator în lume. Graţie lui, oamenii se închină la zei şi zeii se luptă cu demonii şi cu reprezentanţii răului[1743]. Această concepţie aminteşte de teologia zurvanită (cf. 213), transmisă probabil de maniheenii din Asia Centrală.

Să subliniem încă o dată caracterul sincretist al religiei *Bon*, religie atât tradiţională, cât şi „modificată". Aşa cum vom vedea, lamaismul reia şi dezvoltă acelaşi proces. În epocă istorică, sincretismul pare să caracterizeze activitatea religioasă a geniului tibetan.

315. Formarea şi dezvoltarea lamaismului

Potrivit tradiţiei, buddhismul ar fi fost instaurat în Tibet de regele Srong-brstan sgam-po (6207-641), privit ulterior ca o emanaţie a lui Buddha Avalokitešvara. Dar este greu de precizat eventuala contribuţie a acestui suveran la răspândirea Legii. Se ştie că el respecta, în parte măcar, vechile practici religioase. Pe de altă parte, pare lucru sigur că mesajul buddhist era cunoscut înainte de secolul al VII-lea în anumite regiuni din Tibet.

Ca religie de stat, buddhismul este atestat în documente oficiale pentru prima oară sub regele Khri-sron-lde-brstan (755-797?). Acest suveran, proclamat o emanaţie a lui Mānjusrî, a invitat în Tibet pe marii maeştri indieni Săntarakşita, Kamalaşâla şi Padmasambhava[1744]. Sub ocrotirea regelui îşi disputau întâietatea două tendinţe: „şcoala indiană", propovăduind o cale treptată a eliberării, şi „şcoala chineză", care propunea tehnici de iluminare instantanee (*chan*; în japoneză, *zen*). După ce a asistat la prezentarea şi susţinerea celor două metode (792-794), regele a ales teza indiană. Această controversă

1743 Vezi izvoarele rezumate de R. Stein, Civ. Tib., p. 209, G. Tucci, p. 273; cf. şi pp. 280-288.

1744 în jurul acestuia din urmă s-a dezvoltat o întreagă mitologie: i s-a atribuit convertirea Tibetului şi unii îl considerau al doilea Buddha; cf. biografia sa legendară, tradusă de C.Ch. Toussaint, Le dict de Padma.

vestită s-a desfăşurat în mănăstirea Bsam-yas, întemeiată de Khri-sron la începutul domniei lui; este prima dintr-un şir de aşezăminte monastice ce urmau să se zidească în cursul secolelor. Tot Khri-sron a fost cel dintâi suveran care a atribuit proprietăţi mănăstirilor, inaugurând astfel procesul care a dat ca rezultat teocraţia buddhistă din Tibet.

Urmaşii lui au consolidat caracterul de religie oficială al buddhismului. În secolul al IX-lea, călugării se bucură de o situaţie privilegiată şi primesc proprietăţi din ce în ce mai însemnate. Regele Ral-pa-can (815-838) a stârnit, prin excesul său de zel în favoarea călugărilor, împotrivirea nobililor. El a murit asasinat şi fratele său, care i-a urmat la tron (838-842), a declanşat o violentă persecuţie împotriva buddhiştilor: potrivit unor cronici târzii, el sprijinea cu hotărâre religia *Bon*. Este însă şi el asasinat şi după moartea să ţara, divizată în principate care se înfruntau continuu, cade în anarhie. Timp de un secol, buddhismul e interzis. Templele sunt profanate, călugării sunt ameninţaţi cu moartea, constrânşi să se căsătorească sau să îmbrăţişeze religia *Bon*. Instituţiile eclasiastice se prăbuşesc, bibliotecile sunt distruse. Totuşi, un anumit număr de călugări singuratici supravieţuiesc, mai ales în provinciile marginale. Această perioadă de persecuţie şi anarhie favorizează răspândirea magiei şi a practicilor tantrice de tip orgiastic.

Spre anul 970, Ye-çes'od, un rege buddhist din Tibetul occidental, îl trimite pe Rin c'en bzan-po (958-1055) în Caşmir, în căutarea maeştrilor indieni. Rin e*en organizează o şcoală şi purcede la traducerea textelor canonice şi la revizuirea vechilor traduceri[1745]. În 1042 soseşte în Tibetul occidental un mare maestru tantric, Atīša. El îi iniţiază pe Rin c'en, înaintat de-acum în vârstă, şi pe discipolii lui; dintre aceştia, Brom-sron ajunge

1745 El a schiţat astfel fundamentele marelui corpus scripturar: cele 100 de volume ce formează Kanjur (cuprinzând cuvintele lui Buddha) şi cele 225 volume ce alcătuiesc Tanjur (traducerea comentariilor şi tratatelor sistematice redactate de autorii indieni).

reprezentantul cel mai autorizat al tradiţiei predate de Atīša. Este vorba de o adevărată reformă vizând restaurarea structurilor* originare ale buddhismului: o conduită morală severă a călugărilor, celibatul, asceza, metodele tradiţionale de meditaţie etc. Rolul *gur*ului, în tibetană: *lama* (*bla-mă*), capătă o importanţă considerabilă. Reforma lui Atâša şi a urmaşilor lui pune temeiurile a ceea ce va deveni mai târziu şcoala „Virtuoşilor”, Gelugpa (*dge-lugs-pa*). Dar un anumit număr de credincioşi, care se reclamau de la Padmasambhava, n-au acceptat această reformă. Cu vremea, ei se vor autodefini „Cei Vechi”, Nyingmapa (*Rhin-ma-pa*).

Între secolele XI-XIV apare un şir de mari maeştri spirituali, creatori de noi „şcoli” şi întemeietori de mănăstiri care ajung vestite. Călugării tibetani întreprind călătorii în India, Caşmir şi Nepal, în căutare de *guru* vestiţi, cu speranţa de a fi iniţiaţi în misterele eliberării (mai ales cele tantrice). Este epoca yoginilor, a misticilor şi magicienilor celebri Naropa, Marpa, Milarepa. Ei inspiră şi organizează diverse „şcoli”, dintre care unele, cu timpul, se vor scinda în mai multe ramuri. Inutil să le enumerăm; e de ajuns să citǎm numele lui btsong-kha-pa (1359-1419), reformator viguros în tradiţia lui Atâša şi întemeietor al şcolii de mare viitor, ai cărei adepţi au primit numele de „înnoitori” sau „Virtuoşi” (Gelugpa). Al treilea urmaş al lui Tsong-kha-pa a primit titlul de Dalai Lama (1578). Sub al cincilea Dalai Lama (1617-1682), credincioşii Gelugpa au reuşit să triumfe definitiv. De atunci şi până azi, Dalai Lama e recunoscut drept singurul şef religios şi politic al ţării. Resursele mănăstirilor, precum şi marele număr de călugări, savanţi şi maeştri spirituali, deopotrivă, au asigurat forţa şi stabilitatea teocraţiei lamaiste.

Cât priveşte pe „Cei Vechi”, credincioşii Nyingmapa, ei recunosc, în afară de transmiterea orală neîntreruptă a doctrinei, revelaţiile dobândite prin inspiraţia extatică a unui mistic eminent, sau păstrate în cărţi „ascunse” în vremea persecuţiilor şi „descoperite” ulterior. Ca şi la *bon-po*, marea epocă a „descoperirilor” de texte se întinde, la

„cei Vechi”, din secolul al XI-lea până în al XIV-lea. Un călugăr foarte înzestrat şi pătrunzător, Klon-chen (secolul al XIV-lea) a organizat ansamblul tradiţiilor *Nyingmapa* într-un sistem teoretic bine articulat. Paradoxal, adevărata renaştere a „Celor Vechi” începe cu secolul al XVÜ-lea. Totuşi, în ciuda diferenţelor de ordin filosofic şi mai ales a diversităţii ritualurilor, între „Cei Vechi” şi „Cei Noi” nu s-a produs o ruptură adevărată. În secolul al XIX-lea se precizează o mişcare de tip eclectic, urmărind integrarea tuturor „şcolilor” buddhiste tradiţionale.

316. Doctrine şi practici lamaiste

Tibetanii nu se consideră înnoitori în ceea ce priveşte doctrina. Dar trebuie ţinut seama de faptul că, „în timp ce buddhismul dispărea în India la începutul secolului al Xlü-la, nelăsând în urma sa decât scrieri, el continuă să dezvolte în Tibet o tradiţie vie”[1746]. Primii misionari buddhişti au sosit după ce în India triumfase Marele Vehicul (*Mahăyāna*; cf. 187 sq.). Şcolile dominante erau Mādhyamika, sau „Calea de Mijloc”, întemeiată de Nāgārjuna (secolul III), Yogacāra sau Vijnanvāda, stabilită de Asanga (secolele IV-V), şi în sfârşit Tantra sau Vajrayāna („Vehiculul de Diamant”). În următoarele cinci secole, toate aceste şcoli şi-au trimis reprezentanţi în Tibet şi au concurat la formarea lamaismului.

Simplificând, s-ar putea spune că „reformaţii” Gelugpa urmează doctrina lui Nāgārjuna, utilizând logica şi dialectica ca mijloc de a realiza vacuitatea şi, prin aceasta, de a dobândi mântuirea (cf. 189), în timp ce „Cei Vechi” urmează în primul rând tradiţia lui Asanga, care acordă o importanţă hotărâtoare tehnicilor yogine de meditaţie. Precizăm însă că această deosebire nu implică nici dispreţuirea dialecticii la „Cei Vechi”, nici absenţa disciplinei Yoga din învăţământul „reformaţilor”. În ceea ce priveşte ritualurilor tantrice, deşi practicate mai ales de adepţii Nyingmapa, ele nu erau ignorate de adepţii

1746 A.M. Blondeau, op. cil. p. 271.

Gelugpa.

Pe scurt, credincioşii puteau să aleagă între o cale imediată şi o cale treptată, progresivă. Dar şi una şi cealaltă presupun că Absolutul (Vacuitatea) nu poate fi sesizat decât suprimând „dualităţile”: subiect (care gândeşte)-obiect (gândit), lume fenomenală-realitate ultimă, *samsăra-nirvăna*. După Nāgārjuna, există două feluri de adevăruri: adevărul relativ, convenţional (*samvrtti*) şi adevărul absolut (*paramăntha*). În perspectiva celui dintâi, lumea fenomenală, deşi ontologic ireală, *există* într-un mod foarte convingător în experienţa omului obişnuit. În perspectiva adevărului absolut, spiritul descoperă irealitatea a tot ceea ce pare să existe, dar această revelaţie este verbal inexprimabilă. O atare distincţie între cele două adevăruri – convenţional şi absolut – îngăduie să fie păstrată valoarea conduitei morale şi activitatea religioasă a credincioşilor laici.

Cele două feluri de adevăr sunt în relaţie cu diversele categorii de fiinţe omeneşti. Desigur, fiecare posedă, virtualmente, o natură de *buddha*, dar realizarea acestei naturi depinde de ecuaţia karmică a fiecăruia, rezultat al nenumăratelor lui existenţe anterioare. Credincioşii laici, meniţi adevărului convenţional, se străduiesc să adune merite prin daruri oferite călugărilor şi săracilor, prin numeroase ritualuri şi pelerinaje, prin rostirea formulei *om mani padme hūm*. Pentru ei, „mai ales actul de credinţă este ceea ce contează în timpul rostirii, credinţă care permite o anume concentrare şi o diminuare a Egoului”[1747]. În ce priveşte călugării, situaţia lor diferă după gradul desăvârşirii spirituale. Un anumit număr de călugări mai împărtăşesc, asemeni laicilor, perspectiva adevărului convenţional. Alţii, alegând metodă mai rapidă a iluminării, se străduiesc să realizeze identificarea relativului cu absolutul, a *samsărei* cu *nirvăna*, adică să sesizeze la modul experimental realitatea ultimă, Vacuitatea. Unii proclamă prin purtarea lor excentrică,

1747 R. Stcin, Civ. Tib., p. 143. Graţie meritelor acumulate din timpul vieţii, laicii speră într-o reîncarnare superioară.

aberantă chiar, că au transcens „dualităţile” înşelătoare ale adevărului convenţional.

Ca şi în India (cf. 332), cei ce aplică şi transmit, în cel mai mare secret, tehnicile de meditaţie şi ritualurile vizând realizarea unei *coincidentia oppositorum* la toate nivelurile existenţei, sunt mai ales şcolile tantrice. Dar toate şcolile tibetane acceptă conceptele fundamentale ale buddhismului *mahãyãna*, în primul rând ideea că înalta Ştiinţă (*prajnā*), principiu feminin şi pasiv, este intim legat de Practică sau „Mijloc” (iupãya), principiu masculin şi activ; graţie practicii se poate manifesta „înţelepciunea”. Legătura lor, dobândită de călugăr în urma ritualurilor şi a unor meditaţii precise, dă Marea Fericire (imahãsukha).

O trăsătură caracteristică a lamaismului este însemnătatea capitală a *gur*ului. Desigur, în India brahmanică şi hinduistă, ca şi în buddhismul primitiv, maestrul era considerat tatăl spiritual al discipolului. Dar buddismul tibetan înalţă pe *guru* la o poziţie aproape divină: el iniţiază discipolul, îi explică sensul ezoteric al textelor, îi comunică o *mantră* tainică şi atotputernică. Maestrul cercetează mai întâi pasiunea dominantă a neofitului, pentru ca să descopere care este zeitatea lui tutelară şi, pornind de aici, tipul de *Tantra* care îi convine.

În ce priveşte discipolul, credinţa acestuia în *guru* său trebuie să fie absolută. „A venera un singur fir de păr al maestrului este un merit mai mare decât acela de a venera pe toţi *buddha* din cele trei dimensiuni ale timpului: trecut, prezent şi viitor”[1748]. În timpul meditaţiei, discipolul se identifică cu maestrul său, acesta, fiind identificat, la rându-i, cu divinitatea supremă. Maestrul îşi supune ucenicul la numeroase încercări, pentru ca să descopere calitatea şi limitele credinţei acestuia. Marpa îl azvârle în deznădejde pe discipolul său Milarepa, umilindu-l, insultându-l şi lovindu-l; dar nu reuşeşte să-i zdruncine credinţa. Mânios, nedrept şi brutal, Marpa este atât de mişcat de credinţa discipolului său, încât plânge adesea pe ascuns30.

1748 Text citat de R. Stein, op. cit., p. 145.

Activitatea religioasă a călugărilor constă în esenţă într-o serie de exerciţii spirituale de tip yogico-tantric, dintre care cel mai important este meditaţia[1749]. Călugărul poate utiliza anumite obiecte exterioare ca suport al meditaţiei: imagini ale divinităţii, *mandala* etc. Dar, ca şi în India, mai cu seamă în tantrism (333), divinităţile reprezentate trebuie să fie interiorizate, adică „create” ca pe un ecran şi protejate de călugăr. Se obţine la început „vidul”, din care, plecând de la o anumită silabă mistică, emerge divinitatea. Călugărul se identifică apoi cu această divinitate. „El are atunci un trup divin, luminos şi vid; indisolubil contopit în divinitate, el participă, prin ea, la vacuitate”. În acest moment anume, divinitatea este efectiv prezentă. „Se povesteşte, de pildă, drept dovadă, că după o atare evocare prin meditaţie divinităţile reprezentate într-o pictură au ieşit, au făcut înconjurul încăperii şi au revenit la locul lor: s-a putut atunci vedea că odăjdiile şi obiectele lor stăteau în neorânduială în pictură. Contemplaţia maestrului Bodhisattva la Samye a fost atât de intensă, încât ea a fécut zeităţile «obiectiv» prezente în ochii tuturor: statuile au ieşit din templu, l-au ocolit şi au reintrat apoi toate la locul lor.”[1750]

Anumite meditaţii cer stăpânirea tehnicilor Hathayoga (143); de exemplu, producerea de căldură (*gtum-mo*) care le permite asceţilor să usuce pe trupul gol, într-o noapte de iarnă, în zăpadă, un cât mai mare număr de cearşafuri ude[1751]. Alte meditaţii ale călugărului buddhist urmăresc dobândirea de puteri yogice (*siddhi*, cf. 195) de tip fachiric; de exemplu, transferarea „sufletului41 propriu în trupul unui mort, altfel spus, animarea cadavrului. Cea mai terifiantă meditaţie, *gćod* („a sfâşia”) constă în a oferi spre devorare demonilor propriul trup.

1749 Fiecare mănăstire este înzestrată cu chilii speciale, în care călugării se pot retrage pentru meditaţie.

1750 R. Stein, op. cit., p. 151.

1751 Este vorba de tehnici arhaice, atestate deja în India antică (cf. tapas, § 78), specifice şamanilor; cf. M. Eliade, Le Chamanisme, pp. 370 sq., 412 sq.; Mythes, rêves et miystères, pp. 124 sq., 196 sq.

„Puterea meditaţiei face să apară o zeiţă-sabie; ea sare la capul celui ce aduce sacrificiul, i-l taie şi începe să-l facă bucăţi; atunci demonii şi fiarele se aruncă asupra acestor sfârtecături palpitânde, înfulecă carnea, beau sângele. Cuvintele ce se rostesc fac aluzie la unele *jătaka*, ce descriu cum Buddha, în timpul reîncarnărilor sale trecute, şi-a dăruit propria carne animalelor înfometate şi demonilor lacomi de carne de om”[1752].

Această meditaţie aminteşte de sfârtecarea iniţiatică a viitorului şaman de către demoni şi spirite ale strămoşilor. Nu este, de altfel, singurul exemplu de integrare, în lamaism, a credinţelor şi tehnicilor şamaniste. Unii lama-vrăjitori se luptă între ei cu mijloace magice, aşa cum fac şi şamanii siberieni. Preoţii lama stăpânesc fenomenele atmosferice, aidoma şamanilor, ei zboară ca şi aceştia etc.[1753]. Totuşi, în ciuda structurii lor şamanice, meditaţiile terifiante ale călugărilor tibetani sunt înzestrate cu semnificaţii şi valori spirituale de un cu totul alt nivel. „Contemplarea propriului schelet”, exerciţiu specific şamanic, vizează, în lamaism, experienţa extatică a irealităţii lumii şi a eului. Ca să dăm un singur exemplu, călugărul trebuie să se vadă pe sine „schelet alb, luminos, uriaş, din care ţâşnesc flăcări atât de mari încât umplu Golul Universului” 36.

317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii

Această capacitate de a asimila şi revaloriza diverse tradiţii, fie ele indigene şi arhaice ori străine şi recente,

---

1752 R. Blcichsteiner, L’Église Jaune, pp. 194-195; M. Eliade, Le Chamanisme. p. 385. „Practica gćod nu poate fi decât rezultatul unei lungi pregătiri spirituale, ea este rezervată discipolului deosebit de puternic, psihic vorbind, altfel, cedând unor halucinaţii pe care el însuşi le-a provocat, şi-ar pierde raţiunea. în ciuda precauţiilor luate de maeştri, accst lucru se întâmplă uneori, pare-se"; A.M. Blondeau, op. cit., p. 284.

1753 Vezi R. Bleichsteiner, op. cit., pp. 187 sq., 224 sq.; Le Chamanisme, p. 387. Biografia lui Padmasambhava abundă în trăsături şamanice; cf. Le Chamanisme, p. 383.

caracterizează geniul religios tibetan. Vom aprecia rezultatele unui asemenea sincretism, examinând câteva concepţii şi rituale privind Lumina. Am remarcat deja rolul Luminii când am prezentat rolul funiei mă şi anumite cosmogonii autohtone sau *hon*. Giuseppe Tucci consideră importanţa acordată Luminii („fie ca principiu generator, fie ca simbol al realităţii supreme sau ca revelaţie vizibilă, perceptivă, a acelei lumini din care toate se nasc şi care este prezentă în noi înşine")[1754] drept caracteristica fundamentală a vieţii religioase tibetane. Pentru toate şcolile lamaiste, Spiritul (*sems*) este lumină, şi această identitate constituie baza soteriologiei tibetane38.

Să amintim că şi în India Lumina era socotită o epifanie a spiritului şi a energiei creatoare la toate nivelurile cosmice, încă de la *Rig Veda* (cf. 81). Omologia: divinitate, spirit, lumină, *semen virile*, este clar articulată în *Brûhmana* şi *Upanişade*[1755]. Apariţia zeilor, precum şi naşterea ori trezirea unui Salvator (Buddha, Mahāvīra) se manifestă printr-o abundentă lumină supranaturală. Pentru buddhismul Mahāyāna, Spiritul (Gândirea) este „în mod firesc luminos". Pe de altă parte, se ştie rolul Luminii în teologiile iraniene (cf. 215). S-ar putea presupune că identitatea Spirit (în)-Lumină, atât de importantă în lamaism, ar fi consecinţa ideilor sosite din India şi, indirect, din Iran. E necesar însă să examinăm procesul de reinterpretare şi de revalorizare, înăuntrul lamaismului, a unui mit prebuddhist despre naşterea omului din Lumină.

După o veche tradiţie, Lumina Albă a dat naştere unui ou din care a apărut Omul Primordial. O altă versiune relatează că Fiinţa Primordială s-a născut din vid şi iradiază Lumină. În fine, o a treia tradiţie explică cum s-a făcut trecerea de la Omul-Lumină la oamenii actuali. La început, oamenii erau asexuaţi şi féră dorinţe trupeşti; aveau Lumina în ei înşişi şi iradiau Lumină. Soarele şi Luna nu existau. Când instinctul împreunării s-a trezit, şi-

1754 G. Tucci, Les religions du Tibet, p. 97.

1755 Vezi studiul nostm „Experience de la lumière mystique" (republicat în Méphistophélès et l'androgyne), pp. 27 sq.

au făcut apariţia şi organele sexuale – şi atunci au apărut pe Cer Soarele şi Luna. La început, oamenii se înmulţeau astfel: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, ilumina şi fecunda matricea femeii. Instinctul sexual se satisfăcea numai prin văz. Dar oamenii au degenerat şi au început să se atingă cu mâinile, iar în cele din urmă au descoperit împreunarea sexuală[1756].

Potrivit acestor credinţe, Lumina şi Sexualitatea sunt două principii antagonice: când una dintre ele domină, cealaltă nu se poate manifesta, şi invers. Aceasta înseamnă că Lumina este conţinută (sau mai degrabă ţinută captivă) în *semen virile*. Aşa cum am amintit, consubstanţialitatea spiritului (divin) cu Lumina şi cu *semen virile* este, desigur, o concepţie indo-iraniană. Dar importanţa Luminii în mitologia şi teologia tibetană (frânghia mă etc.) sugerează o origine autohtonă a acestei teme antropogonice, ceea ce nu exclude reinterpretarea ei ulterioară, ca urmare, probabil, a influenţelor maniheene.

Într-adevăr, după maniheişti, Omul Primordial, format din cinci Lumini, a fost înfrânt şi devorat de Demonii întunericului. De atunci încoace, cele cinci Lumini sunt prizoniere în oameni, în fiinţele demonice, dar mai ales în spermă (cf. 233). Regăsim lumina quintuplă într-o interpretare indo-ţibetană privind *maithuna*, împreunarea rituală care imită „jocul” divin, ce nu sfârşeşte cu o emisiune seminală (334). Comentând *Guhyasamãja Tantra*, Candrakirti şi Ts’on Kapa insistă pe acest amănunt: în timpul *maithunei* se săvârşeşte o unire de ordin mistic, în urma căreia cuplul dobândeşte conştiinţa nirvanică. La om această conştiinţă nirvanică numită *bodhicitta*, „gândire a Treziei”, se manifestă printr-un – şi în oarecare măsură este identică cu un – strop (*bindu*), care coboară din creştetul capului şi umple organele sexuale cu un şuvoi de lumină încincită. Candrakirti prescrie: „în timpul unirii, trebuie să se mediteze la *vajra* (*membrum virile*) şi la *padma* (matricea) ca fiind pline pe dinăuntru cu lumina quintuplă” 41. Influenţa iraniană pare evidentă în imaginea

1756 Ibid. p. 47 sq.

acestei încincite lumini. Se remarcă o altă analogie (dar care nu implică în mod necesar împrumutul) între injoncţiunea tantrică de a nu emite spermă în grija maniheană de a nu lăsa femeia însărcinată.

În clipa morţii, „sufletul” sfinţilor şi yoginilor zboară prin sinciput ca o săgeată de lumină şi dispare prin „Hornul Cerului” 42. Pentru muritorii obişnuiţi, lama deschide un orificiu în creştetul muribundului, pentru a înlesni zborul „sufletului”. În faza finală a agoniei, şi timp de mai multe zile după moarte, un lama citeşte mortului *Bardo Thödol* (*Cartea tibetană a morţilor*). Lama îl avertizează că va fi trezit brusc de o lumină orbitoare: este întâlnirea cu şinele care e, în acelaşi timp, realitatea ultimă. Textul recomandă mortului: „Nu te sfii, nu te înfricoşa, este splendoarea propriei tale naturi”. Şi să ştii, continuă textul, că tunetele şi alte întâmplări înfricoşătoare „nu sunt în stare să-ţi facă rău. Tu nu poţi să mori. E destul să recunoşti în aceste apariţii propriile tale forme de gândire. Să recunoşti toate că fiind *bardo* (adică stare intermediară)” 43. Dar, condiţionat de situaţia să karmică, mortul nu ştie cum să pună în practică aceste sfaturi. Deşi el zăreşte pe rând Luminile pure – reprezentând eliberarea, identificarea cu esenţa de Buddha –, defunctul se lasă atras de Luminile impure, simbolizând o formă oarecare de postexistenţă, altfel spus, reîntoarcerea pe pământ”.

Fiecare om are şansa lui de a atinge eliberarea în momentul morţii: e de ajuns să se recunoască în Lumină pură pe care o vede în acel moment. Citirea cu glas tare a *Cărţii Morţilor* constituie o ultimă strigare; dar întotdeauna defunctul e cel care decide propria-i soartă. El e cel ce trebuie să aibă voinţa de a alege Lumină pură şi forţa de a rezista ispitelor postexistenţei. Cu alte cuvinte, moartea oferă posibilitatea unei noi iniţieri, dar această iniţiere comportă, ca toate iniţierile, un şir de încercări pe care neofitul e nevoit să le înfrunte şi să le învingă. Experimentarea *post-mortem* a Luminii constituie ultima, şi poate cea mai dificilă probă iniţiatică.

318. Actualitatea anumitor creaţii religioase tibetane

Bardo Thödol este cu siguranţă textul religios tibetan cel mai cunoscut în lumea occidentală. Tradus şi publicat în engleză în 1928, el a devenit într-o anumită măsură, mai ales după 1960, cartea de căpătâi a unui mare număr de tineri. Fenomenul este semnificativ pentru istoria spiritualităţii occidentale contemporane. Este vorba de un text profund şi dificil, fără egal în nicio altă literatură religioasă. Interesul pe care îl trezeşte nu numai printre psihologi, istorici şi artişti, ci mai ales la tineri este simptomatic: el indică atât desacralizarea aproape totală a morţii în societăţile occidentale contemporane, cât şi dorinţa de a revaloriza – religios ori filosofic – actul care împlineşte şi totodată pune sub semnul întrebării existenţa umană45.

De proporţii mai modeste, dar la fel de semnificativă, este popularitatea crescândă a Şambalei, ţara misterioasă unde, potrivit tradiţiei, s-au păstrat textele cărţii Kălacakrcâ6. Există mai multe *Călăuze* către Şambala, cărţi redactate de preoţi lama, dar este vorba mai curând de o geografie mitică. Într-adevăr, opreliştile descrise în aceste *Călăuze* (munţi, fluvii, lacuri, pustiuri, monştri feluriţi) amintesc de itinerariile spre ţări legendare descrise în atâtea mitologii şi folcloruri. În plus, unii autori tibetani afirmă că se poate ajunge în Şambala în urma unei călătorii săvârşite în vis sau în extaz47. Şi de astă dată, fascinaţia vechiului mit al unei ţări *paradisiace* şi totuşi *reale* dezvăluie o nostalgie caracteristică societăţilor occidentale desacralizate. Să ne amintim de succesul triumfal al unui roman mediocru *Horizon Per du* şi mai ales al filmului inspirat de acest roman.

După *Bardo Thödol*, singura operă tibetană care s-a bucurat de un anumit succes în Occident a fost *Viaţa lui Milarepa*, redactată către sfârşitul secolului al XII-lea şi tradusă în franceză de J. Bacot (1925) şi în engleză de W.Y.

Ewans-Wentz (1938). Din nefericire, opera poetică

43 M.Y. Evans-Wcntz, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 106.

44 După Lumina albă, apoi albastră, el va vedea Lumina galbenă, roşie, verde şi, în sfârşit, toate Luminile împreună; *ibid.*, pp. 110-130; cf., de asemenea, pp. 173-177 şi *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, pp. 237 sq.

45 Acest succes al unei „thanatologii" exotice în lumea occidentală contemporană s-ar putea compara cu răspândirea rapidă a dansului scheletelor, care, după B. Laufer, ar fi de origine tibetană.

46 Această şcoală tantrică, încă insuficient studiată, a pătnins către 960, pornind din Asia Centrală, în Bengal şi în Caşmir. Şaizeci de ani mai târziu, textul *Kălacakra* – în traducere literală „Roata Timpului" – a fost introdus în Tibet, împreună cu sistemul său specific de măsurare a timpului şi cu implicaţiile sale astrologice. Cf. H. Hoffmann, *The Religion of Tibet*, pp. 126 sq. Id., „Kalacakra Studies v", *passim*.

47 Cf. Edwin Bembaum, *The Way to Shambala*, pp. 205 sq.

a lui Milarepa (1052-1135) abia acum începe să fie cunoscută. Prima traducere completă a fost publicată în 1962[1757]. Atât viaţa, cât şi poemele lui Milarepa prezintă un interes excepţional. Acest magician, mistic şi poet dezvăluie admirabil geniul religios tibetan. Milarepa începe prin a învăţa să stăpânească magia, ca să se răzbune pe unchiul său; după o lungă şi dură ucenicie pe lângă Marpa, el se retrage într-o peşteră, atinge sfinţenia şi cunoaşte fericirile unui „eliberat-în-viaţă". În poemele lui – care vor deveni celebre când vor începe a fi traduse de

1757 The Hundred Thousand Songs of Milarepa, tradusă şi adnotată dc Garma C.C. Chang.

poeţi – el reînnoieşte tehnica cântecelor (*doha*) tantricilor indieni, adaptând-o cântecelor tibetane. „A făcut acest lucru din gust estetic, dar şi în ideea de a populariza astfel gândirea buddhistă, de a o face mai familiară, introducând-o în cântecele populare”[1758].

În sfârşit, probabil că *Epopeea lui Gesar* va fi în viitor descoperită nu numai de comparatişti, dar şi de publicul cultivat. Deşi redactarea definitivă pare să fi avut loc spre sfârşitul secolului al XIV-lea, cel mai vechi ciclu epic este atestat cu trei secole mai înainte. Tema centrală o constituie transformarea eroului. La capătul a numeroase încercări, copilul urât şi răutăcios ajunge un războinic de neînvins şi în cele din urmă regele glorios Gesar, triumfător peste demoni şi regi din toate cele patru colţuri ale lumii[1759].

Dacă am amintit despre ecourile în Occident ale câtorva creaţii tibetane, este pentru că un mare număr de călugări şi eruditi tibetani sunt răspândiţi aproape peste tot în lume. Această diasporă ar putea cu timpul să modifice radical, sau chiar să curme, tradiţia religioasă tibetană. Dar, pe de altă parte, învăţământul oral al atâtor *lama* ar putea să aibă, în Occident, un efect comparabil cu exodul savanţilor bizantini încărcaţi de manuscrise preţioase după căderea Constantinopolului.

Sinteza religioasă tibetană prezintă o anumită analogie cu hinduismul medieval şi cu creştinismul. În toate cele trei cazuri, este vorba de o întâlnire între o *religie tradiţională* (relevând sacralitatea de structură cosmică), o *religie a salvării* (buddhismul, mesajul creştin, vişnuismul) şi o tradiţie *ezoterică* (tantrism, gnosticism, tehnici magice). Corespondenţa este şi mai izbitoare între Occidentul medieval dominat de Biserica romană şi teocraţia lamaistă.

TABLOUL PROBLEMELOR

1758 R. Stein, Civilisation tibétaine, p. 223.

1759 Cf. R. Stein, ibid., pp. 239 sq.; id., L’épopée et le barde, pp. 543 sq., şi passim.

BIBLIOGRAFII CRITICE

1. Pentru o orientare rapidă în preistoria universală, vezi: Grahame Clark, *World Prehistory* (Cambridge, 1962); Grahame Clark şi Stuart Piggot, *Prehistoric Societies* (Londra, 1965; această ultimă lucrare conţine o bogată bibliografic); H Brcuil şi R. Lantier, Les *hommes de la pierre ancienne*: *paléolithique et mésouthique* (ediţie nouă, Payot, 1959).

O documentare mai completă se va găsi în lucrarea lui H. Müller-Karpe, *Handbuch*. *Der Vorgeschichte I*: *Altvteinzeit* (München, 1966) şi în primul volum publicat sub direcţia lui Kari J. Narr, *Handbuch der Urgeschichte* (Berna-München, 1967). Kari Narr a dat un rezumat excelent al problemei, completat cu o bibliografie bogată în: *Abriss der Vorgeschichte* (München, 1957), pp. 8-41. Vezi, de acelaşi autor: *Urgeschichte der Kuliur* (Stuttgart, 1961); F. Bordes, *OUI Stone Age* (New York, 1968); *La Préhistoire*. *Problèmes et tendances* (ediţie CNRS, Paris, 1968).

Analiza ipotezelor recente asupra originilor limbajului şi societăţii, la Frank B. Livingstonc, „Geneties, ecology; meJ the originsof incest and exogamy'vCA, 10, februarie 1969, pp. 45-61 (pp. 60-61, bibliografia). Asupra originilor limbajului îl urmăm pe Morris Swadesh, *The Origin and diversification oflanguage* (Chicago. 1971).

În mai multe din studiile sale, Kari Narr a examinat ipotezele elaborate în jurul „hominizării" primatelor şi a încercat să prezinte o imagine posibilă, verosimilă a paleantropilor; vezi, *inter alia*. „Approaches to the Social Life of Earliest Man", *Anthropos*, 57, 1962, pp. 604-620; „Das Individuum im der Urgeschichte, Möglichkeiten seiner Erfassung", *Saeculum*. 23,1972, pp.252-265.

Cu privire la problemele pe care le ridică popularea Americii, vezi E. F. Grecnman, „The Upper Palcolithic and the New World", CA 4,1963, pp. 41-91; Allan Bryan, „Early Man în America and the Late Pleistocene Chronology of Western Canada and Alaska", *ibid*., 10, 1969, pp. 339-365;

Prehistoric Man în *The New World*, lucrare publicată sub direcţia lui Jesse D. Jennings şi Edward Norbeck (Chicago, 1964); Gordon R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, I. (New Jersey, 1966), pp. 2-72 şi *passim*.

Vezi, de asemenea, Frederick D. Mecarthy, „Recent Development and Probicms în the Prehistory of Austral ia", *Paideuma*. 14,1968, pp. L-l7; Peter Beliwood, „The Prehistory of Oceania", CA, 16, 1975, pp. 9-28.

Timp de zeci de mii de ani, ordinea culturilor paleolitice este aceeaşi în Europa, în Africa şi în Asia. Aceeaşi ordine se verifică în Australia şi în America de Nord şi de Sud, deşi orizontul temporal e mult mai scurt. Pentru perioada – 20 000 – 10 000, e imposibil de afirmat că o anumită regiune să fi obţinut un avans tehnologic hotărâtor asupra altora. Există, desigur, variaţii în structura uneltelor, dar aceste variaţii reflectă probabil adaptări locale, şi nu un progres tehnologic; cf. Marvin Harris, *Culture Man and Nature* (New York, 1971), p. 169. Această *unitate culturală* a paleoliticului constituie sursă comună a tradiţiilor moştenite de către culturile ulterioare; ea permite, în plus, compararea cu societăţile de vânători contemporani. O analiză admirabilă a „supravieţuirilor" paleolitice în anumite rituri şi mituri greceşti, la Walter Burkcrt, *Homo necanx* (Berlin, 1972). Asupra culturilor vânătorilor, vezi colocviul *Man the Hunter*, publicat sub conducerea lui Richard B. Lee şi Irven Devore (Chicago, 1968).

2. Pentru a înţelege şovăiala savanţilor în a admite posibilitatea unei religiozităţi coerente şi complexe la paleantropi, trebuie să amintim că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, termenul „religie" avea o întrebuinţare mai degrabă limitată, restul fiind desemnat prin diferite vocabule peiorative, „magie", „superstiţie", „sălbăticie" etc. S-a vorbit despre „oameni fără religie" pentru că, la anumite triburi, nu s-a găsit nimic comparabil cu politeismele şi cu „sistemele fetişiste" cunoscute. Deoarece prin „religie" se înţelegea un complex ideologic

comparabil iudeo-creştinismului, hinduismului sau panteonurilor Orientului Apropiat antic, partizanii religiozităţii erau acuzaţi de vină de a-i „idealiza” pe paleantropi.

Ar fi inutil să citǎm toate lucrările consacrate religiilor preistorice; majoritatea păstrează doar un interes bibliografic. Se pot consulta pentru documentaţia lor sau pentru ipotezele avansate: Th. Mainage, Les *religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *Van et la religion des hommes fossiles* (Paris, 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Keligion*. *2* vol. (Bonn, 1932-1933); E. O. James, *Prehistoric Religion* (Londra-New York, 1957).

Expuneri mai ample se găsesc în câteva apariţii recente: Johannes Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960; o traducere franceză a apărut în 1958): Étienne Patte, Les *préhistoriques et la religion* (Paris, 1960); André Leroi-Gourhan, Les *religions de la prehistoire*: *Paléolithique* (Paris, 1964); Kari J. Narr, *Kultur*, *Umwelt u*. *Leiblichkeit d*. *FAszeitmenschen* (Stuttgart, 1963); id., *Approaches to the Religion* of Early Palcolithic Man”, HR 4, 1964, pp. L-29; id., „Religion und Magie în der jüngeren Altsteinzeit”, în *Handbuch der Urgeschichte*. I (1966), pp. 298-320. Util pentru bibliografia critică a câtorva lucrări recente, articolul aceluiaşi autor: „Wege zum Verständinis Prähistorischer Religionsformen”, *Kairos*, 3, 1963, pp. 179-188.

Mitologiile susceptibile a se dezvolta pornind de la fabricarea uneltelor sunt încă insuficient studiate. Am analizat simbolismul şi câteva teme mitologice ale săgeţii în „Notes on the Symbolism of the Arrow” (*Religions* în *Antiquity*. *Essays* în *memory ofE*. *R*. *Goodenough*, Leiden, 1968, pp. 463-475).

3. Esenţialul privitor la practicile funerare ale oamenilor din paleolitic este prezentat cu claritate de către J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man* (New York, 1960), pp. 14-37,74-89. Încă utilă pentru documentaţia accesibilă înainte de 1940, E. O. James, *Prehistoric*

Religion. A study în *Prehistoric Archaeology* (Londra, 1957), pp. 17-34, Vezi, de asemenea, Grahame Clark, *The Stone Age Hunters* (Londra, 1967), pp. 41 sq. Un expozeu critic la Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, pp. 37-64.

Pentru analize mai adâncite, vezi H. Breuil, „Pratiques religieuses chez la humanités quatemaires" (*Scienza e civiltà*, 1951, pp. 45-75); A. Glory şi R. Robert, „Le Culte des crânes humains aux ćpoques prćhistoriques" (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1948, pp. 114-133); H. L. Movius, Jr., „The Mousterian Cave of Teshisk-Tash, South-eastern Uzbekistan, Central Asia" (*American School of Prehistoric Research*, Bulletin nr. 17,1953, pp. 11 – 71); P. Wernert, „Cultes des Crânes: représentation des ćsprits des défunts et des ancêtres" (în M. Gorce şi R. Mortier, *L'Histoire générale des Religions*, I, Paris, 1948, pp. 51-102).

Asupra semnificaţiei craniului exhumat la Circeo, vezi A. C. Blanc, „I Paleantropi di Saccopastore e del Circeo" (*Quartär*, 1942, pp. L-37).

Raymond A. Dart a arătat vechimea exploatării minelor de ocru din Africa de Sud şi din alte părţi: vezi „The multimillenial prehistory of Ochre Mining" (NADA, 1967, pp. 7-13); „The Birth of Symbology" (*African Studies*, 27,1968, pp. 15-27). Aceste două articole conţin abundente referinţe bibliografice.

Asupra înmormântării „în poziţie embrionară", G. Van der Leeuw, „Das Sogenannte Hockerbergräbniss und der ägyptische *Tjknw*" (SMSR, 14,1938, pp. 150-167).

4. Emil Bächler a prezentat rezultatele săpăturilor în *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* (Basel, 1940).

Pentru celelalte descoperiri, vezi K. Hoermann, *Die Petershöhle bei Velden* în *Mittelfranken*: *Eine altpaläolithische Station* (Nüremberg, 1933); K. Ehrenberg, „Dreissig Jahre paläobiologischer Forschung în östeixeichischen Höhlen" (*Quartär*, 1951, pp. 93-108); id., „Die paläontologische, prähistorische und

paläoethnologische Bedeutung der Salzofenhöhle im Lichte der letzten Forschungen" (*Quartär*, 1954, pp. 19-58). Vezi, de asemenea, Lothar Zotz, „Die altsteinzeitliche Besiedlung der Alpen u. Deren geistigen u. Wirtschaftliche Hintergrilnde", *Sitzungsberichte der Physikalbchmedizinische Sozietät zu Erlangen*, vol. 78, 1955-1957, pp. 76-101, şi mai ales Müller-Karpe, *Alsteinzeit*. Pp. 205, 224-226.

Comparaţia cu ofrandele specifice anumitor populaţii arctice a fost făcută de Al. Gahs, „Kopf –, Schädelund Langknochenopfer bei Rentiervölkern" (*Festschriftfür P. W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 231-268). La rândul său, Wilhelm Schmidt a revenit de mai multe ori asupra acestei probleme; cf., *inter alia*, „Die älteste Opferstelle des altpaläolithischen Menschen în den Schweizer Alpen" (*Acta Pontificiae Academiae Scientiarum*, Città del Vaticano, 6,1942, pp. 269-272); „Das Primitialopfer în der Urkultur" (*Corona Amicorum*, *Festgabe für Emil Bächler*, St. Gallen, 1948, pp. 81-92).

Kari Meuli şi-a prezentat interpretarea sa privind depozitele de oase în „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia für Peter von der Miihil*, Basci, 1945, pp. 185-288), în special pp. 283-287.

Despre problema „sacrificiilor" în paleolitic, vezi: Oswald Menghin, „Der Nachweis des Opfers im Altpalăolithikum" (*Wiener Prähistorische Zeitschrift*, XIII, 1926, pp. 14-19); H.C. Bandi, „Zur Frage eines Bärenoder Opferkultes im ausgehenden Altpalăolithikum der alpinen Zone" (*Helvetia Antiqua*, *Festschrifi Emil Vogt*, Zürich, 1966, pp. L-8); S. Brodar, „Zur Frage der Höhlenbärenjagd und des Höhlenbärenkult în den paläolithischen Fundstellen Jugoslawien" (*Quartär*, 9, 1957, pp. 147-159); W. Wüst, „Die palăolithisch-ethnographischen Bärenriten u. Das Altindo-germanische" (*Quartär*, 7-8, 1956, pp. 154-165); Mirko Malez, „Das paläolithikum der Vetemicahöhle und der Bärenkult" (*Quartär*, 10/11,1958/1959, pp. 171-188). Vezi, de asemenea, I. Paulson, „Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen u. Subarktischen

Völker", *Temenos*, 1,1965, pp. 150-173).

F.-Ed. Koby a pus la îndoială existenţa depozitelor de cranii şi a cultului ursului: cf. „L'ours des cavernes et les Paléolithiques" (*L'Anthropologie*, 55,1951, pp. 304-308); „Les Paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes?" (*Actes de la Société Jurassienne d'émulation*, 57,1953, pp. 157-204); „Grottes autrichiennes avec culte de ToursT' (*Bull. De la Şoc. Préhist. Française*, 48,1951, pp. 8-9). Leroi-Gourhan împărtăşeşte aceste opinii; cf. Les *religions de la préhistoire*. Pp. 31 sq.

Pentru o amplă expunere critică, vezi Johannes Maringer, „Die Opfer der paläolithischen Menschen" (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-271).

W. Koppers a sugerat unele paralele etnologice interesante; vezi „Der Bärenkult în ethnologischer und prähistorischer Beleuchtung" (*Paleobiologica*, 1933, pp. 47-64); „Künstlicher Zahnschift am Bären im Altpalăolithikum und bei den Amu auf Sachalin" (*Quartär*, 1938, pp. 97-103). Ritualurile sunt analizate de către Alexander Slawik, „Zum Problem des Bärenfestes der Amu u. Giliaken", *Kultur und Sprache* (Viena, 1952), pp. 189-203.

Relaţiile dintre „ursul ceremonial" şi şamanism în paleoliticul european au fost studiate de Kari Narr, „Bärenzeremoniell und Schamanismus în der älteren Steinzeit Europas", *Saeculum*, 10, 1959, pp. 233-272.

Asupra credinţelor specifice vânătorilor că animalul poate renaşte din oasele sale, cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 139 sq. Interdicţia de a sparge oasele vânatului ori ale animalelor domestice a fost analizată în lumina cercetărilor recente de Joseph Henninger, „Neuere Forschungen zum Verbot des Knochenzerbrechens" (*Studia Ethnografica et Folkloristica* în *honorem Béla Gunda*., Debrecen, 1971, pp. 673-702). Studiul lui I. Paulson, „Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasiatisches Völker", *Zeit. Fúr Fjhnologie*, 84,1959, pp. 270-292, merită o menţiune specială.

5. Există o bibliografie considerabilă în legătură cu grotele preistorice şi arta rupestră. Semnalăm: H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal* (Montignac, 1952); J. Maringer şi H. Bandi, *Art* în *the Ice Age* (Londra, 1953); Paolo Graziosi, *Palaeolithic Art* (trad. Engleză, Londra, 1960); A. Leroi-Gourhan, *Préhistoire de l'art occidental* (Paris, 1965); A. Laming, *Lascaux*. *Paintings and Engravings* (Harmondsworth, 1959); id., *La signification de l'art rupestre paléolithique* (Paris, 1962), cu o bogată bibliografie critică; R. F. Heizer şi M. A. Baumhoff, *Prehistoric Rock Art of Nevada and Eastern California* (Berkeley-Los Angeles, 1962); Peter J. Ucko şi André Rosenfeld. *Paleolithic Cave Art* (New York, 1967). Vezi, de asemenea, *Simposio de arte rupestre*. *Barcelona*, *1966* (publicată la Barcelona în 1968), în special studiile lui P. Graziosi, „L'art palćo-ćpipaléolithique de la Province méditerranéenne et şes nouveaux documents d'Afrique du Nord et du Proche-orient" (pp. 265 sq.), Emmanuel Anati, „El arte rupestre galaico-portuguès" (pp. 195 sq.), Henri Lhote, „Données récentes sur les gravures et les peintures rupestres du Sahara" (pp. 273 sq.). Condiţiile unei comparări corecte între creaţiile artistice din preistorie şi acelea ale popoarelor la nivel etnologic au fost examinate de Kari Nan, „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen", *Anthropos*, 50,1955, pp. 513-545.0 interpretare marxistă a dat G. Charrière, Les *significations des représentations érotiques dans les arts sauvages et préhistoriques* (Paris, 1970).

Leroi-Gourhan distinge, stilistic şi cronologic, cinci perioade în arta paleolitică: 1) Musterianul evoluat (în jur de – 50000), în care sunt atestate oase şi „plăcuţe de piatră având incizii regulat spaţiate", dar nu încă opere figurative; 2) perioada primitivă (Aurignacian, în jur de – 30000), care a dat figuri gravate sau pictate, de plăci de calcar, „imagini foarte abstracte şi foarte stângace, reprezentând capete sau gnimazuri de animale, în general inidentificabile, amestecate cu reprezentări genitale", şi, mai târziu (în jur de – 25000 – 20000), figuri foarte stilizat

analoage: „partea centrală a corpului este enormă în raport cu capul şi cu extremităţile, ceea ce a dat naştere la ideea că femeile paleolitice erau foarte steatopyge”; 3) perioada arhaică (Solutreanul recent, în jur de – 30000-25000), reprezentată de mai multe arii de prim rang (Lascaux; La Pasiega). „Măiestria tehnică este acum completă şi picturile, sculpturile sau gravurile sunt de o extraordinară calitate a execuţiei”; 4) perioada clasică (Magdalenian, în jur de – 15000-11000), când peşterile pictate vor atinge maximum de extensiune geografică; realismul formelor este foarte accentuat; 5) perioada târzie (Magdalenianul recent, cea – 10000): grotele nu mai sunt decorate, artă este esenţialmente mobiliară. „Figurile şi-au pierdut ultimele trăsături ale vechiului stil, animalele sunt integrate într-un realism în care exactitatea de formă şi de mişcare este surprinzătoare. Arta mobilă urcă acum până în Marea Britanie, în Belgia şi în Elveţia. Către – 9000, un declin destul de brusc marchează sfârşitul paleoliticului superior, rarele mărturii ale sfârşitului de Magdalenian se topesc în stângăcie şi schematism” (Les *religions de la préhistoire*, pp. 87-88).

Simposio de arte rupestre conţine două articole de Henri Lhote criticând metoda lui A. Leroi-Gourhan şi A. Laming-Emperaire: „Placa zisă „Femeia cu Ren”, de Laugerie-Basse, şi interpretarea să zoologică” (pp. 79-97); „Le bison gravé de Sćgrićs-Mousticrs-Ste-Marie” (pp. 99-108). O analiză critică a interpretării lui Leroi-Gourhan se va găsi la Peter J. Ucko şi André Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Art*, pp. 195-221.

Observaţii sugestive în legătură cu simbolismul artei preistorice şi expresiile sale stilistice în studiile lui Herbert Kühn, „Das Symbol în der Vorzeit Europas”, *Symbolon*, 2,1961, pp. 160-184, şi Walter Matthes, „Die Darstellung von Tier u. Mensch în der Plastik des älteren Paläolithikum”, *ibid.*, 4,1964, pp. 244-276. Ceea ce au publicat H. Bćgouen, N. Casteret şi J. Charet asupra grotelor de la Montespan şi de la Ţuc d’Aubert a fost discutat de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, *op. cit.*, pp.177-

178,188-198.

Placa de ardezie gravată la Lourdes este reprodusă de J. Maringer, *The Gods of the Prehistoric Man*, fig. 27. S-a propus să se interpreteze scena gravată pe un os exhumat din grota de la Vache (Ariège), ca indicând o ceremonie iniţiatică: vezi Louis-René Nougier şi Romain Robert, „Scene d'une initiation de la grotte de la Vache à Alliat (Ariège)", *Buâl*. *De la Şoc*. *De 1' Ariège*, vol. XXIII, 1968, pp. 13-98.0 clară reproducere a desenului în Alexander Marshak, *The Roots of Civilizat ion* (New York, 1972), p. 275, fig. 154.

Horst Kirchner a propus o interpretare „şamanică" a faimoasei picturi parietale de la Lascaux în studiul său „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", *Anthropos*, 47,1952, pp. 244-286. Interpretarea a fost acceptată de Kari Narr, „Bärenzeremoniell und Schamanismus în der älteren Steinzeit Europas" (*Saeculum*, 10,1959, pp. 233-272), mai ales p. 271. Vezi, de asemenea, Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 390 sq. Al. Marshak, *The Roots of Civilization*, p. 277.

J. Makkay a interpretat în acelaşi sens „Marele Vrăjitor" din peştera de la Trois Frères; cf. „An important proof to the Prehistory of Shamanism", *Alba Regia*. 2/3 (Szćkesfehćrvár, 1963), pp. 5-10.

Vezi, de asemenea, E. Burgstaller, „Schamanistische Motive unter den Felsbildem în den österreichischen Alpenländem", *Forschungen u*. *Fortschritte*. 41,1967, pp. 105-110; 144-158; H. Miyakawa şi A. Kollantz, „Zur Urund Vorgeschichte des Schamanismus", *Zeitschrift für Ethnologie*, 91, 1960, pp. 161-193 (util în ce priveşte documentaţia japoneză).

6. Despre statuetele feminine vezi documentaţia culeasă de E. Saccasyn-Della Santa, Les *figures humaines du paléolithique supérieur eurasiatique* (Anvers, 1947), de completat cu descoperirile ulterioare, înregistrate în bibliografia lui Kari J. Narr, *Antaios*, vol. ÎI, nr. 2 (19601, p.

155, n. 2. Pentru interpretare, cf. F. Hančar, „Zum Problem der Venusstatuetten im eurasischen Jüngpaläolithikum” (*Prdhistorische Zeitschrift*, vol. 30/31,1939” 0, pp. 85-156); Kari J. Narr, „Weibliche Symbol-Plastik der älteren Steinzeit” (*Antaios*, D, 1960, pp. 131-157); Kari Jettmar, în I. Paulson, A. Hultkrantz, K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (trad. Franceză, 1965), p. 292 (rezumând săpăturile lui Gherasimov la Mal’ta). Vezi, de asemenea, J. Maringer, *The Gods of prehistoric man*, pp. 153 sq. A. Leroi-Gourhan, Les *religions de la préhistoire*, pp. 87 sq. Se consideră că această artă a figurinelor („kleinplastik”, cum o desemnează Kari Narr) este rezultatul influenţelor sosite din Mediterana orientală; în regiunea franco-cantabrică domină un stil mai degrabă naturalist, în vreme ce în est şi în nord-est s-a impus schematismul geometric. Dar se admite acum că paleoliticul recent din Siberia a fost influenţat de către culturile Mongoliei şi Asiei de Snd-Est: cf. Kari Jettmar, Les *religions arctiques et finnoises*, p. 292.

Interpretarea lui A. Leroi-Gourhan a fost criticată de P. J. Ucko şi A. Rosenfeld, *Palaeolithic Cave Ari*, pp. 195 sq., şi de Henri Lhote, „La plaquette dite de «La Femme au Renne» „, în *Simposio de arte rupestre*, pp. 80-97 (cf. *Ibid.*, pp. 98-108, o critică de Maning).

În legătură cu stilul „numit la raze X” şi legăturile sale cu şamanismul vezi Andreas Lommel, *Shanumism*: *The beginnings ofart* (New York-Toronto, fără dată), pp. 129 sq. Cartea a fost discutată de mai mulţi autori în *Current Anthropology*, ÎI, 1970, pp. 39-40.

7. Alexander Marshak a prezentat penânj prima oară descoperirea sa în „Lunar Notation on Upper Palaeolithic Remains (*Scientia*, 1964,146, pp. 743-745). Acest scurt articol a fost urmat de o serie de contribuţii mai elaborate: „New Techniques în the Analysis and Interpretation of Mesolithic Notations and Symbolic Art” (*Actes du symposium internaţional*, ed. Emmanuel Anati, Valcamonica, 1970, pp. 479-494); *Notations dans les*

gravures du paléolithique supérieur: *Nouvelles methodes d'analyse* (Bordeaux: Institut de préhistoire de runiversité de Bordeaux, Mémoire, nr. 8, 1970); „Le bâton de commandement de Montgandier (Charente). Réexamen au microscope et interpretation nouvelles" (*L'Anthropologie*, 74, 1970, pp. 321-352); „Cognitive Aspects of Palcolithic Engraving" (CA, 13,1972, pp. 445-477); „Upper Paleolithic Notation and Symbol" (*Scientia*, 1972, 178, pp. 817-828). Rezultatele acestor cercetări sunt analizate în cartea sa *The Roots of Civilization*; *Beginnings of Man's First Art*, *Symbol and Notation* (New York, 1972); cf. Articolul nostru „On Prehistoric Religions", HR, 14,1974, pp. 140-147, mai ales 140-143.

Studiul „The Meander aş a System: The Analysis and Recognition of Iconographic Units în Upper Paleolithic Compositions" a fost prezentat la Colocviul lui Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, mai 1974. Autorul a pus cu amabilitate la dispoziţia noastră manuscrisul acestei importante contribuţii.

Pentru o studiere comparativă a dansurilor circulare, vezi Evel Gasparini, „La danza circolare degli Slăvi" (*Ricerche Slavistiche*, 1,1952, pp. 67-92); id., //*Matriarcaio Slavo*. *Antropologia culturale dei Protoslavi* (Firenze, 1973), pp. 665 sq. Cf. Articolul nostiu. În HR, 14,1974, pp. 74-78.

Mitul secret al păstorilor Peuli, comunicat de Amadou Hampaté Bă (care a fost el însuşi iniţiat), a fost publicat de Germaine Dieterlen, *Koumen* (Cahiers de l'Homme, Paris, 1961); graţie acestui mit, Henri Lhote a putut să interpreteze anumite picturi rupestre din Hoggar şi din Tassili; cf. „Données récentes sur Ies gravures et les peintures rupestres du Sahara" (*Simposio de arte rupestre*, pp. 273-290), pp. 282 sq.

H. Von Sicard consideră că zeul Luwe mai reflectă încă şi acum credinţa într-un Zeu Suprem al vânătorilor africani, dinainte de – 8000; cf. „Luwe und verwandte mythische Gestalten", Anthropos, 63/64,1968/69, pp. 665-737, mai ales 720 sq.

Miturile „plonjonului cosmogonic” sunt atestate în Europa Orientală, în Asia Centrală şi Septentrională, în India aborigenă (prearianã), în Indonezia şi în America de Nord; cf. Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), cap. III: „Le Diable et le bon Dieu” (pp. 81-130) (trad. Românească, pp. 87-135 – nota trad.).

Studiul lui W. Gaerte, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme” (*Anthropos*, 9, 1914, pp. 956-979), s-a învechit, dar este încă util pentru documentele iconografice.

Benjamin Ray a dat o strălucită analiză despre puterea magico-religioasă a cuvântului la populaţiile Dinka şi Dogoni: „Performative Ulterances’ în African Rituals”, HR, 13, 1973, pp. 16-35. (Expresia „Performative Utterances” aparţine filosofului englez I. L. Austin.) –

8. A. Rust a publicat mai multe lucrări despre săpăturile efectuate la Meiendorf, Stellmoor şi Ahrensburg-Hopfenbach timp de patruzeci de ani; cele mai importante sunt: *Die alt-und mittelsteinzeitlichen Funde von Stellmoor* (Neumünster în Holstein, 1934); *Das altsteinzeitliche Rentierjägerlager Meisendorf* (*ibid.*, 1937); *Die Jungpaläolitischen Zeltanlangen von Ahrensburg* (1958); *Vor 20000 Jahren* (Neumünster, 1962).

Despre semnificaţiile religioase ale acestor descoperiri, cf. A. Rust, „Neue endglaziale Funde von kultische – religiöser Bedeutung” (*Ur-Schweiz*, 12,1948, pp. 68-71); id., „Eine endpaläolitische hölzeme Götzenfigur aus Ahrensburg” (*Röm. Germ. Kom. D. Disch. Arch. Inst.*, Berlin, 1958, pp. 25-26); H. Pohihausen, „Zum Motiv der Rentierversenkung der Hamburger u. Ahrensburger Stufesdes niederdeutschen Flachlandmagdalenien”, i4n//» ropoj, 48,1953, pp. 987-990; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, I, p. 225; ÎI, p. 496 (nr. 347); J. Maringer, „Die Opfer der palăolitischen Menschen” (*Anthropica*, St. Augustin bei Bonn, 1968, pp. 249-272), pp. 266-270.

Asupra sacrificiului prin imersiune, vezi Alois Closs, „Das Versenkungsopher", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*. 9,1952, pp. 66-107.

Pentru problema semnificaţiilor religioase ale artei rupestre din Spania orientală, vezi H. Obermaier, *Fossil Man* în *Spain* (New Haven, 1924); J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 176-186.

9. Cea mai bună şi cea mai completă expunere privind preistoria Palestinei este aceea a lui J. Perrot, „Préhistoire Palestiniennc", în *Dict. De la Bible*, Supplément, vol. VIII, 1968, col. 286-446. Vezi, de asemenea, R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, vol. I (Paris, 1971), pp. 41-59. În legătură cu cultura natufiană, vezi D. A. E. Garrod, „The Natufian Culturc: The Life and Economy of a Mesolithic People în the Near East'vân *Proceedings of the British Academy*, 43 (1957), pp. 211-227; E. Anali, *Palestine before the Hebrews* (New York, 1963), pp. 146-178; H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, 11: *Jungsteinzeit* (München, 1968), pp. 73 sq. Asupra religiei natufiene, vezi, în sfârşit, Jacques Cauvin, *Religions néolithiques de Syro-Palestine* (Paris, 1972), pp. 19-31.

Asupra semnificaţiei religioase a craniilor şi despre canibalismul ritual, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, vol. I, pp. 239 sq. Walter Dos tal, „Ein Bei trag zur Frage des religiösen Weltbildes der frühesten Bodenbauer Vorderasiens", *Archiv fur Volkerkunde*, 12, 1957, pp. 53-109, mai ales pp. 75-76 (cu bibliografie); R. B. Onian, *The Origin of European Thought* (Cambridge, 1951; ediţia a 2-a, 1954), pp. 107 sq., 530 sq.

10. Despre „vânătoarea rituală în Africa", vezi Helmut Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker* (Wiesbaden, 1955), pp. 83 sq., 198 sq., şi *passim*. Despre asemănările dintre tehnicile războiului şi ale vânătorii la asirieni, iranieni şi turco-mongoli, vezi Kari Meuli, „Ein altpersischer Kriegsbrauch" (*Westöstliche*

Abhandlungen. *Festschrift fur Rudolftehudi*, Wiesbaden, 1954, pp. 63-86).

Adăugăm că vânătoarea a trezit şi alte teme mitologice şi folclorice. Ca să citǎm doar un exemplu: urmărirea unui cerb îl poartă pe erou într-o altă lume, sau într-o lume feerică şi magică, unde, în cele din urmă, vânătorul îl întâlneşte pe Hristos sau pe Boddhisattva etc. Cf. M. El iade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 131-161 trad. Românească pp. 136-165 – nota trad. Într-un mare număr de mituri şi legende privind descoperirea şi cucerirea unui teritoriu, întemeierea unui oraş, trecerea unui fluviu sau traversarea unei mlaştini etc., animalul e cel care descoperă soluţia unei situaţii aparent fără ieşire; cf. Mircea Eliade, *ibid.*, pp. 135 sq., 160 trad. Românească, pp. 140 sq., 164-165 – nota trad.

11. Despre începutul cultivării plantelor şi domesticirea animalelor, a se vedea Müller-Karpe, *op. cit.*, ÎI, pp. 240-256; Peter J. Ucko şi G. W. Dimbley Ed., *The domestication and exploitation of plants and animals* (Chicago, 1969); Gary A. Wright, „Origins of food production în Southwestem Asia: A Survey of Ideas" (*Current Anthropology*, 12, oct. Dec., 1971, pp. 447-479).

Pentru un studiu comparativ, a se vedea F. Hermann" JDie Entwicklung des Pflanzenanbaues als ethnologisches Problem" *Studium Generale*, 11,1958, pp. 352-563; id., „Die religiösgeistige Welt des Bauemtums în ethnologischer Sicht", *ibid.*, pp. 434-441.

Robert Braidwood distinge patru faze ale activităţii agricole primitive: populaţie locuind în sate şi practicând o cultură agricolă elementară (*primary village farming*) ', agricultura satelor stabile (*settled village farming*), „cultura incipientă" şi în fine, „satul practicând o agricultură intensivă" (*intensified village farming*); cf. R. Braidwood şi L. Braidwood, „Earliest village communities of South West Asia", *Journal of World History*, 1,1953, pp. 278-310; R. Braidwood, „Near Eastern prehistory: The swing from food-gathering cultures to village-farming

communities îs still imperfectly understood", *Science*, vol. 127,1958, pp. 1419-1430; cf. R. Braidwood, „Preludeto Civilization", în *City Invincible*: *ASymposiumon Urbanization and Cultural development* în *the Ancient Near East*, ed. Cari H. Kraeling şi Robert M. Adams (Chicago, 1960), pp. 297-313; Cari O. *Sauer*, *Agricultural origins and dispersals* (New York, 1952); Edgar Anderson. /*/ö/ilj, *Man and Life* (Boston, 1952).

Despre miturile de tip Hainuwele şi semnificaţia lor religioasă şi culturală, vezi Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einerfrühen Kultur* (Stuttgart, 1948), pp. 35 sq. Id., *Mythes et cultes chez lespeuplesprimitifs* (trad. Franceză, Payot, 1954 ed. Germană, Wiesbaden, 1950), pp. 188 sq. Cari A. Schmitz, „Die Problematik der Mythologeme «Hainuwele» und „Prometheus"", *Anthropos*. 55,1960, pp. 215-238; M. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), pp. 132 sq. T. Mabuchi, „Tales concerning the origin of grains în the Insular Arcaş of Eastem-South-eastem Asia", *Asum Folklore Studies*, 23,1964, pp. L-92; Atsultiko Yoshida, „Les excrćtions de la Déesse et l'origine de ragriculture", *Annales*, iulie-august, 1966, pp. 717-728.

Recent, Ileana Chirasi a identificat în mitologia greacă anumite complexuri mitico-rituale de tip Hainuwele, care par solidare cu faza „precerealieră"; cf. *Elemenţi di culture precereali nei miţi e riti greci* (Roma, 1968).

După etnologul german Kunz Dittmer, cultura rădăcinilor şi bulbilor ar fi început, în Asia snd-orientală, încă din paleoliticul superior. Femeile aveau responsabilitatea plantării şi a culesului; ele împleteau coşuri şi, mai târziu, fabricau ceramică. Prin urmare, câmpurile cultivate au devenit proprietatea femeilor. Soţul venea să locuiască în casa soţiei şi descendenţa era matriliniară. Pe lângă vânătoare şi pescuit, bărbaţii se îndeletniceau şi cu defrişatul pădurilor. Acest tip de civilizaţie, pe care Dittmer l-a definit ca o combinaţie de vânătoare şi vegecultură („Jäger-Pflanzer"), s-a răspândit în Africa tropicală, în Melanesia şi în cele două Americi.

Tot în Asia de Snd-Est a apărut mai târziu cultura tuberculilor şi horticultură; şi tot în această perioadă a avut loc domesticirea porcului şi a păsărilor. Această civilizaţie se caracterizează printr-o organizare de tip matriarhal, prin societăţi secrete masculine (în scopul de a le înfricoşa pe femei), clase de vârstă, importanţă economică şi religioasă a femeii, mitologii lunare, culte orgiastice ale fertilităţii, vânătoare de capete şi cult al craniilor. Regenerarea vieţii se efectua prin sacrificii umane. Cultul strămoşilor era justificat prin rolul lor în fertilitate. Alte elemente caracteristice: şamanismul şi dezvoltarea artei (muzică, dramă cultuală, măşti de societăţi secrete, figurări plastice ale strămoşilor). Acest tip de civilizaţie (sau ciclu cultural) se difuzase deja în epoca mezolitică în Asia snd-orientală (se regăseşte încă în zilele noastre la anumite populaţii primitive din India exterioară şi Indochina), în Africa ecuatorială şi în Mările Sudului cu excepţia Polineziei.

Kunz Dittmer explică cerealicultura ca un substitut (*Ersatz*) al vegeculturii, dictat de răspândirea practicii înspre zonele de stepă. Trecerea de la vegecultură la cerealicultură a avut loc în India: acolo s-a cultivat cea mai veche cereală, meiul. Din India, această nouă tehnică s-a difuzat în Asia occidentală, unde au început să se cultive speciile sălbatice ale mai multor graminee. Dittmer distinge două cercuri culturale specifice culturii cerealelor: a) cultura de tip „extensiv”, în regiunile în care cădea o cantitate suficientă de ploaie: b) cultura „intensivă”, adică folosind terasele, irigaţia şi grădinăritul. Fiecăruia din aceste cercuri culturale îi corespund structuri sociologice, economice şi religioase specifice (cf. Kunz Dittmer, *Allgemeine Völkerkunde*, Braunschweig, 1954, pp. 163-190).

Dimpotrivă, H. Baumann consideră că cultura tuberculilor a fost inventată imitându-se, sau readaptând, tehnica cerealiculturii; cf. *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), pp. 289 sq.

12. Asupra solidarităţii mistice femeie-pământ cultivat, a se vedea M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (ediţie nouă, 1968), pp. 208-228,281-309; id., *Mythes. Rêves et mystères* (1957), pp. 206-253.

Împotriva generalizărilor grăbite ale lui Albert Dieterich (*Mutter Erde*, ediţia a 3-a, Berlin, 1925), vezi Olof Pettersson, *Mother Earth*: *An Analysis of the Mother Earth Concepts according to Albert Dieterich* (Lund, 1967). Cf., de asemenea, P. J. Ucko, *Anthropomorphic Figurines* (Londra, 1968) şi Andrew Fleming, „The Myth of the Mother-Goddess" (*World Archaeology*, 1,1969, pp. 247-261).

Cu privire la partenogeneza zeiţelor greceşti şi mediteraneene, vezi Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Vechi e nuovi studi* (Milano, 1951), pp. 191 sq.

Despre reînnoirea periodică a lumii, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 65 sq. Id., *Aspects du mythe* (1963), pp. 54 sq. Trad. Românească, pp. 38 sq.

— Nota trad.

Despre simbolismul Arborelui Cosmic, vezi documentele şi bibliografia citate în Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 49 sq., 145 sq., 163 sq., 227 sq.

Despre timpul circular şi ciclul cosmic, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 65 sq.

Cu privire la valorizarea religioasă a spaţiului, vezi Eliade, *Traité*, pp. 310 sq.

Despre simbolismul locuinţelor în cultura neolitică de la Yang-chao, vezi R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-orient", *Arts Asiatiques*, 4,1957, pp. 177 sq. Cf., de asemenea, M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 213 sq.

Despre dihotomia clasificatoare şi ritualică şi despre diferitele feluri de antagonisme şi polarităţi, vezi M. Eliade, *La nostalgie des origines* (1971), pp. 249-336.

13. Asupra documentelor arheologice de la Ierihon şi interpretarea lor vezi Kathleen Kenyon, *Digging up Jericho* (Londra, 1957); id... Arch*aeology în t*he *Holy Lan*d *(Lo*ndra. 1960); J. Şi J. B. E. Garstang, The *Sto*r*y of* J*ericho (Lo*ndra, 1948); E. Anati, Pale*stine befo*re *the Hebr*ews, *pp*. 273 sq. R. De Vaux, Hist *oi* r*e* a*ncienne d'Israel, pp*. 41 sq.

Despre religiile neolitice din Siria şi Palestina, vezi, în ultimă instanţă, J. Cauvin, *op. cit.*, pp. 43 sq., (săpăturile de la Ierihon, Munhata, Beidha, Tell Ramad); pp. 67 sq. (Ras Shamra, Bybios etc.); Müller-Karpe, *Handbuch*, ÎI, pp. 335 sq., 349 sq.

James Mellaart credea că cultura preceramică de la Ierihon (faza B, – 6500-5500) ar deriva din cultura de la Hacilar (7000-6000); cf. „Hacilar: A Neojithic Village Site", *Scientific American*, vol. 205, august 1961, p. 90. Dar în *FMrliest Civilization of the Near East* (Londra, New York, 1965), p. 45, el citează noua datare cu radiocarbon de la Ierihon (faza B): – 6968 şi 6918; altfel spus, cele două culturi par să fie contemporane.

Cât despre Çatal Hüyük, el reprezintă cel mai mare oraş neolitic din Orientul Apropiat. Deşi incomplet săpat (un sfert din suprafaţă în 1965), Çatal Hüyük a revelat un grad de civilizaţie surprinzător: o agricultură dezvoltată (mai multe specii de grâne şi legume), creşterea animalelor, comerţ şi numeroase temple, bogat decorate. Cf. James Mellaart, *Çatal Hilyük*: *A Neolithic Town of Anatolia* (New York, 1967). Vezi, de asemenea, Walter Dostal, „Zum Problem der Stadtund Hochkultur im Vorderen Orient: Ethnologische Marginalien'vă/ilaropar, 63,1968, pp. 227-260.

Cu privire la Tell Halaf, bibliografia esenţială este înregistrată de Müller-Karpe, vol. ÎI, pp. 59 sq., 427 *28.

Despre cultura de la Obeid, vezi Müller-Karpe, *op. cit.*, pp. 61 sq., 339,351,423 (bibliografia săpăturilor), pp. 425 sq. (Templul Alb *ziqqurat*-ul). Cf., de asemenea, M. E. L. Mallowan, *Early Mesopotamia and Iran* (1965), pp. 36 sq.

Un alt sanctuar merită de pe acum menţionat:

„Templul Ochilor14, scos la lumina zilei de Mallowan la Brak, în valea Habur (1 000 km la nord de Uruk), şi datat de el înjur de – 3000. S-au găsit câteva mii de „idoli" în alabastru alb şi negru, caracterizaţi prin una sau mai multe perechi de ochi. După Mallowan, ei reprezintă *ex-voto-uñ* oferite unei divinităţi atotvăzătoare, protectoarea oraşului; cf. *Early Mesopotamia*, pp. 48 sq. Şi fig. 38-40. Templul era consacrat zeiţei Inanna. În cartea sa *The Eye Goddess* (1957), O.G. S. Crawford studiază răspândirea acestui tip iconografic până în Anglia şi Irlanda, dar numeroase exemple pe care el le citează nu sunt convingătoare.

Simbolismul religios al figurinelor şi al altor obiecte din preistoria mesopotamiană a fost studiat de B. L. Goff, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia* (New Haven-Londra, 1963); vezi mai ales pp. 10-48 (epocile Tell Halaf şi Obeid) şi fig. 58-234.

14. Despre cea mai veche civilizaţie europeană, vezi Marija Gimbutas, „Old Europe e. 7000-3500 B. C.: The earliest European Civilization before the infütration of the Indo-European Peoples", în *The Journal of Indo-European Studies*, I, 1973, pp.1-20.

Despre sanctuarul de la Căscioarele, vezi Vladimir Dumitrescu, „Édifice destiné au culte dćcouvert dans la couche Boian-Spanţov de la station-fW/ de Căscioarele", *Dacia*, N. S., 14,1970, pp. 5-24.

Referitor la modelul templului, vezi Hortensia Dumitrescu, „Un modèle de sanctuaire découvert dans la station énćolithique de Căscioarele", *Dacia*. N. S., 12,1968, pp. 381-394.

15. Referitor la descoperirea metalelor şi dezvoltarea tehnicilor metalurgice, vezi T. A. Rickard, *Man and Metals*. *A History ofmining* în *relation to the development of civilization* (New York, 1932); R. I. Forbes, *Metallurgy* în *Antiquity* (Leiden, 1950); Charles Sânger, E. Y. Holmyard şi A. R. Hali, * *History of Technology*, I (Oxford, 1955). Vezi

bibliografia în M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 186-187; „The Forge and the Crucible: A Posteript" (HR, 8, 1968, pp. 74-88), p. 77.

Despre mineri şi fierari, vezi Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 57-88; „A Postscript", pp. 78-80. Despre Fierarii Divini şi Eroii Civilizatori, cf. *Forgerons et alchimistes*, pp. 89-112. Cu privire la „originile" alchimiei, vezi A. M. Leicester, *The Historical Background of Chemistry* (New York, 1956); I. R. Partington, *History ofehemistry*, vol. I (Londra, 1961); Allen G. Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, 9, 1965, pp. 39-58); Robert P. Multhauf, *The Origin ofehemistry* (Londra, 1966).

16. Ca o introducere generală în istoria, cultura şi religia sumeriană, vezi A. Pairot, *Sumer* (Paris, 1952) şi mai ales lucrările lui S. N. Kramer, *The Sumerians*, *Their History*, *Culture and Character* (Chicago, 1963); *From the Tablets of Sumer* (Indian Hills, 1956; reeditat sub titlul *History Begins at Sumer*, New York, 1959); „Mythology of Sumer and Akkad", în S. N. Kramer *Ed.*, *Mythologies of the Ancient World* (New York, 1961), pp. 93-137; *Sumerian Mythology* (Philadelphia, 1944; ediţie revăzută şi adăugită, 1961). Toate aceste lucrări conţin numeroase traduceri, aproape integrale, de texte sumeriene. Cf., de asemenea, Adam Falkenstein şi W. Von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen u. Gehete* (Zürich, 1953); G. R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica* (Torino, 1967). Încă utilă monografia lui Charles F. Jean, *La religion sumérienne* (Paris, 1931). O remarcabilă sinteză a dat Raymond Jestin, „La religion sumérienne", în *Histoire des religions* sub direcţia lui Henri-Charles Puech, vol. I (Paris, 1970), pp. 154-202. Vezi şi Thorkild Jacobsen, „Formative Tendencies în Sumerian Religion", în Emest Wright, ed., *The Bible and the Ancient Near East* (New York, 1961), pp. 267-278; id. „Early Mesopotamian Religion: The Central Concems" (*Proc. Am. Philos. Şoc.*, vol. 107, 1963, pp. 473-484).

Religia sumeriană este tratată cu cea akkadiană în Edouard Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (col. „Mana", Paris, 1945, pp. L-339; bogată bibliografie critică). Vezi, de asemenea, V. Christian, „Die Herkună der Sumerer", *Sitzungsberichte der Akademie* în *Wien*, v. 236,1,1961; A. Falkenstein, „La Cité-temple sumérienne", *Cahiers d'histoire mondiale*, 1,1954, pp. 784-814; F. R. Kraus, „Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone", *ibid.*, pp. 518-545; A. Sjöberg şi E. Bergmann, *Sumerian Temple Hymns* (1969).

Din 1944, B. Landsberger a demonstrat că terminologia culturală sumeriană (i.e. Cuvintele în legătură cu agricultură, metalurgia, meseriile) ca şi numele de fluvii şi cetăţi sunt de origine presumeriană. Cf. S. N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 41 sq.

Înainte de a se stabili în Mesopotamia de Jos, sumerienii venerau în comun aceleaşi divinităţi; printre cele mai importante erau An, En-lil, Enki, Inanna. Dar mai târziu, fiecare oraş îşi avea zeul său patronal: de exemplu, En-lil era zeul oraşului Nippur, Enki domnea la Eridu, Nanna în Ur etc.

Mitul lui Dilmun a fost tradus de S. Kramer, în ANET, pp. 34-41 şi în *From the tablets of Sumer*, pp. 169-175, de Maurice Lambert, „La naissance du monde à Sumer" (în *Naissance du monde*, Sources Orientales, I, Paris, 1959, pp. 103 sq), şi recent de Giorgio R. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 50 sq.

Despre An, cf. E. Dhorme, *Religions*, pp. 22-26,45-48, şi W.d. M., I D. O. Edzard, „Die Mythologie der Sumerer u. Akkader", pp. 19-139), pp. 40-41.

Despre En-ki, cf. E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 31-38,50-51; J. Bottéio, „Les divinités sémitiques en Mésopotamie ancienne", în *Studi Semitici*, I (Roma, 1958), pp. 17-63, pp. 36-38.

17.0 prezentare comparativă a miturilor despre crearea omului, vezi la Theodore Gaster, *Myth Legend and*

Customs în *the Old Testament* (New York, 1969), pp. 8 sq. Textele mesopotamiene sunt traduse de Alexander Heidel, *The Babylonian Cenesis* (Chicago, 1942), pp. 62-72.

Conform unei tradiţii transmise de Berose (secolul al III-lea î.Hr.), Bel Marduk e cel care a ordonat zeilor să-i taie capul şi să-l făurească pe om din sângele său amestecat cu pământ (A. Heidel, *op. cit.*, pp. 77-78). Dacă această tradiţie este autentică, însuşi trupul omului ar fi fost făurit dintr-o substanţă divină şi „demonică" (căci pământul s-a născut din Tiamat).

În mitul numit „crearea lopeţii", En-lil desparte Cerul de Pământ pentru ca oamenii „să poată răsări din sol"; traducere de G. Castellino, *Mitologia sumero-accadica*, pp. 55 sq.

Cu privire la sensurile termenului *me*, vezi B. Landsberger, *Islamică*, 2,1926, p. 369; Th. Jacobsen, JNES, 5, 1946, p. 139, n. 20; J. Van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953), p. 19; K. Oberhuber, *Der numinose BegriffME im Sumerischen* (Innsbruck, 1963).

Despre ritul căsătoriei sacre dintre suveran şi Inanna, vezi S. N. Kramer, *The Sacred Marriage Râţe*: *Aspects offaith*, *Myth and Ritual* în *Ancient Sumer* (Indiana Univ. Press., 1969); id., „Le Râţe du Mariage sacré Dumuzi-Inanna", RHR, vol. 181,1972, pp. 121-146.

Despre concepţia modelelor celeste ale cetăţilor şi templelor, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (1949, ediţia a 2-a, 1969), pp. 17 sq.

Importanţa „listei regilor" a fost demonstrată de Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago, 1939). O nouă traducere a fost dată de S. N. Kramer, *The Sumerians*, pp. 328-331. Tradiţia coborârii primilor regi din Cer – şi reurcarea lor la Cer după moarte – s-a păstrat în Tibet: regii utilizau o frânghie miraculoasă; cf. Unele exemple în M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 208-209; adăugăm şi Erik Haarh, *The Yar-Lum Dynasty* (Copenhaga, 1969), pp. 138 sq. Mitul Regelui-Mesia coborât din cer va cunoaşte o mare popularitate în epoca elenistică.

18.0 bibliografie esenţială asupra miturilor potopului în Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom*v, p. 353. A se completa cu M. Eliade, *Aspects du mythe*, pp. 71 sq. Trad. Românească, p. 52 sq.

— Nota trad.).

Fragmentele sumeriene au fost traduse de S. N. Kramer, ANET, pp. 42-43.

Referitor la mitul diluvian în *Epopeea lui Ghilgameş*, cf. Alexandre Heidel, *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels* (Chicago, 1946), pp. 224 sq. A. Schott, W. Von Soden, *Das Gilgamesch-Epos* (Reclam, 1958), pp. 86-99; W.G. Lambert, JSS, 5, 1960, pp. 113-123; E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (Londra, 1962); Ruth E. Simoons-Vermeer, „The Mesopotamian flood-stories; a comparison and interpretation", *Numen*, 21, 1974, pp. 17-34. În legătură cu versiunea prezentată de Berose, cf. P. Schnabel, *Berossus und die hellenistische Literatur* (1923), pp. 164 sq. A. Heidel, *op. cit.*, pp. 116 sq.

După un pasaj din *Epopeea lui Ghilgameş* (tab. XI, 14), „marii zei au urzit în inima lor să dea drumul potopului". După cuvintele adresate de Ea lui En-lil (XI, 179 sq.), se poate înţelege că existau „păcătoşi", dar fără vreo altă precizare. Un fragment al lucrării cunoscut sub numele de *Epopeea lui Atrahasis* explică mânia lui En-lil prin gălăgia oamenilor „care începuseră să prospere"; cf. A. Heidel, pp. 107 şi 225 sq. După texte mai nou editate, potopul era considerat drept o pedeapsă divină; oamenii se răsculaseră împotriva „destinului" lor, care era acela de a-i sluji pe zei prin muncă şi cult; cf. G. Pettinato, „Die Bestrafung der Menschengeschlechts durch die Sintflut", *Orientalia*, N. S., vol. 37,1968, pp. 156-200; W. G. Lambert, *Atrahasis*. *The Story of the Flood* (Oxford, 1969).

19. Există o copioasă bibliografie în legătură cu Inanna; esenţialul este înregistrat de E. O. Edzaid în W.d. M… I, pp. 81-89; de adăugat W. W. HalloJ. Van Dijk, The *Exaltation of* I*nanna (New* Haven-Londra, 1968), Wolfgang

Helck, Betr*achtungen zur Gro*ssen Göttin *und den ihr ver*bundenen Got*t*heiten (*Mü*nchen, 1971), pp. 71-89, şi lucrările recente ale lui S. N. Kramer, The *Sacred Marriage Râţe (19*69) şi „Le Râţe du Mariage sacré Dumuzi-Inanna", RHR, vol. 181,1972, pp. 121-146.

Despre Iştar hermaţroditǎ, cf. J. Bottéro, „Les divinités sémitiques" (*Studi Semitici*, I), pp. 40 sq. Asupra lui Iştar zeiţă a războiului, cf. M.-Th. Barrelet, „Les déesses armées et ailées: Inanna-Ishtar", *Syria*, 32,1955, pp. 222-260.

Despre Dumuzi-Tammuz, cf. Bibliografia în W.d. M., I, pp. 51-53. Cele mai importante contribuţii recente sunt: Louis van den Berghe, „Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz", *La Nouvelle Clio*, VI (1954), pp. 298-321, T. Jacobsen, „Toward the Image of Tammuz", HR, I, 1961, pp. 189-213; O. R. Gurney, „Tammuz reconsidered, Some Recent Developments", JSS, 7,1962, pp. 147-160.

Despre rolul lui Geshtinanna în „întoarcerea" lui Dumuzi. cf. A. Falkenstein în *Bibliotheca Orientalis*, 22, pp. 281 sq. Diferenţele dintre versiunile akkadiană şi sumeriană sunt analizate în studiul lui A. Falkenstein, „Der summerische und der akkadische Mythos von Inannas Gang zur Unterwelt", în *Festschrift W. Caskel* (1968), pp. 96 sq., şi de Jean Bottéro, în *Annuaire de l'École des Hautes Études*, secţiunea a IV-a, 1971-72, pp. 81-97. Reţinem deosebirile cele mai semnificative: versiunea sumeriană ignoră o descriere amănunţită a Infernului (ea cunoaşte „Marea-Lume-de Jos" ca antipodul Cerului, „Marea-Lume-de Sus"; J. Bottéro, p. 86); în versiunea akkadiană, Iştar ameninţă, dacă nu este lăsată să intre de îndată în Infern, să dărâme porţile şi să-i elibereze pe morţi, care „îi vor devora pe cei vii" (*ibid.*); în versiunea akkadiană, „apa vieţii" se găseşte chiar în Infern (în „Burduful" care conţinea băutura zeilor infernali; *ibid.*, p. 89); în versiunea akkadiană, se pare că Ereşkigal este aceea care îi arată solului ei cum să-l spele pe Tammuz, să-l ungă cu parfum şi să-l îmbrace într-un „veşmânt sărbătoresc"; ea este deci aceea care e răspunzătoare de

mânia lui Iştar şi, în cele din urmă, de pieirea lui Tammuz (*ibid.*, pp. 91 sq.).

În cartea sa *Tammuz*: *Der Unsterblichkeitsglaube der altorientalischen Bildkunst* (Berlin, 1949), Anton Moortgat a propus o nouă interpretare a lui Dumuzi-Tammuz pe bază de documentaţie iconografică. Dar foarte puţine figuri pot fi identificate cu certitudine; cf. Berghe, „Réflexions critiques".

20.0 excelentă prezentare a religiei babiloniene a dat J. Nougayrol în *Histoire des religions*. I (Paris, 1970), pp. 203-249. Vezi, de asemenea, J. Bottéro, *La religion babylonienne* (Paris, 1952); id., „Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie", în S. Moscaţi, *Le antiche divinità semitiche* (*Studi Semitici*, I, Roma, 1958), pp. 17-63. G. Furlani, care publicase o lucrare în două volume în 1928-1929 (*La religione babilonese e assira*), şi-a sintetizat cercetările în „La religione dei Babilonesi e Assiri", în *Le cività dell'Oriente*, III, Roma, 1958, pp. 73-112. Vezi. De asemenea, R. Follet", Les aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique", *Recherches des sciences religieuses*, 38,1952, pp. 189-209. Scepticismul lui A. L. Oppenheim („Why a «Mesopotamian Religion» should not be written", *Ancient Mesopotamia*, pp. 172 sq.) nu pare să fie împărtăşit de colegii săi. Vezi şi M. David, Les *dieux et le destin en Babylonie* (Paris, 1949).

Despre Ereşkigal şi Nergal, cf. E. Dhorme, Les *religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 39-43,51-52.

Despre Marduk, vezi E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 139-150,168-170; W. Von Soden, în *Zeitschriftfâir Assyriologie*. N. F., 17, 1955, pp. 130-166. Despre zeul Assur, cf. G. Van Driel, *The Cult ofassur* (Assen, 1969).

Despre temple, vezi E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 174-197; H. J. Lenzen, „Mesopotamische Tempelanlagen von der Friihzeit bis zum zweiten Jahrtausend", *Zeitschrift für Assyriologie*, N. F., 17,1955, pp. L-36; G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico", *Numen*, *1*,1960, pp. L-25; A. L.

Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 106 sq., 129 sq.

În legătură cu riturile, vezi G. Furlani, *ÎI sacrificio nella religione dei Semiţi di Babilonia e Assiria* (Memorie della Accademia dei Lincei, VI, 3,1932, pp. 105-370); id., *Riti babilonesi e assiri* (Udine, 1940); F. Thureau-Dangin, *Rituels akkadiens* (Paris, 1921); expunere de ansamblu cu o bogată bibliografie în E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 220-257; pentru zeii mijlocitori care servesc drept intermediari între credincios şi cel pe care el îl invocă, cf. *Ibid.*, pp. 249-250; pentru rugăciuni, vezi A. Falkenstein şi W. Von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* (Stuttgart, 1953) şi E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 247 sq.

Privitor la mărturisirea păcatelor, vezi R. Pettazzoni, *La confessione deipeccati*. Vol. ÎI (Bologna, 1935), pp. 69-139.

Despre luminozitatea zeilor, vezi A. L. Oppenheim" *Akkadianpul* (*u*) *h* (*t*) *u* and *melammu*", JAOS, 63,1943, pp. 31-34; id., „The Golden Garments of the Gods", JNES, 8, 1949, pp. 172-193, şi, mai ales, Elena Cassin, *La splendeur divine* (Paris-La Haye, 1968), pp. 12 sq. (critica ipotezei lui A. Oppenheim), 26 sq. (lumină şi haos: suveranitatea divină), 65 sq. (*melammu* şi funcţia regală). Cf. Mai jos (104), cu privire la *xvarenah* iraniană.

Referitor la magie, vezi B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, ÎI, pp. 198 sq. E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 259 sq. G. Contenau, *La magie chez les Assyriens et* les *Babyloniens* (Paris, 1947); Erica Reiner, „La magie babylonienne", în *Le monde du Sorcier* (Sources Orientales, VII, Paris, 1966), pp. 67-98; J. Nougayrol, „La religion babylonienne", pp. 231-234. Citǎm câteva rânduri din încheiere: „Imaginaţia babiloniană, care se îndepărtase cumva de «legendele cu zei» ale Sumerului, părea să se complacă şi în «legende cu diavoli». În aceste scrieri foarte numeroase şi întinse ale magilor poate să fi existat o parte destinată să-l zăpăcească pe profan (... Dar există, de asemenea, de netăgăduit un fond de spaimă despre care ne putem face o idee dacă ne gândim la spaimă de «război atomic». Niciun alt popor nu părea să fi avut, mai mult decât acela al

Mesopotamiei. În mijlocul «barbarilor», care îl ameninţau şi îi năpădeau periodic teritoriul, sentimentul că civilizaţia şi «belşugul» constituie un lucru fragil şi neîncetat pus sub semnul întrebării" (p. 234).

21. *Enuma eliş* a fost de nenumărate ori tradusă. Semnalăm traducerile cele mai recente: R. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris, 1935) şi*Les religions du Proche-orient*, pp. 36-70; E. A. Speiser, „The Creation Epic", în ANET, pp. 60-72; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago, 1942; ediţia a 2-a revăzută şi adăugită, 1951); Paul Garelli şi Marcel Leibovici, „La Naissance du Monde selon Akkad", în *La naissance du monde* (Sources Orientales. I, Paris, 1960), pp.132-145.

Lucrarea lui A. Heidel conţine, de asemenea, traducerea altor texte cosmogonice babiloniene şi un studiu comparativ cu creaţia din Vechiul Testament. Vezi. De asemenea, W. Von Soden în *Zeit.f. Assyriologie*, 47,1954, pp. I sq. F.M. Th. De Liagre, *Opera minoră* (Groningen, 1953), pp. 282 sq., 504 sq. W. G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod", *Kadmos*. 4,1965, pp. 64-72 (vezi, mai jos, cap. VI, 47).

O analiză a epopeei *Enuma eliş* ca expresie a gândirii mesopotamiene în T. Jacobsen, „The Cosmos aş a State", în H. Frankfort şi col., *Before Philosophy*. *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946, Penguin Books, 1949), pp. 137 sq., în special pp. 182-199. În mai multe studii, Jacobsen a pus în evidenţă caracterul „democratic" al cârmuirii sumeriene şi, prin extensie, al pantheonului babilonian (într-adevăr, aşa cum se arată în *Enuma eliş*. Marduk este proclamat zeu suprem de adunarea tuturor zeilor); cf. T. Jacobsen, „Early Political Development în Mesopotamia", *Zeitschrift f. Assyriologie*. 52, 1957, pp. 91-140; id., în JNES, 2, pp. 159 sq. Vezi, de asemenea, „The Battle between Marduk and Tiamat", JAOS, 88, 1968, pp. 104-108.

Caracterul sacru al regalităţii în Orientul Apropiat antic a dat naştere unei îndelungate controverse. Unii

savanţi au văzut în rege pe reprezentantul zeului, centrul unui sistem mitico-ritual, propriu tuturor religiilor Orientului Apropiat antic. Această orientare metodologică, cunoscută sub numele de „Myth and Ritual schooJ" sau „patternism", a inspirat un mare număr de lucrări, printre care e de ajuns să citǎm cele două volume editate de S.H. Hooke, *Myth and Ritual* (1933) şi *The Labyrinth* (1935), şi lucrările lui I. Engnell şi G. Widengren. „Patternism" ul a fost criticat, mai ales de H. Frankfort, *The Probleme ofsimilarity* în *Ancient Near Eastern Religions* (Frazer Lecture, Oxford, 1951). Acest eminent savant a susţinut că diferenţele dintre formele prezentate erau mai importante decât asemănările. El a atras, de exemplu, atenţia asupra faptului că faraonul era considerat ca un zeu sau devenea un zeu, în timp ce în Mesopotamia regele nu era decât reprezentantul zeului. Totuşi, este evident că diferenţele şi asemănările sunt la fel de importante, de fiecare dată când avem de-a face cu *culturi istoric înrudite*. Vezi. De asemenea, S.H. Hooke, „Myth and Ritual: Past and Present", în *Myth. Ritual and Kingship*. Pp. L-21; S.G.F. Brandon, „The Myth and Ritual Position critically considered", în *ibid.*, pp. 261-291 (acest studiu conţine o bogată bibliografie critică până în 1955).

22. Despre *akitu*, vezi H. Zimmem, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, I-II (Leipzig, 1906, 1918); S.A. Pallis, *The Babylonian akitu festival* (Copenhaga, 1926; cf. Critica lui H.S. Nyburg, *Le Monde Oriental*, 23,1929, pp. 204-211); R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babilonienne* (Paris, 1939), pp. 95 sq. H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948), pp. 313 sq. (*La Royauté et les dieux*, Payot, 1951, pp. 401 sq.); W.G. Lambert în JSS, 13, pp. 106 sq. (victoria lui Marduk era reactualizată cu ocazia fiecărui An Nou). Despre sărbătoarea Anului Nou considerată ca o repetiţie acosmogoniei: A.J. Wensinck, „The Semitic New Yearand the Origin of Eschatology", Acra *Orientalia*, 1,1923, pp. 158-199; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 65-

90.

Despre sărbătoarea ursitului, cf. E. Dhorme, Les *religions de Babylonie*, pp. 244 sq., 255 sq.

Despre caracterul sacru al regalităţii mesopotamiene: R. Labat, *Le caractère religieux de la Royauté assyro-babylonienne*; E. Dhorme, Les *religions de Babylonie*, p. 20 (divinizarea regilor); H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, pp. 215 sq. (*La royauté*, pp. 289 sq.); I. Engnell. *Studies* în *Divine Kingship* în *the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), pp. 18 sq. G. Widengren, *The King and the Tree ofufe* în *Ancient Near Eastern religion* (Uppsala, 1951); Sidney Smith, „The Practice of Kingship în early semitic kingdoms", în S.H. Hooke, ed., *Myth. Ritual and Kingship* (OxfonJ, 1958), pp. 22-73; A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 98 sq. J. Zandee, „Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-orient ancien", RHR, vol. 180,1971, pp. 3-28.

23. Am folosit traducerile lui G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh* (Paris, 1939); Alexander Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parrallels* (Chicago, 1946); E. A. Speiser, ANET, pp. 72-99; A. Schott şi W. V. Soden, *Das Gilgamesh Epos* (Stuttgart, 1958). A se vedea Labat, *Rel. Du Proche-orient*, pp. 149-226.

Se cunosc până acum, în versiune sumeriană, şase episoade ale legendei lui Ghilgameş; 1) expediţia în pădurea de cedri şi victoria asupra lui Huwawa (traducere de Kramer, *From the Tablets*, pp. 204-207; *The Sumerians*, pp. 192-197); 2) G. Şi Taurul ceresc; 3) potopul şi imortalizarea lui Zisudra; 4) moartea lui G. (ANET, pp. 50-52), episod care lipseşte în versiunea babiloniană; 5) G. Şi Agga (traducere în *Tablets*, pp. 29-30; *The Sumerians*, pp. 197-200), unul din textele epice sumeriene cele mai scurte (115 rânduri), din care nu s-a găsit vreo urmă în epopeea babiloniană (dar anumiţi autori consideră că acest episod are o bază istorică, şi prin urmare nu trebuie inclus printre textele mitologice); 6) G. Şi Enkidu şi lumea de dincolo (traducere în *Tablets*, pp. 224-225; *The Sumerians*, 197-

205).

Acest ultim episod constituie materia celei de a douăsprezecea tăbliţe a *Epopeei lui Ghilgameş* (vezi, mai sus, cap. III, p. 61, n. 50). Ghilgameş taie un arbore uriaş şi dă lemnul Inannei-Iştar, pentru ca aceasta să-şi facă un tron şi un pat. Din rădăcinile şi din vârful copacului, el îşi face două obiecte magice, *pukku* şi *mekku*, a căror interpretare e încă controversată; e vorba probabil de instrumente muzicale (tobă şi baghete?). Ca urmare a unei greşeli rituale, aceste obiecte cad în lumea de sub pământ. Mişcat de deznădejdea stăpânului său, Enkidu se oferă să meargă în căutarea lor. Dar pentru că n-a ţinut seama de sfaturile pe care i le dăduse, la plecare, Ghilgameş, despre cum să se poarte ca să nu stârnească mânia spiritelor, Enkidu nu mai poate să reurce la suprafaţă. Zdrobit, Ghilgameş îi imploră pe zei, şi Nergal, stăpânul Infernului, îi permite duhului lui Enkidu să revină pentru câteva clipe pe pământ. Ghilgameş îi cere să-i spună care e soarta celor ce mor. Prietenul său ezită: „dacă-ţi voi spune întocmirea lumii de jos, tu ai să te aşezi la pământ şi ai să plângi!” (col. IV, 1 – 5). Dar G. Insistă, şi Enkidu îi face o destăinuire pe cât de scurtă pe atât de deprimantă: „Totul este adânc înfundat în ţărână”.

A se vedea S.N. Kramer, *Gilgamesh and the Huluppu-Tree* (Assyriological Study, Nr. 8, Oriental Institute of Chicago); id., „Gilgamesh: Some new Sumerian data”, în P. Garelli, ed., *Gilgamesh et să légende* (Paris, 1960), pp. 59-68; id., „The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources”, JAOS, 64, 1944, p. 7-22; id., „Sumerian Epic Literature”, în *La Poesia Epica e la sua formazione* (Accad. Naz. Dei Lincei, 1970), pp. 825-837); A. Schaffer, *Sumerian Sources of Tabiet XII of the Epic of Gilgamesh* (Disertaţie, Dept. Of Oriental Studies, Univ. Of Pennsylvania, Philadelphia, 1962). După A. Falkenstein, numele eroului se citea în sumeriană Bilgameš: cf. *Reallexikon der Assyriologie* (Berlin-Leipzig, 1932), vol. III (1968), pp. 357 sq.

Există o enormă bibliografie cu privire la *Epopeea lui Ghilgameş* (epopee în care P. Jensen vedea principalul

izvor de literatură universală; cf. *Das Gilgamesh-Epos* în *der Weltliteratur*, I, Strasbourg, 1906). Cele mai importante contribuţii sunt înregistrate în traducerile lui Contenau, A. Heidel, S.N. Kramer şi A. Schott-W. V. Soden. Vezi şi studiile adunate de P. Garelli, *Gilgamesh et să légende* (pp. 7-30, bibliografia) şi articolele lui A. Falkenstein şi *col.* În *Real. D. Assyr.*, III (1968), pp. 357-375. W. Von Soden în: *Zeit. D. Assyr.* 53, pp. 209 sq. Şi J. Nougayrol, „L'Épopée Babylonienne", în *La poesia epica e la sua formazione*, pp. 839-858. Recent, Kurt Jaritz a interpretat un număr de episoade (toba, visele, pădurea de cedri etc.) ca ilustrând idei şi practici şamanice: cf. „Schamanistisches im Gilgameš-Epos", *Beitrüge zu Geschichte, Kultur und Religion des alten Orients* (Baden-Baden, 1971), pp. 75-87. O interpretare asemănătoare a fost propusă de E.A.S. Butterworth, *The Tree at the Navei of the Earth* (Berlin, 1970), pp. 138 sq.

Mitul lui Adapa constituie încă un exemplu de imortalizare ratată; dar în acest caz responsabilitatea nu-i revine eroului. Adapa a fost creat de Ea, înţelept dar muritor. O dată, pentru că vântul de sud îi răsturnase barca, Adapa i-a frânt aripile. Aceasta constituia o violare a ordinei cosmice şi Anu l-a chemat la judecată. Înainte de a porni. Ea i-a dat instrucţiuni precise cu privire la conduita sa în Cer şi mai ales îi cere să refuze „pâinea morţii" şi „apa morţii" care urma să i se ofere. Adapa nu ascunde faptul că a frânt aripile vântului din răzbunare. Impresionat de sinceritatea să, Anu îi oferă „pâinea vieţii" şi „apa vieţii", dar Adapa le-a refuzat, pierzând astfel ocazia de a deveni nemuritor. În mod indirect, acest episod mitic pare să reflecte o tensiune între zeii Anu şi Ea, ale cărei cauze nu le cunoaştem. A se vedea noua traducere comentată de R. Labat, Les *religions du Proche-orient asiatique*, pp. 290-294.

Referitor la concepţiile în legătură cu moartea şi cu lumea de dincolo, cf. B. Meissner, *Babylonien u. Assyrien*, O, pp. 143 sq. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic*, pp. 137 sq. J.M. Aynard, „Le Jugement des morts chez les Assyro-

babyloniens”, în *Le Jugement de Morts* (Sources Orientales, 4, Paris, 1961), pp. 81-102.

24. În materie de literatură sapienţială, am urmat traducerile lui Robert H. Pfeifer, în ANET, pp. 343-440. Alte traduceri au dat W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford, 1960), pp. 21-62 sq., G. R. *Cas*lev*ino*, *Sapienza babilonese* (Torino, 1962) şi R. Labat, Les *religions du Proche-orient*, pp. 320 sq. Cf. Şi J.J. A. Van Dijk, *La sagesse suméro-akkadienne* (Leiden, 1953); J. Nougayrol, „Une version ancienne du «Juste Souffrant» „, RB, 59, 1952, pp. 239-250; şi bibliografia recentă înregistrată de O. Eissfeldt, *The Old Testament*: *An Introduction* (1963), p. 83, n. 3.

Referitor la divinaţia babiloniană, vezi A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 206-227; *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (Travaux du Centre d’Études supérieures spécialisé d’Histoire des Religions de Strasbourg, 1966), din care se vor reţine mai ales contribuţiile lui A. Falkenstein („ «Wahrsagung» în der Sumerischen Überlieferung”), A. Finet („La place du devin dans la société de Mari”), J. Nougayrol („Trenţe ans de recherches sur la divination babylonienne. 1935-1963”), A.L. Oppenheim („Perspectives on Mesopotamian Divination”); Jean Nougayrol, „La divination babylonienne”, în *La Divination* (Studii culese de André Caquot şi Marcel Leibovici), vol. I (Paris, 1968), pp. 25-81. Aceste lucrări conţin bogate bibliografii.

Despre oniromanţia babiloniană vezi A.L. Oppenheim, *The interpretation of Dreams* în *the Ancient Near East*, *with a translation of an Assyrian Dream book* (Philadelphia, 1956); Marcel Leibovici, „Les songes et leur interprćtation à Babylone”, în: Les *songes et leur interprétation* (Sources Orientales, 2, Paris, 1959), pp. 65-85.

Despre horoscoape, cf. A. Sachs, „Babylonian Horoscopes1*, *Journal of Cuneiform Studies*, 6,1952, pp. 49-75; referitor la astrologie, cf. J. Nougayrol, „La

divination babylonienne", pp. 45-51 (şi bibliografia, *ibid.*, p. 78); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, pp. 308 sq.

În legătură cu descoperirile ştiinţifice, cf. O. Neugebauer, *The Exact Sciences* în *Antiquity* (ediţia a 2-a, Providence, 1957); id., „The Survival of Babylonian Methods în the Exact Science of Antiquity and the Middle Ages" (*Proceedings of American Philosophical Society*, v. 107,1963, pp. 528-535); A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*. Pp. 288-310.

Despre influenţa ideilor mesopotamiene, cf. A.L. Oppenheim, *op. cit.*, pp. 67 sq. (p. 356, n. 26, bibliografie); despre influenţele atestate în Vechiul Testament, cf. Bibliografia în W.H. Ph. Römer, *Historia Religionum*. I (Leiden, 1969), pp.181-182.

25. În legătură cu istoria generală a Egiptului, vezi: E. Drioton şi J. Vandier, *L'Êgypte* (ediţia a 2-a, Paris, 1946); John A. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt* (*The Burden ofegypt*. Chicago, 1951; ediţia a 5-a, 1958); William C. Hayes, *The Sceptre of Egypt, I. From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom* (New York, 1953); Joachim Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur* (Heidelberg, 1953); F. Dau mas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique* (Paris, 1965). Excelente precizări în lucrarea publicată sub conducerea lui J.R. Harris, *The Legacy ofegypt* (Oxford, 1971).

Asupra culturilor preistorice ale Egiptului, vezi: E.J. Baumgartel, *The Cultures of Prehistoric Egypt* (Londra, 1955); H. Frankfort, *The Birth ofcivilization* în *the Near East* (Londra, 1951), pp. 41 sq., 100 sq. John Wilson, *The Culture*... pp. 18 sq. W.B. Emery, Arch*aic Egyp*t *(Pe*lican Books, Harmondsworth, 1963).

Nu se ştie încă cum a pătruns agricultura în Egipt. Probabil că s-a răspândit plecând din Palestina, căci urme ale unei culturi neolitice (către – 4500) au fost excavate la Mćrimdć, în preajma Deltei. Morţii erau îngropaţi în locuinţe, dar fără ofrande şi obiecte funerare. Cultura Egiptului de Sus numită badariană (după numele locului,

Badari) cunoaşte, în afară de agricultură şi creşterea animalelor, o ceramică neagră şi roşie. Morţii erau înhumaţi în poziţie îndoită; se îngropau, de asemenea, animale domestice înfăşurate în pânze. În comparaţie cu Tell Halaf şi Warka, aceste culturi neolitice egiptene par sărace şi periferice.

Cu apariţia culturii amratiene j Predinasticul vechi) asistăm la primele încercări de irigare naturală a văii Nilului. Se prelucrează piatra şi aramă, dar ceramica este mai grosolană decât aceea a epocii badariene. (Probabil pentru că începuseră să se fabrice vase din piatră; cf. G. Clark, *World Prehistory*, p. 104.) în morminte s-au găsit ofrande alimentare şi figurine de argilă. Abia în timpul Predinasticului târziu (Nakada ÎI) a fost introdusă metalurgia, la 1 000 de ani după avântul ei în Orientul Mijlociu. S-au împrumutat, dar cu o întârziere considerabilă, numeroase alte elemente culturale din Asia. Vehiculele cu roţi, cunoscute de mult în Mesopotamia, au fost introduse în Egipt abia în timpul Imperiului Nou (în jur de – 1570). Măreţia civilizaţiei egiptene începe cu unificarea celor două ţări, Egiptul de Sus şi Egiptul de Jos. Cât priveşte începuturile civilizaţiei urbane. De un interes considerabil pentru orice studiu comparativ, urmele lor arheologice sunt îngropate în noroiul Nilului. Cu privire la culturile badariană şi amratiană. Vezi Müller-Karpe. *Op. Cât.*, vol. ÎI. Pp. 28-55.339-345.353-361.

Bibliografia până în 1948 este înregistrată de Jacques Vandier, *La religion égyptienne* (ediţia a 2-a. Pariş, 1949), pp. 3-10; a se vedea *ibid.*, pp. 24-29, un expozeu critic al opiniilor lui K. Scthe (*Urgeschichte u. Älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930) şi lui H. Kees (*Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1941; ediţia a 2-a, Berlin 1956) asupra religiilor primitive ale Egiptului. Cf. R. Weill, „Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égiptiennes" (*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47,1948, pp. 59-150).

Printre studiile generale despre religiile Egiptului, semnalăm: Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter* (Berlin

şi Leipzig, 1934, trad. Franceză, 1937); Herman Junker, *Pyramidenzeit*: *Das Werden der altägyptischen Religion* (Einsiedeln, 1949); J. Gamot-Sainte-Fare, *Religions de l'Égypte* (Paris, 1951); S. Donadoni, *La religione dell'Egitto antico* (Milano, 1955); H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948); id., *La royauté et les dieux* (trad. Franceză, Payot, 1951; ediţia originală, Chicago, 1948); R.T. Rundle Clark, *Myth and Symbol* în *Ancient Egypt* (Londra, 1959). Cartea lui S. Morenz, *La religion égyptienne* (trad. Franceză, Payot, 1962), constituie o încadrare şi o admirabilă sinteză realizată în perspectiva istoriei generale a religiilor. Vezi şi C.J. Bleeker, „The Religion of Ancient Egypt" (*Historia Religionum*, I. Leiden, 1969, pp. 40-114); id., *Hathor and Thoth*: *Two key Figures of the Ancient Egyptian Religion* (Leiden, 1973), pp. 10 sq., 158 sq. P. Derchain, „La religion égiptienne", *Histoire des religions* (sub direcţia lui H. Ch. Puech), I, (1970), pp. 63-140.

Indispensabilă prin bogăţia documentelor şi a referinţelor bibliografice, Hâns Bonnet, *Reallexikon der ügyptischen Religionsgeschichte* (Berlin, 1952). Günther Roeder a publicat recent o bogată colecţie de texte, admirabil ilustrată: *Die ägyptische Religion* în *Text und Bild*; /. *Die ägyptische Götterwelt*; *ÎI. Mythen u. Legenden um ägyptische Gottheiten u. Pharaonen*; *III. Kulte*, *Orakel u. Naturverehrung im alten Aegypten*; *IV. Der Ausklang der ägyptische Religion*, *mit Reformation*, *Zauberei u. Jenseitsglaube* (Zürich, 1959-1961).

Documentele istorice sunt accesibile îţi traducerea lui J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I-V (Chicago, 1906-1907). *Textele Piramidelor* au fost de mai multe ori traduse (în germană, de K. Se the, în franceză, de Speleers, în engleză, de Mercer); noi urmăm traducerea lui R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford, 1969), dar am utilizat fragmente traduse de J.H. Breasted, R. Weill, R. Clark, S. Sauneron şi J. Yoyote.

Despre vocabularul religios, vezi C.J. Bleeker, „Einige Bemerkungen zur religiösen Terminologie der alten

Aegypten", în *Travels* în *the World of the Old Testament*. *Studies presented to Professor M.A. Beek* (Assen, 1974), pp. 12-26.

26. Un expozeu sistematic al cosmogoniilor egiptene, completat cu o traducere de texte comentată, a dat S. Sauneron şi J. Yoyote, „La naissance du monde selon l'Égypte ancienne" (în *La naissance du monde*, Paris, 1959, pp. 19-91). Vezi şi traducerile lui J. Wilson, ANET, pp. 3-10.

Diferitele doctrine cosmogonice sunt discutate de către Vandier, *La religion égyptienne*, pp. 57 sq. Cf. Analiza lui R. Clark, *op. cit.*, pp. 35 sq. Şi mai ales S. Morenz, /? */. *Égyptienne*, pp. 211 sq. Despre cosmogonia de la Hermopolis, vezi S. Morenz şi J. Schubert, *Der Gott aufder Blume*, *eine ägyptische Kosmogonie und ihre weltvveite Bildwirkung* (Ascona, 1954). Despre valoarea creatoare a verbului, vezi J. Zandee, „Das Schöpferwort im alten Aegypten" (*Verbum*, *Studia Theologica Rheno-Traiectina*, VI, 1964, pp. 33 sq.).

Importanţa Tebei începând de la sfârşitul mileniului al III-lea a impus zeul acesteia, Amon, pe primul plan (zeu care a fost asociat, oportun, cu Ră). Dar cosmogonia săvârşită de Amon este împrumutată din sistemele de la Heliopolis, Hermopolis şi Memfis; vezi textele traduse şi comentate de J. Wilson, ANET, pp. 8-10; S. Sauneron şi J. Yoyote, pp. 67 sq.

Cu privire la simbolismul Colinei primordiale şi a spaţiului sacru, vezi Hellmut Brunner, „Zum Raumbegriff der Aegypter", *Studium Generale*, 10,1957, pp. 610 sq. A. Saleh, „The So-called «Primeval Hill» and other related Elevations în Ancient Egyptian Mythology", *Mitt*. *D*. *Deutschen Arch*. *Instituts* (Abt. Kairo), 25,1969, pp. 110-120; I.E.S. Edwards, *The Pyramids ofegypt* (Pelican Books, Harmondsworth, 1961); J. Leclant, „Rspace et temps. Ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique", *Revue de Synthèse*, 90,1969; Othmar Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament* (Zürich-Neukirchen, 1972), pp. 100 sq. (studiu comparativ,

admirabil ilustrat).

Existau mai multe mituri despre originea omului; după una din versiuni, Ptah îi modelase trupul, din argilă, pe roata olarului, cf. Hâns Bonnet, *Reallexikon*, p. 617; în Egiptul de Sus demiurgul era Khnum (Bonnet, *ibid.*, p. 137). Nu se cunoaşte niciun mit despre originea morţii. O aluzie fugitivă (*Pyr.*, 1466) evocă timpul mitic „dinainte de existenţa morţii".

Mitul despre pieirea oamenilor este destul de vechi; cf. Bibliografia lui J. Vandier, *Rel. Égyptienne*, p. 53. Vezi *Cartea Vacii*, tradusă de Alexandre Piankoff, *The Shrines oftut-Ankh-Amon* (New York, 1955), p. 27. Când Ră şi-a dat seama că Hathor era gata să nimicească rasa oamenilor, el a vărsat pe jos, noaptea, bere de culoarea sângelui; când, a doua zi, Hathor se pregătea să reia masacrul, ea a băut atât de mult încât s-a cufundat în beţie.

Oamenii hotărâseră să se răscoale pentru că Ră ajunsese prea bătrân. Într-adevăr, după episodul pe care l-am relatat mai sus, Ră a hotărât să renunţe la suveranitatea asupra lumii. El a recunoscut în faţa zeilor că trupul lui devenise la fel de slăbit ca în epoca primordială şi i-a cerut fiicei sale Nut să-l ridice la Cer (*Cartea Vacii*, traducere de Piankoff, *Shrines*, p. 29). Succesorul său a fost Shou sau Geb. „Bătrâneţea" şi neputinţa lui Ră, şi mai ales îndepărtarea să în cer, constituie elemente ale unei teme mitice bogat atestate; transformarea unui zeu celest, creator şi cosmocrat, în *deus otiosus*. Faptul că, în versiune egipteană, un zeu *solar* este acela care devine *deus otiosus* arată că avem de-a face cu o reinterpretare a teologilor.

27. Cu privire la divinitatea Regilor, vezi A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902, în mare parte depăşită); H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs* în *der Theologie der alten Ägypter* (Glükstadt, 1939); H. *Frankfort*, *La royauté et les dieux* (trad. Franceză, Payot, 1951), pp. 37-288; G. Posener, *De la divinité du pharaon* (Paris, 1960); H.

Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich* (Wiesbaden, 1960); H. Bnânner, *Die Geburt des Gottkönigs* (Wiesbaden, 1964).

Despre „Mćnès" în calitate de făuritor al Egiptului unificat, vezi H. Frankfort, pp. 42 sq. Regalitatea apare deja la sfârşitul epocii piedinastice. Frankfort subliniază originea ideologică a „dublei regalităţi" (i.e. Suveranitatea asupra Egiptului de Sus şi de Jos). Această formulă politică exprimă tendinţa spiritului egiptean „de a înţelege lumea în termeni dualişti ca o serie de contraste într-un echilibru stabil" (*Royauté*, p. 44)., Formele regaliste ale dualităţii nu rezultau din anumite accidente istorice. Ele încărnau acea gândire specific egipteană după care o totalitate se alcătuieşte din contrarii" (*ibid.*, p. 45).

H. Frankfort reaminteşte câteva paralele africane susceptibile de a oferi o explicaţie originii acestei ideologii „dualiste" egiptene (pp. 38 sq.). Vom întâlni alte exemple de diade şi polarităţi; vezi pentru moment, Mircea Eliade, *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), pp. 249 sq. („Remarques sur le dualisme religieux".)

Despre sensurile lui *ma'at*, vezi H. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 430-434; Frankfort, *Ancient égypt*. *Rel.*, pp. 53 sq., 62 sq. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII-e Dynastie* (Paris, 1956); S. Morenz, *La rel. Égypt.*, pp. 156-174 (cu bibliografie).

Despre tendinţa către impersonal, vezi A. De Buck, *Het Typische en het Individueele by de Egyptenaren* (Leiden, 1929); Ludlow Bull, „Ancient Egypt", în *The Idea of History* în *the Ancient Near East*, ed. De Robert C. Dentan (Yale University Press, 1955), pp. L-34.

Despre culte şi sărbători, vezi J. Vandier, *La rel. Égypt.*, pp. 165-203; S. Morenz, *Rel. Égypt.*, pp. 115-152 (excelentă tratare comparativă, cu bibliografie recentă). Lucrarea lui A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte* (Paris, 1902), este încă de folosit. Vezi şi H. Kees, *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom NR bis zur Spätzeit* (Leiden, 1953); J. Gamot Sainte-Fare, *L'hommage aux dieux dans l'ancien Empire égyptien d'après les textes*

des Pyramides (Paris, 1954); S. Sauneron, Les *prêtres de l'ancienne Êgypte* (Paris, 1967).

Cu privire la sărbătoarea *şed*, esenţialul se găseşte la J. Vandier, *op. cit.*, pp. 200-202; analiză excelentă cu referiri la izvoare literare şi iconografice la H. Frankfort, *Royauté*, pp. 122-136.

Despre sărbătoarea lui Min, cf. H. Gauthier, *Lesfêtes du dieu Min* (Cairo, 1931); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 202-203; H. Frankfort, *Royauté*. Pp. 259-262.

28. Urcarea Faraonului la cer, după Textele Piramidelor, a fost descrisă de J.H. Breasted, *Development of Religion and Thought* în *Ancient Egypt* (New York, 1912), pp. 70-141 şi de R. Weill, *Le champ des roseaux et le champ des ofrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

Nu este sigur că epitetul *mă î-kherou* („cu voce dreaptă"), „care se pune în urma numelui oricărui defunct începând cu Imperiul de Mijloc", trebuie tradus cu „fericitul, beatificul". El exprimă mai ales „ideea că defunctul a avut parte de riturile osiriene"; J. Yoyote, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne", p. 37 (vezi indicaţiile bibliografice 33).

29. Există o bogată literatură despre Osiris. Amintim doar esenţialul: H. Bonnet, *Reallexikon*. Pp. 568-576; J. Vandier, *La rel. Égypt.*, pp. 58 sq., 81 sq., 134 sq. Etc. H. Frankfort, *Royauté*, pp. 251 sq. Rundle Clark, *Myth and Symbol*, pp. 97 sq. E. Otto-M. Hirner, *Osiris undamun* (München, 1960). Lucrarea lui E. A. Wallis Budge, *Osiris*v *The Egyptian Religion of Ressurection* (2 vol., Londra, 1911; reeditare, New York, 1961) este încă utilă pentru documentaţia, iconografia şi paralelele africane. În timpul modei lansate de J. G. Frazer, Osiris era văzut exclusiv ca un zeu agrar; această interpretare, apărată în Franţa de A. Moret, a fost criticată şi respinsă, printre alţii, de Émile Chassinat, în lucrarea să postumă, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*, I (Cairo, 1966), pp. 30 sq. Ceea ce pare

sigur este caracterul complex al lui Osiris, zeu cosmic şi totodată funerar, reprezentând atât fertilitatea universală cât şi regalitatea, Stăpân al judecăţii morţilor şi, mai târziu, divinitate de „Mistere”.

Miturile lui Osiris în Imperiul Mijlociu şi cel Nou sunt rezumate de J. Vandier, *op. cit.*, pp. 48-51.

Textele sarcofagelor au fost editate de A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I-VI (Chicago, 1935-1950). Ele sunt pe punctul de a fi traduse de R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. I (Warminster, 1974).

Asupra cultului lui Osiris, vezi cele două volume ale lui E. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiac*; Clark Rundle, *op. cit.*, pp. 132 sq. (ridicarea coloanei *djed*, simbol al coloanei vertebrale a zeului), pp. 157 sq. H. Frankfort, *Royauté*, pp. 251 sq.

Cu privire la Horus şi Seth, vezi Hâns Bonnet, *Reallexikon*... pp. 307-318, 702-715, cu bibliografia esenţială. De adăugat H. De Velde, Seth*, go*d *of* conf*usion (19*67).

30. Despre Prima Perioadă Intermediară, vezi H. Stock, *Die erste Zwischenzeit Aegyptens* (Roma, 1949); J. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 104-124; Drioton-Vandier, *L'Égypte*, pp. 213 sq.

Operele literare discutate în text au fost traduse de Adolf Erman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (versiune engleză de A.M. Blackman, Londra, 1927, reeditare în colecţia Harper Torchbooks, New York, 1966, sub titlul *The Ancient Egyptians*, cu o importantă introducere de W.K. Simpson), pp. 75 sq. (*învăţături pentru regele Meri-ka-ré*), 92 sq. (*ĭpuwer*), 132 sq. (*Cântecul Harpistului*), 86 sq. (*Sfătuirea unui om deznădăjduit*). Am urmat mai ales traducerile lui J. Wilson, ANET. Pp. 405 sq., 441 sq., 467. R.O. Faulkner a dat o nouă traducere a *Sfătuirii unui om deznădăjduit*... În Jour*nal of* E*gyp*t*ian Arc*h*aeology, 42*,1956, pp. 21-40 („The man who was tired of life”). R.J. Williams a examinat literatura recentă înjurai aceluiaşi text, ibid*., 4*8, 1962 pp. 49-56. Au fost publicate

mai multe lucrări despre Mustrările Profetului Ipuwer; vezi bibliografia lui W.K. Simpson, Introducerea la reeditarea cărţii lui Erman în colecţia Harper Torchbooks, pp. XXIX-XXX. Vezi ibid., p. XXVIII, analiza lucrărilor recente despre Sfaturi pentru Meri-ka-ré. Precizăm că acest ultim text este destul de lung şi nu e întotdeauna inteligibil.

Referitor la literatură Epocii Intermediare din Dinastia a XII-a, vezi G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égvpte de la XU-e Dynastie* (Paris, 1956).

31. Cu privire la Imperiul Mijlociu, vezi H. E. Winlock, *The Râse and Fall of the Middle Kingdom* în *Thebes* (New York, 1947); J. Wilson, *The Culture of Ancient Egypt*, pp. 124-153; Drioton-Vandier, *op. cit.*, pp. 234 sq. Faraonii au întreprins lucrări considerabile (ei au adăugat 27 000 de acri de pământ arabil lângă Fayum etc.). Fără să fi practicat o politică de cuceriri, Egiptul era respectat şi temut în Mediterana, în Marea Egee şi în Orientul Apropiat.

Despre hiksoşi, vezi Robert M. Engberg, *The Hyksos Reconsidered* (Chicago, 1939); H.E. Winlock, *op. cit.*, ultimele două capitole; Wilson, pp. 154-165; T. Säve-Söderbergh, „The Hyksos Rule în Egypt", *Journal of Egyptian Archaeology*. 37,195 l, pp. 53-72; Theodore Burton-Brown, *Early Mediterranean Migralions* (Manchester, 1959), pp. 63 sq. Cât despre xenofobia egiptenilor, trebuie să ţinem cont de faptul că, multă vreme, ei nu recunoşteau „umanitatea" străinilor; de aceea îi sacrificau; cf. Wilson, pp. 139 sq. Cu privire la această problemă, vezi F. Jesi, „Rapport sur les recherches relatives à quelques figurations du sacrifice humain dans l'Égypte pharaonique", JNES, 17,1958, pp. 194-203. Încă în timpul Primei Perioade Intermediare, „asiaticii" erau acuzaţi de a fi aţâţat anarhia, deşi numărul lor era, la acea epocă, insignifiant (cf. Wilson, pp. 110 sq.). Abia doar ca urmare a cuceririi hiksoşilor, „asiaticii" s-au stabilit în masă în regiunea Deüei.

Despre rolul marelui preot al lui Amon, vezi G.

Lefebvre, *Histoire des Grands Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI-e Dynastie* (Paris, 1929); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 170 sq. J. Wilson, *Culture*, pp. 169 sq.

Marele imn al lui Amon-Ra a fost de mai multe ori tradus: cf. J. Wilson, ANET, pp. 365-367; Erman-Blackman, pp. 283-287. Imnul este inspirat de teologia memfită (Erman, *Religion*. P. 119), ceea ce ilustrează tendinţa religiozităţii egiptene de a relua şi reinterpreta doctrinele tradiţionale. La fel de important este ceea ce s-a numit „un imn universalist al Soarelui", publicat şi tradus de A. Variile, în *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (Cairo), 41, 1942, pp. 25-30; vezi, de asemenea, traducerea lui J. Wilson, ANET, pp. 367-369.

32. Despre, /evoluţia de la Amarna", vezi J.D.S. Pendlebury, *TeII-et-Amarna* (Londra, 1935); Drioton-Vandier, *L'Égypte*, pp. 86 sq., 334 sq. J. Wilson, *op. cit.*, pp. 212 sq. Rudolph Anthes, *Die Maat des Echnaton von Amarna* (Suppl. JAOS, no. 14,1952); Cyril Aldred, *New Kingdom Art* în *Ancient Egypt during the Eighteenth Dynasty* (Londra, 1951), în special pp. 22 sq.

Marele imn către Aton a fost tradus de Erman-Blackman, *op. cit.*, pp. 288-291; H. Breasted, *The Dawn of Conscience* (New York, 1953), pp. 281-286; J. Wilson, ANET, 369-371.

Despre continuitatea Amon (-Ra)-Aton, vezi Alexandre Piankoff, *The Shrines oftut-Ankh-Amon* (New York, 1955), PP4 sq.

33. Ceea ce Édouard Naville numea „Litania Soarelui" constituie unul din cele mai importante texte ale Imperiului Nou. Noi am urmat traducerea lui A. Piankoff, *The Utany of Re* (New York, 1964), pp. 22 3. Vezi şi textele traduse de acelaşi autor în lucrarea să *The Tomb oframesses VI* (New York, 1954).

Există mai multe traduceri ale *Cărţii Morţilor*; am urmat ultima, aceea a lui T.C. Allen, *The Book of the Dead or Goingforth by Day* (Chicago, 1974). Despre alte cărţi

funerare (*Cartea despre cele din lumea de Dincolo*; *Cartea Porţilor*; *Cartea Nopţii*), vezi J. Vandier, pp. 107 sq., 128-129. Pentru *Cartea celor douŭ Drumuri*, am utilizat traducerea lui A. Piankoff, *The Wandering of the Soul* (Princeton, 1974), pp. 12-37. Vezi, de asemenea, S. Morenz, *Altägyptischer Jenseitsführer*. *Papyrus Berlin 3127* (Frankfurt pe Main, 1966).

Lumea subterană a morţilor, *duat*, este atestată încă în *Textele Piramidelor*; vezi exemplele citate de H. Breasted, *Development*, p. 144, n. 2. Despre reprezentările asupra Infernului, vezi Erik *Homung*, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Berlin, 1968). Descrierea şi traducerea textelor în lucrarea lui E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell*, I-III (reeditare într-un singur volum. Londra, 1925). Elementele „negative" ale Morţii, considerată că vrăjmaşul prin excelenţă al omului, sunt amănunţit analizate de J. Zandee, *Death aş an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions* (Leiden, 1960), pp. 5-31 (prezentare generală), 45-111 (vocabularul exprimând diferite aspecte ale morţii: distrugere totală, descompunere, întemniţare etc.). Cartea lui H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter* (1926; ediţia a 2-a Berlin, 1956), rămâne mereu cel mai bun studiu de ansamblu, în ciuda unor interpretări prea personale. Esenţialul cu privire la cultul morţilor (mumificarea, mormintele, funeraliile, *mastaba*, piramida, hipogeul) se va găsi la J. Vandier, *op. cit.*, pp. 111-130 (cu o bogată bibliografie).

Pentru egipteni, ca de altfel şi pentru alte popoare ale antichităţii (India, China, Grecia etc.), moartea nu săvârşea numai despărţirea dintre corp şi suflet; ea revela în plus deosebirea dintre cele trei principii spirituale: *akh*, *ba* şi *ka*. Primul „desemnează în mod esenţial forţa divină, supranaturală" (J. Vandier, p. 131). Sensul cuvântului „strălucitor, glorios" indică natura celestă a morţilor. (în fond, când morţii sunt numiţi *akhu*, ei sunt consideraţi fiinţe supranaturale, locuind în Cer; cf. H. Frankfort, *Royauté*, p. 104.) *Ba*, reprezentat ca şi *akh*, sub formă de

pasăre, constituie „sufletul” propriu-zis. „*Ba* avea nevoie de corp sau cel puţin de o statuie a defunctului, pentru a-i păstra identitatea. Egiptenii şi-l reprezentau ca unindu-se din nou cu corpul în mormânt după ce străbătuse câmpuri şi desişuri...” (H. Frankfort, Roya*uté, p.* 103; cf. Anci*ent égyp*t*ian reli*g*ion, pp*. Sq.). Ba e*st*e defunctul însuşi sub un anumit aspect. Dimpotrivă, ka, *ni*ciodată reprezentat plastic, nu este individualizat; termenul poate fi tradus prin „forţă vitală”. Ka a*par*ţine individului în timpul vieţii, dar îl urmează şi în lumea de dincolo (H. Frankfort, Roya*uté, p.* 104). Doar ka a*l* Regelui figurează pe monumente, „Născut o dată cu Regele, precum un frate geamăn, îl întovărăşeşte de-a lungul vieţii ca un geniu păzitor, el acţionează ca un dublu şi un protector al regelui în moarte” (ibid*., p*. 110).

E important de reamintit că textele Regatului Vechi nu vorbesc decât despre *ba* al Faraonilor. „Altfel spus, egiptenii dintr-o epocă mai îndepărtată nu aveau *ba*” (S. Morenz, *La religion égyptienne*, p. 266). Abia începând cu Prima Epocă Intermediară posesiunea unui *ba* se generalizează. Evident, este vorba de o situaţie *literară’*, nu cunoaştem realitatea istorică. Dar este semnificativ că, şi în acest caz, „exemplul” Faraonului constituie modelul imitat din ce în ce mai mult de cei mai puţin privilegiaţi. Vezi şi L. Greven, *Der Ka* în *Theologie und Königskult der Ägypter des Alten Reiches* (Glückstadt, 1952) şi Louis 2abkar, *A Study of the Ba Concept* în *Ancient Egyptian Texts* (Chicago, 1968).

Despre Judecată, vezi E. Drioton, *Le jugement des ames dans l’ancienne Égypte* (Cairo, 1949); J. Vandier, *op. cit.*, pp. 134 sq. J. Spiegel, *Die Idee vom Totengericht* în *der aegyptischen Religion* (Glückstadt, 1935); J. Yoyote, „Le jugement des morts dans 1’Égypte ancienne” (în *Le jugement des morts*, Sources Orientales 4, Paris, 1961, pp. 16-80: traducerea textelor, comentarii şi bibliografie). Vezi şi M. Guilmot, „L’espoir en rimmortalité dans l’Égypte ancienne du Moyen Empire à la basse époque” (RHR, 166,1964, pp. L-20).

Cu privire la declaraţia de nevinovăţie, vezi E. Drioton, „Contribution à l'ćtude du chapitre CXXV du Livre des Morts. Les confessions négatives" (*Recueil d'études égyptiennes dédiées à la mémoire de J.F. Champolion*, Paris, 1922, pp. 545-564). Anumite idei şi credinţe din capitolul 125 sunt foarte vechi: ele „urcă cel puţin până în epoca piramidelor. Din „codul de morală" negativă şi pozitivă inclus în capitolul 125, avem urme din Dinastiile a V-a şi a Vi-a" (J. Yoyote, *op. cit.*, p. 63). R. Pettazzoni a arătat câteva paralele etnografice ale confesiunii negative; cf. *La confessione deipeccati*, ÎI (Bologna, 1935, pp. 21,56-57).

Opera funerară, *Cartea Vacii Cereşti*, insistă asupra valorii magice a conţinutului ei. Cel care vă cunoaşte acest text, este scris în ea, „nu va trebui să se supună tribunalului… şi toate nelegiuirile pe care le va fi făcut pe pământ nu vor fi luate în seamă" (traducere de J. Yoyote, p. 66; vezi traducerea integrală a Cărţ*ii Vac*i *în* A. Piankoff, Shri*nes of* T*ut-Ank*h-*Amo*n*, pp*. 27-34). Exaltarea „ştiinţei" deasupra moralei constituie un laitmotiv al gândirii indiene de la Brah*mana şi* Upan*işade până* în tantrism.

34. Există o bibliografie considerabilă despre culturile megalitice. Noi am analizat contribuţiile cele mai importante într-un studiu care urmează să apară: „Megaliths and History of Religions".

O foarte bună prezentare a făcut Glyn Daniel, *The Megalith Builders of Western Europe* (Londra, 1958; ediţia a 2-a, Pelican Books, 1962, conţine un addendum, pp. 143-146, prezentând noua cronologic stabilită pe baza analizelor cu „*Carbon 14*"; noua cronologie infirmă în mare parte teza susţinută de autor; vezi mai departe, 36). Vezi, de asemenea: Femand Niel, *La civilisation des mégalithes* (Paris, 1970) şi bibliografiile înregistrate de Glyn Daniel şi J.D. Evans, *The Western Mediterranean* (*Cambridge Ancient History*. Vol. ÎI, cap. XXXVII, 1967), pp. 63-72.

Megaliţii din Spania şi Portugalia au fost studiaţi exhaustiv de Georg şi Vera Leisner, *Die Megalithgräber*

des Iberischen Halbinsel: *Der Süden* (Berlin, 1943); *Der Western*, I-III (Berlin, 1956, 1959,1960). Vezi şi L. Pericot (ed), *Corpus de sepulcros megaliticos*, fâşc. 1 şi 2 (Barcelona, 1961); fâşc. 3 (Gerona, 1964); L. Pericot, *Los sepulcros megaliticos Catalanes y la cultura pirinaica* (ediţia a 2-a, Barcelona, 1951).

Despre megaliţii în Franţa, vezi Z. Le Rouzic, *Carnac* (Rennes, 1909); id., Les *monuments mégalithiques de Carnac et de Locmariaquer* (Carnac, 1907-1953); Glyn Daniel, *The prehistoric Chamber Tombs of France* (Londra, 1960); id., *The Megalith Builders*, pp. 95-111; E. Octobon, „Statues-menhirs, stèles gravćes, dalles sculptćes (*Revue Anthropologique*, 1931, pp. 291-579); M. Şi J. Pćquart şi Z. Le Rouzic, *Corpus des signes gravés des monuments mégalithiques du Morbihan* (Paris, 1927). În legătură cu culturile megalitice din Insulele britanice, vezi G. Daniel, *The prehistoric Chamber Tombs of England and Wales* (1950); id., *The Megalith Builders*, pp. 112-127, şi bibliografia înregistrată mai jos, 35.

Sibylle von CJes-Reden a dat o lucrare de popularizare, ilustrată cu un mare număr de fotografii admirabile, *The Realm of the Great Goddess*. *The story of the megalith builders* (Londra, 1961; traducerea lucrării *Die Şpur der Zyklopen*, 1960).

Dominik Wölfel a consacrat o mare parte a studiului său „Die Religionen des vorindogermanischen Europa" (în *Christus und die Religionen der Erde*. I, pp. 161-537) religiei autorilor megaliţilor (pp. 163-253 etc.). De consultat cu prudenţă. O prezentare succintă, dar redactată înainte de analizele cu carbon 14, la J. Maringer, *The Gods of Prehistoric Man*, pp. 227-255 (*L'homme préhistorique et şes dieux*, pp. 237-261).

Asupra menhirilor. Horst Kircher a publicat o lucrare foarte enidită: „Die Menhire în Mitteleuropa und der Menhirgedanke" (*Abh. D. Akademie* în *Mainz*, *Geistesu. Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1955, pp. 609-816).

35. Din bogată literatură privind Stonehenge reţinem

câteva lucrări recente: R.J.C. Atkinson, *Stonehenge* (Penguin Books, Harmondsworth, 1960); A. Thom, *Megalithic Sites* în *Britain* (Oxford, 1967); G.S. Hawkins, *Stonehenge Decoded* (Londra, 1966; dar vezi critica lui R.J.C. Atkinson, *Nature*, 210,1966, pp. 1320 sq.); Colin Renfrew, *Before Civilizat ion* (Londra şi New York, 1973), pp. 120 sq., 214 sq.

Amintim că în Franţa meridională s-a identificat un mare număr (3 000!) de morminte megalitice; mai mult de 600 într-un singur departament: Aveyron, adică de două ori mai mult decât în Anglia şi Ţara Galilor; cf. Daniel şi Evans, *The Western Mediterranean*, p. 38. Dolmenele departamentului Hérault au fost studiate la modul exhaustiv de J. Amal (*Préhistoire*, vol. XV, 1963). Tot în Franţa meridională se află singurele statui-menhiri cunoscute până azi.

În legătură cu preistoria Maltei, vezi J.D. Evans, *Malta* (Londra, 1959); id., *Prehistoric Antiquities of the Maltese lslands* (Londra, 1971); Günther Zuntz, *Persephone*. *Three Essays on Religion and Thought* în *Magna Graecia* (Oxford, 1971), pp. 3-58; Collin Renfrew, *Before Civilization*, pp. 147 sq.

G. Zuntz a arătat importanţa simbolismului spiralei în ornamentaţia templelor malteze şi a identificat influenţe danubiene (figurinele de la Cârna); cf. *Op. Cât.*, pp. 25 sq.

36. Gordon Childe şi-a rezumat opiniile cu privire la răspândirea „religiei megalitice” în ultima sa carte, *The Prehistory of European Society* (Pelican Books, 1958), pp. 124-134: „Missionaries of the Megalithic Religion”.

După Glyn Daniel, începutul construcţiei de tip megalitic este în relaţie directă cu sosirea minoenilor sau a egeenilor în Mediterana centrală şi occidentală (*The Megalith builders of Western Europe*, p. 135). E vorba de un elan colonial şi comercial, dar colonizarea era efectuată de un popor înzestrat cu o credinţă religioasă puternică şi având practici funerare destul de complicate. Daniel se întreabă de ce monumentele megalitice conţin atât de

puţine obiecte din metal, în ciuda faptului că autorii lor exploatau minele şi mai cu seamă se ocupau de comerţul cu metale. El consideră că imigranţii nu-şi îngropau în mod intenţionat uneltele din metal, înlocuindu-le cu replici din piatră (p. 137).

Subtitlul cărţii lui Colin Renfrew, *Before Civilization*, este semnificativ: *The Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Wessex without Mycenae" (*Annual of the British School of Archaeology at Athens*, 63,1968, pp. 277-285); „Malta and the calibrated radiocarbon chronology" (*Antiquity*, 46,1972, pp. 141-145); „New Configurations în Old World Chronology" (*World Archaeology*, 2, 1970, pp. 199-211).

37. Mai mulţi autori au reacţionat împotriva inhibiţiei provocate de extravaganţele lui G. Elliot Smith şi W.J. Perry şi au examinat ansamblul culturilor megalitice ale protoistoriei: vezi. De exemplu, A. Semer, *On „Dyss" burial and beliefs about the dead during the Stone Age with special regard to South Scandinavia* (Lund, 1938); H.G. Bandi, „La rćpartition des tombes mégalithiques" (*Archives Suisses d'Anthrapologie Générale*, 12,1946, pp. 39-51); V. Gordon Childe, „*Megaliths*" (*Ancient India*, nr. 4, 1947-1948, pp. 4-13). În afară de R. Heine-Geldern, un singur cercetător a studiat împreună cele două grupe de culturi megalitice, *i.e*. Acelea ale preistoriei şi culturile în stadiu etnografic, limitându-şi totuşi anchetă să la menhiri; noi ne referim la Josef Röder, *Pfahl und Menhir*. *Eine vergleichend vorgeschichtliche*, *volksund wölkerkundliche Studie* (*Studien zur westeuropä'ischen Altertumskunde*, *I*; *Neuwied am Rhein*, *1949*).

Cât despre contribuţiile lui R. Heine-Geldem, cele mai importante sunt: „Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärungder Megalithenfrage în Europa und Polynesien" (*Anthropos*, 13,1928, pp. 276-315); „Prehistoric Research în the Netherlands Indies" (în *Science and Scientists* în *the Netherlands Indies*, Ed. P. Honig şi F. Verdoorn, Cambridge, Mass., 1945, pp. 129-

167); „Zwei alte Weltanschauungen und ihre Kulturgeschichtliche Bedeutung” (*Anzeiger derphil*. – *hist*. *Klasse der Oesterreichischen Akademie der Wissenschajien*, Bd. 94,1957, pp. 251-262); „Das Megalithproblem” (în *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit – Symposion 1958*, publicat în 1959, pp. 162-182). Bibliografia lui Heine-Geldem este înregistrată şi analizată de H.H.E. Loofs, *Elements of the Megalithic Complex* în *Southeast Asia*. *An annotated bibliography* (Canberra, 1967), pp. 3-4,14-15,41-42,48,94.

Ipoteza lui Heine-Geldem şi obiecţiile criticii sale sunt discutate în studiul nostru „Megaliths and History of Religions”.

38. Pentru o bibliografie sumară despre Harappa şi Mohenjo-Daro, vezi M. Eliade, *Le Yoga* (ultima ediţie, 1975), p. 417. Lucrarea esenţială rămâne şi azi aceea a lui Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Culture*, I-III (Londra, 1931); dar ea trebuie completată prin câteva lucrări recente, conţinând rezultatele săpăturilor întreprinse după 1930; E.J. Mac kay, *The Indus Civilization* (Londra, 1935); id., *Further Excavations ai Mahenjo-Daro* (Delhi, 1938); id., *Chanhudaro Excavations 1935-1936* (New Haven, 1943); M.S. Vats, *Excavations at Harappa* (Delhi. 1940); S. Piggott, *Prehistoric India* (Pelican Books, Harmondsworth, 1950); J.M. Casai, *La civilization de l’ândus et şes énigmes* (Paris, 1969; vezi observaţiile lui Maurizio Tosi, *East and West*, 21,1971, pp. 407 sq.); Bridget and Raymond Aljehin, *The Birth of Indian Civilization* (Pelican Books, 1968, cu o bogată bibliografie critică); Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (ediţia a 3-a, Cambridge, 1968; e vorba de o ediţie în întregime refăcută a lucrării publicate în 1953); Walter A. Fairservis, *The Roots of Ancient India*. *The Archaeology ofearly Indian Civilization* (New York, 1971; în această lucrare de sinteză, autorul rezumă şi rezultatele săpăturilor sale în Pakistanul occidental, şi mai ales în

valea Quetta, regiunea Zhob şi Loralai şi bazinul Seistanului).

În importanţa sa lucrare, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City* (Chicago, 1971), Paul Wheatley a studiat, de asemenea, centrele ceremoniale harappiene (pp. 230 sq.).

Despre simbolismul „Centrului Lumii", cf. M. Eliade, *Le mythe de Véternel retour* (ediţie nouă. Pariş, 1969), pp. 13 sq. „Centre du Monde, Temple, Maison", în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57-82.

Despre simbolismul cosmologic al oraşelor tradiţionale, cf. Wemer Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und der Mythe vom Welinabel* (Stuttgart, 1961).

39. Despre religia Indusului, vezi Mircea Eliade, *Le Yoga*, pp. 348 sq. Sir John Marshall, *op. cit.*, vol. I, pp. 50 sq. S. Piggot, *Prehistoric India*, pp. 200 sq. Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization, pp.* 108 sq. B. Şi R. Allchin, *The Birth of Indian Civilization*, pp. 311 sq. W. A. Fairservis, pp. 292 sq. Toţi aceşti autori recunosc caracterul „hinduist" al religiei harappiene şi subliniază continuitatea unor obiecte cultuale, simboluri şi figuri divine, din protoistorie până în epoca modernă. Unanimitatea este semnificativă, căci aceşti arheologi au condus săpăturile în India; altfel spus, competenţa lor ştiinţifică este fericit completată printr-o cunoaştere nemijlocită a ţării.

„Continuitatea" a fost confirmată şi de cercetările lui Mărio Cappieri, „Ist die Induskultur und ihre Bevölkening wirklich verschwunden?" (*Anthropos*, 60,1965, pp. 719-762). W. Koppers a observat analogii precise între anumite rituri de fertilitate, practicate în India centrală şi iconografia harappiană; cf. „Zentralindische Fmehtbarkeitsriten und ihre Beziehungen zur Induskultur" (*Geographica Helvetica*, 1,1946, pp. 165-177). La rându-i,

Josef Haekel a studiat în anumite sate de la Gujerat ceremoniile în legătură cu „Grădinile lui Adonis”. Savantul austriac explică prezenţa acestui ritual, specific mediteranean, prin faptul că autorii civilizaţiei Indusului erau cultivatori prearieni sosiţi din Iran. Prin urmare, ei împărtăşeau civilizaţia protoistorică a Orientului Mijlociu şi Mediteranei: cf. „Adonisgärtehen im Zeremonialwesen der Rathwa în Gujarat (Zentralindien). Vergleich und Problematik” (*Ethnologische Zeitschrift Zürich*, I, 1972, pp. 167-175).

Continuitatea este contestată, printre alţii, de H.P. Sullivan, „A reexamination of the religion of the Indus civilization” (HR, 4, 1964 pp. 115-125) şi J. Gonda, *Change and Continuity* în *Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 19-37.

R.L. Raikes a insistat asupra rolului hotărâtor pe care l-au avut mişcările seismice şi inundaţiile în ruinarea lui Mohenjo-Daro: cf. „The Mohenjo-Daro Floods” (*Antiquity*, 39, 1965, pp. 196-203); „The End of the Ancient Cities of the Indus Civilization” (*American Anthropologist*, 65,1963, pp. 655-659; *ibid.*, 66,1964, pp. 284-299) şi mai ales *Water, Weather and Archaeology* (Londra, 1967). Incontestabila degradare a nivelului economic şi cultural din fazele finale ale civilizaţiei Mohenjo-Daro a fost cu siguranţă agravată prin demoralizarea locuitorilor ca urmare a diluviilor repetate. Dar lovitura de graţie pare să fi fost dată de către năvălitorii din est, probabil imigranţi ariofoni. Săpăturile au scos la iveală urme ale unui masacru final, după care Mohenjo-Daro încetează să mai existe; cf. Sir M. Wheeler, *op. cit.*, pp. 129 sq. Şi bibliografia citată mai jos, 64.

40. Lucrarea fundamentală privind preistoria şi protoistoria Cretei rămâne aceea a lui Sir Arthur Evans, *The Palace ofminos*, I-V, Londra, 1921-1950; vezi şi A.J. Evans şi J.L. Myres, *Scripta Minoa*, ÎI, 1952; P. Demargne, *La Crète dédalique*, Paris, 1947; L. Cottrell, 77ie *Bullofminos*, 1956; L.R. Palmer. *Myceniansand Minoans*,

Londra, 1961; R.W. Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Penguin Books, Baltimore-Maryland, 1962), cu o bogată bibliografie, pp. 355-368; J.W. Graham, *The Palaces of Crete*, Princeton, 1962.

Cu privire la religiile cretane, vezi mai ales Charles Picard, Les *religions préhelléniques*: *Crete et Mycènes* (Paris, 1948, excelente bibliografii) şi M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenian Religion and its survival* în *Greek Religion* (ediţia a 2-a, Lund, 1950); cf. Şi A. W. Persson, *Religion of Grece* în *Prehistoric times* (Berkelcy, 1950); M. Ventris şi J. Chadwick, *Documents* în *Mycenian Greek* (Cambridge, 1956); L.A. Stella, „La religione greca nei ţesti micenei" (*Numen*. 5, 1958, pp. 18-57); S. Luria „Vorgriechische Kulte" (*Minos*, 5,1957, pp. 41-52); M. Lejeune „Prêtres et preţresses dans les documents mycćniens" (*Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, pp. 129-139) şi R.F. Willetts, *Cretan Cults and Festivals* (New York, 1962); H. Van Effenterre, „Politique et Religion dans la Crète minoenne" (*Revue historique*, 229,1963, pp. L-l8).

Referitor la grotele sacre, vezi nota 42 şi P. Faure, „Spćléologie crétoise et humanisme" (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1958, pp. 27-50); id., *Fonction des cavernes crétoises* (Paris, 1964), pp. 162 sq., despre grota de la Skoteino ca loc de iniţiere.

Despre labirint şi funcţia să iniţiaticä, vezi W. A. Mathews, *Mazes and Labyrinths*: *A General Account* of the*ir History and Development* (Londra, 1922); W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates*: *A Reference of the Sixth Aeneidto the Initiation Pattern* (Oxford, 1936); K. Kerényi, *Labyrinth-Studien* (Zürich, 1950); Oswald F. A. Menghin", Labirinthe, Vulvenbilder und Figurenrapporte în der Alten und Neuen Welt. Beitrïge zur Interpretation prähistorisches Felsgraphik" (în *Beiträge zur Alten Geschichte undderen Nachleben*: *Festschrift Franzaltheim*, Berlin, 1969,1, pp. L-l3); Philippe Borgeaud, „The Open Entrance to the Closed Palace of the King: The Greek Labyrinth în Context" (HR, 14, 1974, pp. L-27).

Este important de semnalat lipsa aproape totală a construcţiilor semănând cu ceea ce va fi mai târziu templul clasic. Unicul exemplu de sanctuar public este acela de la Goumia; dar şi el, după M.P. Nilsson, derivă din cultul domestic. Chiar ritualurile de tip agrar erau celebrate în curţile Palatelor.

41. Despre zeiţele goale, vezi Ch. Picard, *Rel. Préhell.*, pp. 48 sq., III sq., M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 397 sq.

Referitor la cultele vegetaţiei, cf. A. W. Persson, pp. 25 sq. Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 191 sq.

Despre rolul religios al taurului şi al coridelor sacre, cf. A.W. Persson, pp. 93 sq. Şi bibliografie critică la Ch. Picard, p. 199; în plus, J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, pp. 73 sq.

Cu privire la securea dublă, cf. Ch. Picard, pp. 200-201; Hutchinson, *Prehistoric Crete*, pp. 225 sq.

Despre mormântul regelui-preot din Cnossos, cf. C.F. Lehman-Haupt, „Das Tempel Grab des Priesterkönigs zu Knossos" (*Klio*, 25, 1932, pp. 175-176); Ch. Picard, *op. cit.*, p. 173.

Despre sarcofagul de la Haghia Triada, vezi R. Paribeni, „ÎI sarcofagio dipinto di Haghia Triada" (*Monumenti Antichi publicaţi per cura della reale Accademia dei Lincei*, 19, pp. 5-86, pl. I-III) şi reproducerile în J. Harrisson, *Themis* (Cambridge, 1912, ediţia a 2-a, 1927), fig. 31-38, pp. 159,161-177; F. Von Duhn, „Der Sarkophage aus H. Triada" (ARW, 12,1909, pp. 161-185); M.P. Nilsson, *Minoan-Mycenian religion*, pp. 426-443; Ch. Picard, *op. cit.*, pp. 107 sq., 168 sq.

42. Cu privire la continuitatea structurilor preelenice, vezi Charles Picard, *op. cit.*, pp. 201 sq. M.P. Nilsson, *op. cit.*, pp. 447-449; R.W. Hutchinson, *op. cit.*, pp. 199 sq.

„în genera, asistăm la o prelungire mai mult sau mai puţin conservatoare... a panteonului minoean şi a lumii

fiinţelor supranaturale, anterioare epocii miceniene” (Picard, p. 252). Eminentul arheolog a scos în evidenţă faptul că amenajările templelor „de mistere” derivă din instalaţiile găsite în Creta preelenică: „există bariere, părţi cu intrare rezervată, abat*ă, ad*yt*a; ci*stii, încă îngropaţi în sol, ai acelor «te m*p les rep*o*sitories» de* la Cnossos, au precedat cistii de la Eleusis; sipete sacre devenite mobile, dar în care zeiţele puteau sălăşlui. La Malia un mare kern*os cir*cular, cu mici cupe pentru ofrande, era fixat în pavajul de piatră al palatului, în contact direct cu pământul; s-a observat cu justeţe analogia unor asemenea dispozitive cu acelea din necropola regală de la Malia, chiar; avem acolo instrumentarul esenţial al unui cult totodată agrar şi funerar, mobilierul sacru al ceremoniilor, se pare, mistice, în cinstea unei mame-Pământ, ocrotitoare atât a celor vii cât şi a morţilor” (op. cit.*, p.* 142). Cf. 97-99.

P. Faure o consideră pe Britomartis zeiţă-patroană la Skoteino; astfel „ne dăm seama de acele fapte de cult întâlnite acolo, inclusiv aspectele moderne, cum ar fi sărbătorirea Sfintei Paraschevi” („Spćlćologie crétoise et humanisme”, p. 40). Cu privire la Britomartis, vezi şi Willetts, *Cretan Cults and Festivals*, pp. 179 sq.

Despre influenţele egiptene (psihostasie, mă mi fierea parţială a corpurilor, adoptarea măştilor de aur etc.), vezi Picard, pp. 228 sq., 279 sq. Măştile din aur aveau drept scop transformarea defunctului într-o fiinţă supranaturală cu trăsături incoruptibile, asemănătoare statuilor zeilor; *ibid.*, p. 262.

43. În legătură cu istoria şi cultura hittiţilor, cf. A. Goetze, *Klein-asien* (ediţia a 2-a, 1954; ultima tipărire, 1972).

Despre hurriţi, cf. E. A. Speiser, „The Hurrian participation în the civilisation of Mesopotamia, Syria and Palestine”

(*Cahiers d’Histoire Mondiale*. I, 1953, pp. 311-327); FI. Împăraţi, / *Hurriti* (Firenze, 1964); R. De Vaux, „Les Hurrites de l’histoire et les Horites de la Bible” (*Revue*

Biblique, 74, pp. 481-503).

Pentru textele cuneiforme hittite şi traducerile lor publicate până în 1958, vezi E. Laroche, „Catalogue des textes hillites", *Revue Hittite et Asianique*, XIV, 1956, pp. 33-38; 69-116; XV, 1957, pp. 30-89; XVI, 1958, pp. 18-64.

Textele cele mai importante au fost traduse de A. Goetze, în ANET, pp. 120-128,201-211,346-364,393-404, şi de H. Güterbock, E. Laroche, H. Otten, M. Vieyra şi alţi autori, a căror bibliografie se află în O.R. Gumey, *op. cit.*, p. 224. Cea mai recentă traducere franceză este cea a lui Maurice Vieyra în lucrarea *Les religions du Proche-orient* (1970), pp.525-566.

Dintre prezentările generale ale religiei hittite, semnalăm R. Dussaud, „La religion des Hittites et des Hourites", în E. Dhorme şi R. Dussaud, *La religion de Babylonie* etc., pp. 333-353; H. Güterbock, „Hittite Religion", în *Forgotten Religions*.

ed. V. Ferm (New York, 1950), pp. 81-109; id., „Hittite Mythology", în *Mythologies of the Ancient World*, ed. S.N. Kramer (1961), pp. 141-179; H. Otten, „Die Religionen des Alten Kleinasien", în *Handbuch der Orientalistik* Bd. VIII, 1964, pp. 92-116; Maurice Vieyra, „La religion de 1' Anatolie antique", în *Histoire des religions*, I, pp. 258-306. Cartea lui Giuseppe Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bologna, 1936), este încă utilă, deşi autorul – după cele ce spune Güterbock („Hitt. Rel.", p. 109) – ar fi avut acces doar la traducerile, puţin numeroase în epocă, din texte hittite.

Vezi şi E. Laroche, *Recherches sur les noms des dieux hittites* (Paris, 1947); id., „Tešub, Hebat et leur cour" *Journal of Cuneiform Studies*, ÎI, 1948, pp. 113-136; id., „Le panthéon de Yazilikaya", *ibid.*, VI, 1952, pp. 115-123.

O prezentare sumară a zeilor şi miturilor hittite, vezi la Einar von Schuler, W.d. M., I, pp. 172-76 (zei şi zeiţe), 196-201 (divinităţi solare), 208-213 (zei ai furtunii).

Despre rolul religios al regelui, vezi O.R. Gumey, „Hittite Kingship", în *Myth. Ritual and Kingship*, ed. S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 105-121.

Cu privire la ritualuri, vezi B. Schwartz, „The Hittite and Luwian ritual of Zarpiya of Kizzuwatna”, JAOS, 58,1938, pp. 334-353; M. Vieyra, „Rites de purification hittites”, RHR, 119,1939, pp. 121-153; H. Otten, *Hethitische Totenrituale* (Berlin, 1958). Referitor la Sărbătoarea de Anul Nou (*purulli*), vezi Volkert Haas, *Der Kult von Nerik*: *Ein Beitrag zur hethitischen Religionsgeschichte* (Roma, 1970), pp. 43 sq.

Un ritual de purificare a unei armate după o înfrângere se evidenţiază prin caracterul său arhaic; el comportă sacrificiul unui om. Al unui ţap, al unui căţel, al unui purcel. Victimele sunt tăiate în două şi armata trece printre cele două jumătăţi. Cf. O. Masson, „À propos d’un rituel hittite pour la lustration d’une armée”, RHR, 137, 1950, pp. 5-25; O.R. Gurney, *The Hittites*, p. 151. S-a remarcat analogia cu sacrificiul poruncit de Yahweh când a încheiat legământul cu Abraham (*Facerea*, 15: 9-18). Trecerea rituală printre cele două jumătăţi ale victimei e cunoscută de numeroase popoare, vezi J.G. Frazer, *Folk-lore* în *the Old Testament* (Londra, 1919), I, pp. 393-425; cf., de asemenea, Th. Gaster, *Myth, Legend and Custom* în *the Old Testament* (New York, 1969), pp. 363 sq., pentru adăugirile bibliografice. În plus, J. Henninger, „Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tâeres în zwei Hälăen?”, *Biblică*, 34,1953, pp. 344-353; Ad. E. Jensen, „Beziehungen zwischen dem Alten Testament und der nilotischen Kultur în Afrika”, *Culture* în *History*, ed. S. Diamond (New York, 1960), pp. 449-466. Despre rugăciune, vezi O.R. Gurney, *Hittite Prayers* (1940) şi lămuririle aduse de E. Laroche, „La prière hittite: vocabulaire et typologie” (*Annuaire*, *Êeole Pratique des Hautes Études*, *V-e Section*, vol. LXXII, 1964-1965, pp. 3-29).

44. Diferitele versiuni ale mitului sunt analizate de H. Otten, *Die Ueberlieferungen des Telipinu-Mythus* (*Mitt. D. Vorderasiatischaegyptischen Gesellschaft*, 46,1, Leipzig, 1943). Comentariu comparativ în Th. Gaster, *Thespis*

(ediţia a 2-a, revăzută, New York, 1961), pp. 295 sq. Vezi şi analiza lui H.G. Güterbock, „Gedanken über das Werden des Gottes Telipinu”, *Festschrift Johannes Friedrich* (Heidelberg, 1959), pp. 207-211; id., „Hittite Mythology”, pp. 144-148.

După versiunea în care protagonistul este zeul furtunii, marele zeu solar pofteşte la ospăţ „mia de zei”, dar deşi toţi mănâncă şi beau, ei nu reuşesc să-şi potolească foamea şi setea. După eşecul primilor săi trimişi, zeul furtunii pleacă în căutarea tatălui său şi îl întreabă cine a păcătuit într-atât încât, sămânţa piere şi toate se usucă?’. Marele tată îi răspunde: „Nimeni, dacă nu cumva tu ai păcătuit!” (Güterbock, „Hittite Mythology”, pp. 145-146).

Th. Gaster a evidenţiat mai multe elemente comune scenariilor mitico-rituale ale lui Telipinu şi ale zeilor fertilităţii; cf. *Thespis*, pp. 304 sq.

45. Despre Uluyanka, vezi A. Goetze, *Kleinasien*, pp. 139 sq. Şi E. V. Schuler, W.d. M., I, pp. 177-178.

Textul care prezintă mitul este precedat de această introducere: „Acestea sunt cuvintele lui Kellas, cel uns (preotul) de zeul furtunii din (oraşul) Nerik; ceea ce urmează este recitalul sărbătorii *purulli* a zeului furtunii cerului: când vine vremea rostirii cuvintelor (adică în momentul când se celebrează sărbătoarea) ţara să se îmbogăţească şi să crească, ţara să fie ocrotită, şi dacă ţara se îmbogăţeşte şi creşte, să se ţină sărbătoarea *purulli*” (traducere de M. Vieyra, „Les religions de TAnatolie”, p. 288; cf. A. Goetze, ANET, p. 125).

Comentariu comparativ la Th. Gaster, *Thespis*, pp. 256 sq.

46. Despre Kumarbi, vezi H.G. Güterbock, „The Hittite version of the Hurrian Kumarbi Myths; Oriental Forerunners of Hesiod”, *American Journal of Archaeology*, 52, 1948, pp. 123-124; id., „Hittite Mythology”, pp. 155-172; H. Otten, *Mythen vom Gotte Kumarbi* (Berlin, 1950);

P. Meriggi, „I miţi di Kumarbi, îi Kronos Hurrico”, *Athenaeum*, N.S. 31 (Pavia, 1953), pp. 101-115; C. Scott Littleton, „The «Kingship în Heaven» Theme” (Jaan Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Univ. Of California Press, 1970, pp. 83-121), pp. 93-100.

Despre Ullikummi, vezi H.G. Güterbock, *The Song ofullikummi* (New Haven, 1952).

În cartea sa amplă, dar confuză, *Das doppelte Geschlecht* (Berlin, 1955), H. Baumann a văzut cum trebuie legătura dintre tradiţiile megalitice, androginism şi tema cosmogonică a separării Cerului de Pământ.

Asupra mitului naşterii oamenilor din pământ, cf. Bibliografia înregistrată în M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 205. Această temă este, mai cu seamă în Caucaz, abundent atestată; cf. A. Von Löwis of Menar, „Nordkaukasische Steingeburtsagen”, ARW, XIII, 1901, pp. 509-524. În legătură cu miturile relatând naşterea fiinţelor divine dintr-o *petra genitrix* (Mare Zeiţă, *matrix mundi*), cf. R. Eisler, *Weltmantel und Himmelszelt* (München, 1910), ÎI, pp. 411, 727 sq. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 44 sq., 191.

47. Fragmentele din *Istoria feniciană* a lui Philon din Byblos privind religia au fost traduse şi comentate de Cari Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig, 1939). Un text cuneiform, publicai şi tradus de W.G. Lambert, descrie succesiunea sângeroasă a cinci generaţii de zei; fiii îşi ucid taţii şi mamele, se căsătoresc cu mamele şi surorile lor şi uzurpă pe rând suveranitatea asupra lumii. S-au remarcat unele analogii cu *Theogonia* lui Hesiod; cf. W.G. Lambert şi P. Walcot, „A new Babylonian Theogony and Hesiod”, *Kadmos*, 4, 1965, pp. 64-72; vezi şi C. Scott Littleton, *op. cit.*, pp.112-114.

Stig Wikander a evidenţiat o paralelă iraniană a miturilor hittite şi greceşti, privind generaţiile divine. Sursă este recentă (este vorba de *Shahnameh*, epopeea scrisă de Firdusi către A.D. 976), dar eroii – Jamshid, Zohak, Feridun – reprezintă, întrucâtva, versiuni

„istoricizate” ale personajelor mitologice Yima, A2i, Dahăka. Thraćtaona. Prin urmare, mitul „suveranităţii divine” poate fi considerat ca făcând parte integrantă din tradiţia indo-europeană. (Cf. Stig Wikander, „Histoire des Ouranides”, *Cahiers du Sud*. 36,1952 pp. 8-17.) Dar acest mit nu este atestat la alte popoare indo-europene. Scott Littleton este înclinat să vadă în tradiţiile babiloniene (*Enuma eliş* şi fragmentul tradus de M. Labert) sursa ultimă a tuturor miturilor generaţiilor divine; cf. „The «Kingship în Heaven» Theme”, pp. 109 sq.

48. Pentru istoria Palestinei după epoca Bronzului Vechi, vezi P. Garelli, *Le Proche-orient Asiatique des origines aux invasions des Peuples de la Mer*, Paris, 1969, pp. 45 sq. B. Mazar, „The Middle Bronze Age în Palestine” (în *Israel Exploration Journal* (Jerusalem), 18,1968, pp. 65-97); R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*. *Des origines à l'installation en Canaan*. Pariş, 1971, pp. 61-121 (bibliografii excelente).

Despre amoriţi, vezi S. Moscaţi, / *predecessori d'Israele*. *Studi sulle più antiche genţi semitiche* în *Siria e Palestina* (Roma, 1956); I. J. Gelb, „The Early History of the West Semitic Pfcopl es”, *Journal of Cuneiform Studies*. 15,1961, pp. 27-47; K.M. Kenyon, *Amorites and Canaanites*. Londra, 1966; R. De Vaux, *op. cit.*, pp. 64 sq.

Săpăturile de la Tel Hariri, antica Mări, au scos la lumina zilei mii de tăbliţe, redactate în dialectul „vechi babilonian” al limbii akkadiene. Ele ne dau numele unui anumit număr de zei, în primul rând 'Anat, Dagan, Addu. Dar, în lipsa textelor mitologice, nu ştim nimic despre credinţele şi concepţiile religioase fundamentale.

Amumi, zeul eponim al amoriţilor, „e un bărbat care nu ştie să-şi aplece genunchii (ca să lucreze pământul), care mănâncă carnea crudă, nu are casă cât trăieşte şi nu este înfăşurat în giulgiu după moarte”; text citat de R. De Vaux, p. 64. Clişee similare vor fi folosite, în cele trei milenii următoare, cu referire la „barbarii” (germani, avari, huni, mongoli, tătari) care vor pune în primejdie

marile civilizaţii urbane, din Imperiul roman până în China.

Precizăm că aceşti amoriţi n-au nimic cu amoriţii consemnaţi în Biblie. „Biblia a dat unei părţi a populaţiei preisracjitedin Palestina numele de Amurru” (R. De Vaux, p. 68).

Despre civilizaţia şi religia canaaneană, vezi J. Gray, *The Canaanites*, Londra, 1964; id., *The Legacy of Canaan* (ediţia a 2-a, Leyden, 1965); Margaret S. Drower, *Ugarit* (*Cambridge Ancient History*, vol. ÎI, cap. XXI, b; 1968; excelente bibliografii); R. De Vaux, *op. cit.*, pp. 123 sq. Marvin H. Pope şi Wolfgang Rölling, „Die Mythologie der Ugariter und Phönizier”, în W.d. M., I, pp. 219-312; O. Eissfeldt, „Kanaanäisch-ugaritische Religion”, în *Handbuch der Orientalistik*, 1 Abt., VIII, 1, Leiden, 1964, pp. 76-91; A. Jirku, *Der Mythus der Kanaanäer*, Bonn, 1966; J.C. De Moor, „The Semitic Pantheon of Ugarit” (în *Ugarit-Forschungen*, ÎI, 1970, pp. 187-228); H. Gese, în H. Gese, Maria Höfner, K. Rudolph, *Die Religion Altsyriens*, *Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, pp. L-232; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973).

Textele ugaritice editate până la 1965 au fost publicate în transcriere de C.H. Gordon, *Ugaritic Text-book*, Roma, 1965; cf. Id., *Ugaritic Literature*. *A Comprehensive Translation of the Poems andprose Texts*, Roma, 1949; id., „Canaanite Mythology”, în *Mythologies of the Ancient World*, ed. S. N. Kramer, pp. 183-215. Alte traduceri consultate: H. L. Ginsberg, „Ugaritic Myths, Epies and Legends”, ANET, pp. 129-155; G.R. Driver, *Canaanite Myths andlegends*, Edinburgh, 1956; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, Güttersloh, 1962; A. Caquot şi M. Sznycer, „Textes Ougaritiques” (în*Les religions du Proche Orient*. *Textes et traditions sacrés babyloniens*, *ougaritiques*, *hittites*. *Ed*. R. Labat, Paris, 1970, pp. 350-458).

Există deja o literatură considerabilă despre religia şi mitologia ugaritică. Bibliografia esenţială este înregistrată de M.H. Pope şi W. Rölling, *op. cit.*: „H.H. Rowley, *Worship*

în *Ancient Israel*. *Its Forms and Meaning*, Londra, 1967, pp. 11 sq. Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (1968, trad. Engleză, New York, 1972), pp. 42-43; R. De Vaux, *op. cit.*, pp. 136 sq.

Despre El şi rolul său în panteon, vezi: O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon*, Leipzig, 1951; M. Pope, *El* în *the Ugaritic texts*, Leiden, 1955; Ulf Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al* în *Canaanite Religion*, Leiden, 1969, mai ales pp. 15-45,101-120,164-170. Vezi acum F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 20 sq. (critica tezei lui Ulf Oldenburg, n. 51).

Cf. Şi CI. F.A. Schaeffer, *The Cuneiform Textes of Ras-Shamra-Ugarit*, Londra, 1939, pp. 60 sq. Id... „Nouveaux tćmoignages de culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine" (Syri*a, 43*, 1966, pp. L-l9); figurine de tauri ca atribute ale lui El, găsite în săpături. Cu privire la ÎI (*el*) *ca* nume divin, vezi J. J. M. Roberts, The *Earliest Semitic Pantheon (Ba*ltimore şi Londra, 1972), pp. 31 sq. „The pictare, then, that the Old Akkadian name give of ÎI îs a portrait of a high, but gracious god, who îs interested în man's welfare, and who îs particularly active în the giving of children. This characterization corresponds în great part to what we know of 'El în the rest of the Semitic World" (op. cit*., p*. 34).

Despre Dagon, vezi Ed. Dhorme, „Les avatars du dieu Dagon", RHR, vol. 138, 1950, pp. 129-144; Ulf Oldenburg, *The Conflict*... pp. 47-57.

49. Cu privire la Baal, vezi Arvid S. Kapelrud, *Baal* în *the Ras Shamra Texts*, Copenhagen, 1952; Hassan S. Haddad, *Baal-Hadad*: *A Study of the Syrian Storm-God* (disertaţie nepublicată, Univ. Din Chicago, 1960); U. Cassuto, „Baal and Môt în the Ugaritic Texts", *Israel Exploration Journal*, 12,1962, pp. 77-86; W. Schmidt, „Baals Tod und Auferstehung", ZRGG, 15, 1963, pp. L-l3; Ulf Oldenburg, *The Conflict*... pp. 57-100, 122-142, 176-177; M. Pope şi W. Rölling în W.d. M., I, pp. 253-269 (cu

bibliografia principalelor texte traduse şi interpretarea lor, pp. 168-69); J.C. De Moor, The *Seasonal Pattern în* the *Ugaritic Myth of* Ba'l*u (*Alter Orient und Altes Testament, 16), Neukirchen-Vluyn, 1971; şi, mai ales, F.M. Cross, Cana*anite Myth and Hebrew Epic, pp*. 112 sq. (Baal şi 'Anat), 147 sq. (teofaniile lui Baal şi Iahve).

Despărţirea primei perechi divine, ca urmare a răpirii lui Aşerat de către Baal, pare să reiasă din scena următoare: când Baal o trimite pe Aşerat înaintea lui El ca să-i ceară un palat, El „tresaltă de bucurie" şi întreabă: „De ce a venit Născătoarea Zeilor?... O mână dragostea pentru zeul El?" Dar, Aşerat îi răspunde: „Regele nostru este 'Al'yan Baal, Judecător peste noi, şi nu e nimeni deasupra lui" (Ugar*itic Manual, 5*1; traducere de U. Oldenburg, p. 118). Abia mai târziu, când Baal îi ucide pe cei 77 de fii ai lui Aşerat, zeiţa se apropie de El şi îl aţâţă la răzbunare.

Yam este identic dragonului ofidian (*tannân*) Lôtan, Leviathanul din Vechiul Testament. Cf. *Psalmul* 73: 18 „tu care ai zdrobit capul Leviathanului". *Apocalipsa* (12:3 sq.) evocă „un Balaur roşu ca focul, cu şapte capete...". În legătură cu Yam vezi, între alţii, J. Gray, op. cit., *p*p. 26 sq. Oldenburg, pp. 32-34,134-137, şi studiul comparativ al lui Th. Gaster, Thes*pis, pp*. 114 sq.

Despre Koshar-wa-Hasis, vezi comentariile lui Gaster, *op. cit.*, pp. 161 sq.

50. Despre zeiţa 'Anat, vezi, în plus, lucrările consacrate lui Baal, Arvid S. Kapelrud, *The Violent Goddes Anat* în *the Ras Shamra Texts*, Oslo, 1969; M. Pope, W.d. M., pp. 235-241; Wolfgang Helck, *Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten* (Miinchen şi Viena, 1971), pp. 151 sq., 200 sq.

În privinţa asemănărilor dintre 'Anat şi Durgă, cf. Walter Dos tal, „Ein Beitrag zur Frage des religiösen Weltbildes des friihesten Bodenbauer Vorderasiens" (*Archiv für Völkerkunde*, XII, 1957, pp. 54-109), pp. 74 sq.

Despre „canibalismul" zeiţei 'Anat (ea devoră

cadavrul lui Baal), vezi Charles Virolleaud, „Un nouvel ćpisode du mythe ugaritique de Baal” (*Comptes-rendus de l’Académie des Înscriptions et Belles-Lettres*, 1960, pp. 180-186), şi observaţiile lui Michael C. Astour, „Un texte d’Ugarit rćcemment dćcouvert et şes rapports avec l’origine des cultes bacchiques grecs”, RHR, voi! 54,1963, pp. L-l5; id., *Hellenosemitica* (Leiden, 1964; reeditare cu corecţii şi note suplimentare, 1967), pp. 170 sq. W.F. Albright, *Yahveh and the Gods ofcanaan* (New York, 1968), pp. 131 sq…

Cu privire 12 raporturile ’Anat-Aştarte, cf. J.J.M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, pp. 37 sq. Wolfgang Helck, *Betrachtungen*. Pp. 155 sq. Zeiţa Aştarte pare să fie un dublu al lui ’Anat şi aproape nu joacă niciun rol. „Un nou text mitologic i-a acordat importanţă şi i-a subliniat caracterul războinic şi rolul ei de protectoare a justiţiei şi dreptăţii” (R. De Vaux, *op. cit.*, p. 145, referindu-se la un text publicat de Charles Virolleaud, *Le Palais Royal d’Ugarit*, vol. V, şi la comentariul lui W. Hermann, „Aštart”, *Mitt. Für Orientforschung*, 15, 1969, pp. 6-55).

Despre simbolismul cosmologic al palatului-templu, vezi M. Eliade, *Le mythe de l’éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 17 sq. Id., „Centre du Monde, Temple, Maison” (în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Seric Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Ananda Coomaraswamy, „The symbolism of the Dome”, *Indian Historical Quarterly*, 14, 1938, pp. L-56; Loren R. Fisher, „Creation at Ugarit and în the Old Testament”, *Vetus Testamentum*, XV, 1965, pp. 313-324; cf., de asemenea, U. Cassuto, „ÎI palazzo di Ba’al nella tavola ÎI AB di Ras Shamra”, *Orientalia*, N.S. 7, 1938, pp. 265-290; A.S. Kapelrud, „Temple Building, a Task for Gods and Kings”, *Orientalia*, 32 (1963), pp. 56-62.

51. Despre Mot, vezi acum Ulf Oldenburg, *op. cit.*, pp. 35-39; M. Pope, în W.d. M., I, pp. 300-302; F.M. Cross, *op. cit.*, pp. 116 sq. Cf. Şi U. Cassuto, „Baal and Môt în the Ugaritic Texts”, *Israel Exploration Journal*, 12,1962, pp.

77-86.

Despre Athar, cf. J. Gray, „The Desert God ’Attr în the Literature and Religion ofcanaan”, JNES, 8,1949, pp. 72-83; A. Caquot, „Le dieu ’Athtar et les textes de Ras Shamra”, *Syria*, 35,1958, pp. 45-60; U. Oldenburg, *op. cit.*, pp. 39-45.

52. Despre cultul lui Baal la Ugarit, vezi A.S. Kapelrud, *Baal* în *the Ras Shamra Texts*, pp. 18 sq., id., *The Ras Shamra Discoveries and the Old Testament* (Norman, 1963); cf. Şi J. Gray, „Sacral Kingship în Ugarit”, în *Ugaritica*, VI (Paris, 1969), pp. 289-302. Elementele arhaice specifice cultelor fertilităţii abundă: phalli în piatră, imagini ale zeiţei-goale, Baal tauromorf; unii preoţi purtau coarne şi măşti de animale (cf. Schaeffer, *op. cit.*, p. 64, pl. X, fig. 2).

Despre sacrificiul public săvârşit de bărbaţi şi femei (şi regele şi regina) în expierea păcatelor mărturisite, vezi A. Caquot, „Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra”, RHPR, 42,1962, pp. 201-211.

După cum remarcă R. De Vaux, *op. cit.*, p. 146, sacrificiile canaaneene şi sacrificiile israelite „aveau un ritual comun; de pildă, holocaustul profeţilor lui Baal şi cel al lui Uie pe Cârmei se pregătesc în acelaşi mod, I *Regi*, XVIII”.

Despre cultul canaanean, vezi G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, pp. 57 sq., cu indicaţii bibliografice recente.

Despre conflictul dintre Iahve şi Baal, vezi bibliografia înregistrată mai jos, 60.

Referitor la poemele epice despre Kéret şi Aqhat-Danel, şi paralelele lor greceşti, cf. Cyrus A. Gordon, *The common background of Greek and Hebrew Civilizations* (New York, 1965), pp. 128 sq. (Autorul vede în poemul despre Kéret „cel mai vechi exemplu cunoscut al motivului Elenei din Troia”, motiv de origine indo-europeană, atestat în India şi Grecia, dar necunoscut în Mesopotamia şi în Egipt: pp. 132 sq.) în această problemă, vezi şi Michael C.

Astour, *Hellenosemitica* (ediţia a 2-a, 1967), care explică împrumuturile reciproce şi analogiile dintre lumea siro-palestiniană şi lumea greacă, prin condiţiile lor geografice şi idiosincraziile politice: „Both were broken, geographically dismembered territories without a central axis. This brought about similar state formations and internai orders… The Greek and the West-Semitic worids formed a common cirelc of small states, incapable of unification and centralization, unless if conqucred by some outside empire" (pp. 358-359).

53. Pentru istoria veche a Israelului am utilizat mai ales M. Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen, 1950, ediţia a 2-a revizuită, 1954), J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1959) şi R. De Vau *x*, *Histoire ancienne d'lsraël*. *Des origines à l'installation en Canaan* (Paris, 1971). Vezi, de asemenea: W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (ediţia a 2-a, Baltimore, 1946); id., *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (New York, 1963); R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I-II (ediţia a 2-a, Paris, 1961,1967); Otto Eissfeldt, *The Old Testament*. *An Introduction* (New York, 1965, traducere după ediţia a 3-a germană, 1964, cu bibliografii suplimentare, pp. 722-785); J. Pederson, *Israel*. *Its Life and Cui ture*, I-IV (Copenhaga, 1926,1940); G. Von Râd, *Old Testament Theology*, I (New York, 1962; originalul german e din 1957); M. Noth, *Die Vrsprünge des alten Israel im Lichte neuer Quellen* (Köln-opladen, 1961); *The Bible and the Ancient Near East*. *Essays* în *Honor ofW.F. Albright*. Edited by C. Ernest Wright (New York, 1968), pp. 85-139 (despre arheologia Palestinei, de E. Wright), 265-299 (probleme de cronologie).

Există un mare număr de lucrări despre istoria religioasă a Israelului; cele mai utile, printre cărţile publicate în ultimii 10-12 ani, sunt: Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (tradusă din ebraică şi prescurtată de M. Greenberg, Chicago, 1960); H. Ringgren, *La religion d'lsraël* (Paris, Payot, 1966; ediţia germană, 1963); W.

Eichrodt, *Religionsgeschichte Israels* (1969); G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972; ediţia germană, 1968).

Textele cosmogonice au fost traduse şi comentate de Jean Bottćro, „La naissance du monde selon Israll", *Sources Orientales*, I (*La naissance du monde*, Paris, 1959), pp. 187-234. Despre cosmologia biblică, vezi H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos* în *Urzeit und Endzeit* (ediţia a 2-a, Göttingen, 1921), în special pp. 29 sq. V. Maag" Jahwăs Begegnung mit der Kanaanăische Kosmologie", *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 18-19,1965, pp. 252-269.

Printre cele mai recente traduceri comentate ale *Genezei*, cea mai accesibilă nespecialiştilor este cea a lui E. A. Speiser, *Genesis* (New York, 1964).

Pentru miturile despre crearea omului, cf. Bibliografia citată mai sus, 17.

54. Cu privire la Eden şi miturile paradisiace, cf. P. Humbert, *Êtudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (1940); W. Andrae" JDer kultische Garden" (*Die Welt des Orients*, 6, 1952, pp. 485-494); G. Widengren, *The King and the Tree of Life* în *Ancient Near Eastern Religion* (1951); A. Dammron, *La mythologie sumérienne et les premiers chapitres de la Genèse* (1959); Theodor H. Gaster, *Myth. Legend and Customs* în *the Old Testament* (1969), pp. 24-37, 332-334 (bibliografie); F.F. Hvidberg, „The Canaanite Background of Genesis I-II", *Vetus Testamentum*, 10, 1960, pp. 285 sq. J. Coppens, *La connaissance du bien et du* mai *et lepéchédu Paradis* (Analecta Lovanesis Biblica et Orientalia, 1958).

Despre Pomul vieţii şi Pomul cunoştinţei, vezi M. Eliade, *Traité*, pp. 246 sq., Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 337-338.

Cu privire la Cain şi Abel, vezi Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 51-55,341-342 (bibliografie). Despre ritualurile şi simbolismele metalurgice, vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 57 sq. Cu privire la regimul social şi prestigiile magice ale fierarilor, cf. *Ibid.*, pp. 81 sq.

Despre „semnul lui Cain” (*Gen.*, 4:15), cf. Materialul comparativ citat de J.G. Frazer şi Th. Gaster, în Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 55-65,344-345 (bibliografie).

55. Despre unirea „fiilor lui Dumnezeu” cu „fiicele oamenilor”, cf. C.E. Closen, *Die Silnde der „Söhne Gottes*” (*Gen.*, VI, 1 – 4), Roma 1939; Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 351-352 (bibliografie); B.S. Childs, *Myth and Reality* în *the Old Testament* (Naperville, 1960), pp. 49 sq. G. A. Cooke, „The Sons of (the) God (s)”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 76,1964, pp. 22-47.

Privitor la Pbtop. cf. Notele la 18; Th. Gaster, op. cit., p. 352 (bibliografie); A. Parrot, *Déluge etarche de Noé* (*v952*) v C. Lambert, „ÎI n’y aura jamais de dćluge (*Genèse*, IX: 11)”, *Nouvelle Revue Théologique*, 77,1955, pp. 581-601,693-724.

În legătură cu Tumul Babei, vezi Th. Gaster, *op. cit.*, pp. 360-361 (bibliografie); A. Parrot, *La Tour de Babei* (1953). Despre simbolismul *ziqqurat*ului, cf. M. Eliade, *Le mythe de l’éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 25 sq. G. Widengren, „Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del vicino Oriente antico”, *Numen*, VII, 1960, pp. L-25. Despre miturile urcării la Cer, cf. M. Eliade, *Religions australiennes* (Payot, 1972), pp. 40 sq. Id., „Notes on the Symbolism of the Arrow”, pp. 468 sq.

Lucrarea lui A. Borst, *Der Turmbau von Babei*; *Geschichte der Meinungen liber Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker*, I-IV, Stuttgart, 1957-1963, constituie o foarte erudită enciclopedie de legende genealogice ale istoriei occidentale.

56. Despre semiţii nomazi din mileniul al IMea, vezi Joseph Henninger, „Zum Frühsemitischen Nomadentum”, în *Viehwirtschaft und Hirtenkultur*. *Ethnographische Studien* (Budapesta, 1969, pp. 33-68), în special 44-50 (Patriarhii), 50-53 (nomazii în textele de la Mari).

Despre războinicii habiru şi raporturile lor cu evreii, vezi *Tabloul problemelor* şi bibliografia recentă în R. De

Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, pp. 202-208 („Habiru-'Apiru ćtait un terme ethnique qui designail un des groupes sćmitiques de l'ouest, «Amorites» ou «Proto-Arameens», auxquels nous avons rattaché les Patriarches"; p. 208). Vezi şi W.F. Albright, *From the Stone Age*... pp. 238 sq. Id., Yahw*eh and the God*s *of* C*an*a*an, pp*. 75 sq. G. Fohrer, Hist*ory of* I*sr*a*elite Rel*i*gion, p.* 30 (n. 8-10, bibliografiile).

Despre datarea Patriarhilor, vezi R. De Vaux, pp. 245-253. Despre „Dumnezeul tatălui", vezi W.F. Albricht, Alt, *Der Gott der Väter*, 1929 (*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 1,1953, pp. L-78); accesibilă şi în trad. Engleză:

Essays on Old Testament History and Religion, traducere de R. A. Wilson, New York, 1968 (pp. L-l00). Discutarea tezelor sale în G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 36 sq. R. De Vaux, pp. 256 sq. H. Ringgren, pp. 29 sq. Raporturile dintre „Dumnezeul tatălui" şi El, şi dintre El şi Iahve, au fost analizate de curând într-o nouă perspectivă de F.M. *Cross*, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass., 1973), pp. L-76.

Interpretarea numelui El Shaddaï este încă controversată. S-a căutat să fie derivat de la un cuvânt înrudit akkadianului *šadû*, „munte": ar fi" (El) Cel de la Munte"; cf. Şi H. Ringgren, pp. 34-35. Dar întrucât ar fi preferabil să i se găsească o etimologie în semitica de nord-vest, s-a propus recent ebraicul *šaday*/*šadèh*: aceasta ar fi „El al Câmpiei, ori al Câmpurilor, ori al Stepei" (R. De Vaux, *op. cit.*, p. 264, cu bibliografie).

E de remarcat faptul că legendele patriarhale în care există menţionat El nu-l pomenesc pe Baal. Ceea ce arată că strămoşii israeliţilor, pătrunzând în Canaan înainte de hiksoşi, n-au găsit aici cultul lui Baal; acesta a început să câştige în importanţă către mijlocul mileniului al II-lea, poate puţin mai devreme, la Ugarit: cf. R. De Vaux, *op. cit.*, p. 266. Totuşi, cum am văzut deja (cf. P. 103, n. 26), probabil că exista un zeu local al furtunii şi fertilităţii agricole, căruia i-a fost uitat numele după introducerea lui

Baal.

Nicio indicaţie privind cultul „idolilor” la Patriarhi. Dar când Rahel se pregăteşte să părăsească casa lui Laban, tatăl ei, ea îi fură *terafimii*, idolii domestici (*Geneza*, 31:19) pe care Laban îi numeşte „zeii mei” (31: 30). Despre semnificaţia *terafimilor*, vezi A.R. Johnson, *The Cultic Prophet* în *Ancient Israel* (ediţia a 2-a, 1962), pp. 32 sq. H. Rowley, *Worship* în *Ancient Israel*, pp. 19 sq. În orice caz, gestul lui Rahel nu poate constitui o indicaţie în legătură cu religia lui Iacov. Vezi şi H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 38-39.

Cât despre circumcizie, probabil că era practicată în epoca Patriarhilor. Nu i se cunoaşte originea; cf. R. De Vaux, Les *ĭnstitutions de l’Ancien Testament* (Paris, ediţia a 2-a, 1961), pp. 78-82; E. Isaac, „Circumcision aş a Covenant Râţe”, *Anthropos*, 59, 1964, pp. 444-456. S-a afirmat că circumcizia fusese împrumutată de la egipteni, dar ea nu era un obicei generalizat în Egipt. Pe de altă parte, obiceiul este atestat în nordul Siriei încă de la începutul mileniului al III-lea. Prin urmare, strămoşii israeliţilor ar fi putut să-l fi cunoscut înainte de sosirea lor în Canaan. „Ea avea atunci semnificaţia primitivă de iniţiere în căsătorie, şi în viaţa comună a clanului, cum mai este încă în *Facerea*, 34: 14-16; abia mai târziu a devenii semnul alianţei lui Dumnezeu cu poporul său, pe care autorul sacerdotal al cap. 17 din *Facerea* îl leagă de epoca lui Abraham” (R. De Vaux, *Histoire ancienne d’Israël*. I, p. 273; bibliografia recentă se găseşte la notele 94 şi 96). Despre circumcizia ca rit iniţiatic în societăţile arhaice, cf. M. Eliade, *Naissances mystiques* (Paris, 1959), pp. 54 sq.

57. Despre sacrificiile de tip sângeros, vezi R. De Vaux, Les *sacrifices de l’Ancien Testament* (Paris, 1964), pp. 7-27; id., *Histoire ancienne d’Israël*, pp. 270 sq. Cu privire la obiceiurile din Arabia centrală, vezi J. Henninger, „La religion bćdouine préislamique” (în *V antica società beduina*, ed. F. Gabrieli, Roma, 1959), pp. 135-136; id., „Les fetes de printemps chez les Arabes et leurs

implications historiques" (*Revistademuseu Paul ista*, Sâo Paolo, n.s. 4, 1950, pp. 389-432).

58. Figura lui Moise a dat loc recent la câteva interpretări destul de originale; vezi E. Auerbach, *Moses* (Amsterdam, 1953); H. Cazelles, *Moise, l'homme de l'Alliance* (1955); H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (Oxford, 1950); id". Moses and the Decalogue", BJRL, 34, 1951, pp. 81-118. Cf., de asemenea, R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959). Despre misiunea lui Moise, vezi R. De Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 305 sq. Cu privire la diversele tradiţii legate de ieşirea din Egipt şi de sărbătoarea Paştelui. cf. G. Fohrer, *Hi st. Ofisr. Rel.*, pp. 68 sq. R. De Vaux, *Institutions*, ÎI, pp. 383-394 (şi bibliografia, pp. 467-68); id., Les *sacrifices de l'Ancien Testament*, pp. 5 sq.

Influenţa Paştelui în tradiţia prezentată în *Exodul*, l-l5 a fost subliniată mai ales de J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, III-rV (1940), pp. 384-415,728-737; teoria a fost criticată şi modificată de către G. Von Râd şi S. Mowinckel; cf. Fohrer, *op. cit.*, pp. 68 sq.

După cum am remarcat, sărbătorirea Paştelui, la început sărbătoare pastorală de primăvară, a fost explicată ca o comemorare rituală a ieşirii din Egipt; altfel spus, o ceremonie periodică, expresie a religiozităţii cosmice, a sfârşit prin a fi „istoricizată". Pe de altă parte, evenimentele fabuloase ale Exodului, *i.e.* Trecerea Mării de Trestii şi nimicirea armatei egiptene. au primit, cu timpul, două interpretări diferite. După cea mai veche mărturie (*Ieşirea*, 15: l-l0), trupele faraonului au fost înmormântate sub valurile ridicate de răsuflarea lui Iahve. Abia mai târziu, în *Psalmi*, se vorbeşte despre o despărţire a mării: „El a despicat marea şi i-a trecut peste ea, a înălţat apele ca un dig" (*Ps.* 77: 16; cf. *Ps.* 76: 15-19).

În acest caz „miracolul" de la Marea de Trestii este pus în legătură cu creaţia, adică cu victoria lui Iahve asupra monstrului marin Rahab şi Leviathan: „N-ai zdrobit tu pe Rahab şi n-ai spintecat tu Balaurul? Nu eşti tu oare

cel ce ai secat marea şi apele adâncului celui fără fund, cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpăraţi ai tăi?" (*Isaia*, 51: 9-10). Exodul, la fel ca şi cucerirea Canaanului (şi, mai târziu, întoarcerea din robie, anunţată de textul lui Deutero-Isaia din care am citat), constituie întrucâtva o repetiţie a operei cosmogonice (cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 100 sq.). Dar, în cele din urmă, cele două perspective – „istorică" şi „cosmologică" – sunt complementare; cucerirea Canaanului, eveniment „istoric" prin excelenţă, este şi ea operă divină, căci Iahve este acela care asigură victoria israeliţilor.

59. În cartea sa *Law and Covenant* în *Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh, 1955), G. E. Mendenhall a apropiat Legământul de alianţă de tratatele regilor hittiţi cu vasalii lor din Asia Mică. Un asemenea tratat conţine, după un preambul (precizând numele şi titlurile regelui şi amintind raporturile existând până în prezent între cele două părţi), stipulaţiile impuse vasalului, lămuriri privind păstrarea documentului într-un templu şi lectura să periodică solemnă, lista zeilor-martori şi în cele din urmă formule de blestem şi de binecuvântare. W.F. Albright, care acceptă această teză, insistă asupra necesităţii tratatelor şi contractelor pentru evreii din vechime, în marea lor majoritate caravanieri: cf. *Yahweh and the Gods ofcanaan*. Pp. 107 sq., cu bibliografie. Criticile lui Mendenhall sunt înregistrate de R. De Vaux, *Histoire*, p. 410, n. 141. R. De Vaux se întreabă cum a putut cunoaşte grupul seminomad al lui Moise contractele regilor hittiţi. Pe de altă parte, există diferenţe între structurile celor două texte. De exemplu, în cuprinsul Legământului lipsesc formulele de blestemare-binecuvântare finale. În plus, în timp ce stipulaţiile sunt exprimate în general în formă condiţională – „Dacă s-ar întâmpla ca..." – Legământul utilizează formule apodictice. R. De Vaux observă că tratatele regilor hittiţi cu populaţiile semibarbare nu urmează formularul clasic. Există deci mai multe tipuri de „formule de

legământ” (ibid., *p*. 413).

Asupra rolului oazei de la Kadesh Bamea în constituirea tradiţiilor iahviste, vezi T.J. Meek, *Hebrew Origins* (New York, 1936; retipărire, 1960), pp. 119 sq. R. De Vaux. Z j *Institutions de l’Ancien Testament*, ÎI, pp. 228 sq. H. Ringgren, *op. cit.*, pp. 49 sq. Elementele vulcanice, parte a manifestărilor lui Iahve în Sinai, au fost analizate de J. Koenig, „Le Sinai, montagne de feu”, RHR, 167, pp. 129-155; id.”, Auxoriginesdesthéophanies iahvistes”, *ibid.*, 169,1966, pp. L-36. Dar F.M. Cross a arătat că „revelaţia de pe Sinai” este o „teofanie prin furtună”, comparabilă aceleia a lui Baal; cf. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 147 sq. Vezi şi G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation*: *The origins of the Biblical Traditions* (Baltimore, 1973), pp. 56 sq. Vezi *ibid.*, pp. 105, despre incidentul cu Baal Peor.

60. Câteva teorii recente privind instalarea israeliţilor în Canaan (şi în special acelea ale lui Y. Kaufmann, A. Alt, M. Noth, W.F. Albright şi G.E. Mendenhall) sunt analizate de R. De Vaux, *Histoire ancienne*, pp. 444-454). Vezi, de asemenea, R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen, 1963).

Cu privire la conflictul dintre iahvism şi religia canaaneană, vezi R. Hillmann, *Wasser und Berg*: *Kosmische Verbindungslinien zwischen dem Kanaanäischen Wettergott und Jahve* (Disertaţie, Hal le, 1965); J. Maier, „Die Gottesvorstellung Altisraels und die Canaanäische Religion”, în *Bibel und Zeitgemüsser Glaube*, I, 1965, pp. 135-158; T. Worden, „The Literary Influence of the Ugaritic Fertility Myth on the Old Testament”, VT, 3,1953, pp. 273-297; G. Fohrer, *op. cit.*, pp. 103 sq. R. De Vaux, *Histoire*, p. 147 (n. 99, bibliografie); despre sincretism, vezi G. W. Ahiström, *Aspects of Syncretism* în *Israelite Religion* (Lund, 1963).

Lucrarea lui R. Dussaud, Les *origines cananeannes du sacrifice israélite* (1921, ediţia a 2-a, adusă la zi, 1941), este încă utilă. Vezi şi H. Rowley, *Worship* în *ancient Israel*, pp. 61 sq. Şi bibliografia înregistrată la p. 65, n. 1.

Sacrificiul uman n-a fost niciodată acceptat de către israeliţi; sacrificiile de copii atestate în secolul al VII-lea reprezintă o influenţă exterioară; cf. R. De Vaux şi Eissfeld, rezumaţi de H. Rowley, *op. cit.*, p. 65, n. 1.

Despre profetismul în Orientul Apropiat antic şi la israeliţi, vezi A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); J. Lindblom, *Prophecy* în *Ancient Israel* (Philadelphia, 1965, Oxford, 1962); aceste două lucrări posedă bogate bibliografii. Vezi. De asemenea, J. Pederson", The Role played by Inspired Persons among the Israelites and the Arabs" (*Studies* în *Old Testament Prophecy Robinson Festschrift*, 1950, pp. 127-142); A. Lods, „Unc tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique", *ibid.*, pp. 103-110; A. Malamat, „Prophetic Revelation în New Documents from Mari and the Bible", *Vetus Testamentum*, *Suppl.*, XV, 1966, pp. 207-227; G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, *1949-1965* (1967).

61. Istoria studiilor, şi în primul rând a ipotezelor privind patria originară a indo-europenilor şi migraţiile lor, este tratată de P. Bosch-Gimpera, Les *Indo-Européens* (traducere de R. Lantier, Paris, 1961), pp. 21-96, şi de G. Devoto, *Origini indeuropee* (Firenze, 1962), pp. 8-194. Aceste două lucrări conţin importante bibliografii. Lucrarea lui O. Schrader, *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (ediţia a doua, publicată de A. Nehring, Berlin-Leipzig, 1917-1932), este neînlocuită până în prezent. Vezi şi A. Nehring, „Studien zur indogermanischen Kultur u. Urheimat", în W. Koppers şi *col.*: *Die Indogermanenund Germanenfrage* (Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 7-229).

Expuneri ale săpăturilor arheologice mai recente vom găsi în Marija Gimbutas, *The prehistory of Eastern Europa* (1956); *Bronze Age Cultures* în *Central and Eastern Europe* (La Haye, 1965); „Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fòurth and Thinl

Milenia B.C.”, în George Cordona, ed., *Indo-European and Indo-Europeans* (Philadelphia, 1970), pp. 155-197; „The Beginning of the Bronze Age în Europe and the Indo-Europeans: 3500-2500 B.C.”, JIES, I, 1973, pp. 163-214; „The destruction of Aegean and East Meditenanean urban civilization around 2500 B.C.”, în R. Crossland şi A. Birchall, ed., *Bronze Age Migrctipns* în *the Aegean* (1973), pp. 129-139. Homer L. Thomas, „New Evidence for dating the Indo-European dispersai ir Europe” (*Indo-European and Indo-Europeans*, pp. 199-251), propune să reculăm data expansiunii indo-europenilor (analiza cu radiocarbon decelează prezenţa lor în Olanda către – 2470 sau – 2600). Ward H. Goodenough, „The Evolutioù of Pastoralism and Indo-European Origins” (*ibid.*, pp. 253-265), localizează focarul indo-europenilor în regiunile orientale ale Poloniei şi în Ucraina occidentală. Vezi şi Paul Friedrich, „Proto-Indo-European Trees” (*ibid.*, pp. 11-34); T. 3urrow, „The Proto-Indoaryans”, JRAS, 1973, pp. 123-140; M.M. Winn. Thoughts on the question of Indo-European Movements into Anatolia and Iran”, JIES, ÎI, 1974, pp. 117-142 (asupra grupelor indo-europene din Anatolia şi Iran către – 3000). Bibliografia critică despre indo-europenii din Asia anterioară la M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im Alten Vorderasien* (Wiesbaden, 1966); cf. Mayrhofer, în EI, VII, 1964, pp. 208 sq. Id., *Die Arier im Vorderem Orient – ein Mythos*? (Viena, 1974). Funcţia religioasă a tumulilor (*kurgan*) indică un puternic cult al strămoşilor, comparabil cu acela al civilizaţiilor megalitice (cf. 35).

62. Despre teoriile lui Max Müller, vezi Richard M. Dorson, „The Eclipse of Solar Mythology” (în *Myth*: *A Symposium*, edited by Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 15-38). Lucrarea lui Leopold von Schröder, *Arische Religion* (I-II. Leipzig, 1914,1916), este încă utilizabilă. În primul volum autorul prezintă Fiinţele Supreme indo-europene, în al doilea.

divinităţile cosmice (Pământul, Soarele, Focul etc.) Un al treilea volum trebuia să studieze noţiunea de suflet

şi cult ale strămoşilor. Din imensa literatură direct sau indirect inspirată de ideologia naţional-sacialistă se poate cita, ca exemplu, Friedrich Comelius, *Indogermanische Religions geschichte* (Milnchen, 1942). Primul volum (singurul apărut) din *Glaubensgeschichte der Indogermanen* (Stuttgart, 1937) de J.W. Hauer este constituit în realitate dintr-o serie de studii independente. O critică a interpretării rasiste a spiritualităţii indo-europene vom găsi în diferitele contribuţii grupate sub titlul *Die Indogermanenund Germanenfrage*, şi publicate de W. Koppers (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburg-Leipzig, 1936), şi în volumul al treilea din *Rassen und Völker* în *Vorgeschichte u. Geschichte des Abendiandes* (Luzern, 1946) de Wilhelm Schmidt (în special pp. 275-318).

Despre vocabularul religios indo-european, vezi G. Devoto, *Origini indeuropee*, pp. 295 sq. Şi volumul al doilea din E. Benveniste. Le *vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, 1969). Penţiu o analiză pătrunzătoare a termenului *theos*, cf. C. Gallavotti, „Morfologia di *theos*", SMSR, 33, 1962, pp. 25-43. Despre divinitatea iraniană a focului, cf. Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), pp. 76 sq., şi, mai jos, 104.

Eric Hamp (împotriva lui Benveniste, *op. cit.*, ÎI, 223 sq.) demonstrează existenţa unui termen comun indo-european pentru „sacrificiu"; cf. „Religion and Law from Iguvium" (JIES, 1,1973, pp. 318-323), p. 322.

O dezvoltare târzie asociază energia divină cu sufletele morţilor; cf. În special la germani, unde rădăcina originară GHAV, GHUTO, care îl desemnează pe cel „evocat", a sfârşit prin a exprima ideea de Dumnezeu. La fel de târzie pare să fie apariţia termenului WELO, „suflet", care înseamnă „cel ce se eliberează în aer", adică este eliberat prin ardere; cf. G. Devoto, *Origini*, pp. 295-316.

E important să semnalăm o diferenţă caracteristică între indo-europeni şi semiţi: valoarea acordată scrierii. Herodot (1,136) arată că perşii îi învăţau pe fiii lor numai

trei lucruri: să călărească, să tragă cu arcul şi să nu mintă. După un pasaj din *Annale* despre regele asirian Assurbanipal V, suveranul semit învaţă să călărească (şi să mâie care), să tragă cu arcul, precum şi „înţelepciunea lui Nabu şi arta de a scrie după tradiţiile maeştrilor”; cf. G. Widengren, *Numen* I, 1954, p. 63, n. 311; id., *Religionsphänomenologie* (Berlin, 1969), pp. 570 sq. Vezi şi G. Dumézil, „La tradition druidique et l’écriture: le Vivant et le Mort” (RHR, 122, 1940, pp. 125-133). Această diferenţă radicală între religiile indo-europene bazate pe tradiţia orală şi, religiile Cărţii”, în care scribii se bucurau de un mare prestigiu, a creat dificultăţi atunci când clerul zoroastrian a hotărât să redacteze cartea sa sfântă, *Avesta*. Căci chiar în epoca sassanidă (secolele III-VII), scrierea era considerată o activitate demoniacă; cf. A. Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 20 sq. Vezi, de asemenea, G. Widengren, „Holy Book and Holy Tradition în Iran. The Problem of the Sassanid Avesta” (în F.F. Bruce şi E.G. Rupp, Eds., *Holy Book and Holy Tradition*, Manchester, 1968, pp. 36-53).

63. Cea mai bună introducere în operă lui Georges Dumézil este *L’Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958). Bibliografia până în 1960 este înregistrată în *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. XI-XXIII. O prezentare cronologică a operei lui Dumézil, şi o analiză a criticilor care i-au fost adresate, găsim în C. Scott-Littleton, *The New Comparative Mythology*: *An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley şi Los Angeles, 1966). Un anumit număr de studii despre concepţiile dumézieliene au fost publicate în volumele *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. Jaan Puhvel (Univ. Of California Press, 1970), şi *Myth* în *Indo-European Antiquity*, ed. G.I. Larson (*ibid.*, 1974). Vezi şi articolele lui J.F. Richards, Alf Hiltebeitel, J. Gonda. C. Scott-Littleton şi David M. Knipe în *The Journal of Asian Studies*, 34, 1974, pp. 127-168. Richard Bodéus, „Société athćnienne, sagesse grecque et

idéal indo-européen" (*L'Antiquité Classique*, 41,1972, pp. 453-486), a examinat cu strălucire concepţia dumćziliană a tripartiţiei în lumina faptelor din lumea greacă.

Aşteptând noua ediţie a celor trei volume, *Jupiter*, *Marş*, *Quirinus* (Paris, 1941-1945) şi *Mitra-Varuna*. *Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (1940; ediţia a 2-a 1948) se va citi *Heur et Malheur du guerrier* (Paris, 1969), reluare a *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (1956), *L'heritage indo-européen à Rome* (Paris, 1949), *Servius et la Fortune* (Paris, 1943) şi *Mythe et épopée*, I-III (Paris, 1968, 1973). În primul volum din *Mythe et épopée* (pp. 31-257), G. Dumézil dezvoltă demonstraţia lui Stig Wikander privitor la existenţa schemei tripartite în *Mahābhărata*. Articolul lui Wikander, „Legenda lui Pandava şi fondul mitic din *Mahăbndrata*" (în suedeză, în *Religion och Bibel*, VI, pp. 27-39), a fost tradus de Dumézil în *Jupiter*, *Marş*, *Quirinus*, IV (1948), pp. 37-53. Despre zeii din Mitani, vezi G. Dumézil, „Les «trois fonctions» dans le *Rig Veda* et les dieux indiens de Mitani" (Académie royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Lettres*, scria a 5-a, vol. XLVII, 1961, 265-298).

După V. M. Apte, încă din vremea redactării primelor nouă cărţi din *Rig Veda*, „societatea era concepută ca fiind compusă din preoţi, militari, crescători de animale şi dacă aceste clase nu erau încă desemnate sub numele lor de *brahmana*, *kşatriya* şi *vaišya*, substantivele abstracte, nume de noţiuni, din care aceste nume de oameni au derivat, erau deja alcătuite într-un sistem ierarhic definind distributiv principiile celor trei activităţi: *brahman* (neutru) «ştiinţă şi întrebuinţare a legăturilor mistice dintre părţile realului, vizibil său invizibil», kjatriI «putere», *vis*, «ţărănime» şi totodată «aşezare organizată»; şi, la plural, *visah*, «organizare a unui popor în grupe sociale şi locale»" (G. Dumézil, *L'idéologie tripartie*, p. 8, rezumându-l pe V.M. Apte, „Were castes formulated în the age of the Rig Veda?", *Bull. Of the Decan College*, *Research Institute*, ÎI, pp. 34-46). Georges Dumézil regăseşte schema tripartită în

succesiunea primilor regi romani: 1) Romulus, suveran redutabil (de tip Varuna); 2) Numa cel înţelept, întemeietorul cultelor şi al legilor (de tip Mitra); 3) Tullus Hostilius, războinic prin excelenţă (Indra; Marş); 4) Ancus Marcius, rege paşnic, sub care se dezvoltă populaţia romană şi bogăţia (Quirinus); cf. *Heur et Malheur du guerrier*, pp. 15 sq.

64. Despre pătrunderea arienilor în India, vezi K. Jettmar, „Zur Wanderungsgeschichte der Iranier" (*Die Wienner Schule der Völkerkunde*, *Festschrift zum 25 jährigen Bestand*, Viena, 1956, pp. 327-349); P. Bosch-Gimpera, „The Migration Route of the Indo-Aryans", JIES, I, 1973, pp. 513-517. Vezi, de asemenea, *East and West*. 21, nr. L-2, 1971, pp. 14 sq.

Cea mai veche cultură ariană din India este examinată în lucrarea publicată în colaborare cu R.C. Majumdar, *History and Culture of the Indian people*, vol. I: *The vedic Age* (Londra, 1951; excelente bibliografii).

Rolul arienilor în distrugerea finală a civilizaţiei Indusului este discutat de Sir Mortimer Wheeler, *The Indus Civilization* (ediţia a 3-a, Cambridge, 1968), pp. 132 sq. R. Heine-Geldern, „The Corning of the Aryans and the end of the Harappa culture", *Man*, 56,1956, pp. 136-140; Bridget şi Raymond Allchin, *The Birth of Indian Civilization* (Baltimore-Maryland, 1968), pp. 154 sq. Walter A. Fairservis Jr., *The Roots of Ancient India* (New York, 1971), pp. 345 sq. Cf., de asemenea, G.D. Kumar, „The Ethnic Components of the Builders of the Indus Valley Civilization and the Advent of the Aryans", JIES, I, 1973, pp. 66-80.

În ce priveşte riturile legate de ocuparea unui teritoriu, cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Rig Veda aş Land-nama-Bók* (Londra, 1935).

Cronologia relativă a imnurilor, şcolilor şi trecerea în revistă a celor patru culegeri – *Rig Veda*, *Yajur Veda*, *Sămaveda*, *Atharva Veda* – sunt prezentate într-o manieră concisă de către L. Renou, *L'Inde classique*, vol. I (Paris,

1947), pp. 270 sq. Traducerile diverselor texte vedice sunt înregistrate de Nurvin J. Hein în Charles J. Adams Ed., *A Reader's Guide to the Great Religions* (New York şi Londra, 1965), pp. 49-50. Traducerile franceze sunt menţionate de Jean Varenne, *Le Veda*. *Premier livre sacré de l'Inde* (Paris, 1967), vol. I, pp. 36-38. Cele mai importante sunt cele ale lui Louis Renou, *Hymnes etorières du Veda* (1938); *La poésie religieuse de l'Inde antique* (1942); *Hymnes spéculatifs du Veda* (1956) – şi traducerile lui Jean Varenne, publicate în *Le Veda*, vol. I-II. Vezi, de asemenea, Victor Henry, Les *livres VI*! *à XII de* l'*Atharva Veda* (Paris, 1892-1896); P.E. Dumont, *L'agnihotra* (Baltimore, 1939).

Indispensabilă, traducerea lui K.F. Geldner, *Der Rig Veda*, 3 vol. (Cambridge, Mass. 1951).

Pentru o istorie a interpretărilor religiei vedice, vezi L. Renou, *Religions of Ancient India* (Londra, 1953), pp. 7 sq. Lucrarea lui A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rgveda*, I-fă (Paris, 1878-1897), rămâne încă neegalată. Se pot consulta cu folos, Maurice Bloomfield, *The Religion of the Veda* (New York, 1908); A. A. MacdoneU, *Vedic Mvthologx* (Strasbourg, 1897); H. Oldenberg, *La religion du Veda* (trad. Franceză. 1903); A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (ediţia a 2-a, Breslau 1929); A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, *2* vol. (Cambridge, Mass... 1925).

Louis Renou a prezentat o istorie concisă a vedismului în *Religions of Ancient India*, pp. L-45. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, *L'Inde classique*, pp. 314-372; *Le destin du Veda dans l'Inde* (*Études védiques*, vol. VI, 1960).

Lucrarea cea mai recentă, cu o bogată bibliografie, este cea a lui J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, I: *Védisme et hindouisme ancien* (trad. Franceză, Payot, 1962). Vezi, de asemenea. J. Gonda. *The vision of the Vedic poets* (La Haye, 1965); id., *Loka*: *World and heaven* în *the Veda* (Amsterdam, 1966); P. Horsch, *Die vedische Gŭthŭ und Sloka-Literatur* (Bema, 1966).

65. Despre *devii* şi *asurii* epocii vedice se poate consulta încă studiul lui T. Segerstedt, „Les Asuras dans la religion védique” (RHR, 55, 1908, pp. 157-203, 293-316); dar teza generală – identificarea Asurilor cu locuitorii primitivi ai Indiei – este contestabilă. Vezi şi P. Von Bradke, *Dyûus Asura*, *Ahură Mâzda und die Asuras* (Halle, 1885). După von Bradke, cuvântul *asura* figurează de 71 de ori în *Rig Veda* (de 57 de ori la singular, de patni ori la dual şi de zece ori la plural); la fiecare zece ori de prezenţă a cuvântului la plural, de opt ori el are un sens ostil *devilor*; dimpotrivă, la singular doar de patni ori are cuvântul această semnificaţie ostilă (*op. cit.*, p. 22). Vezi, de asemenea, Herman Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 101 sq.

Conflictul dintre Deva şi Asura pentru suveranitatea lumii este pentru prima oară prezentat din plin în *Brahmana*; cf. Svivain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brăhmanas* (Paris, 1898), pp. 27-61.

În legătură cu semnificaţia cosmogonică a conflictului Deva-Asura. cf. F.B.J. Kuiper, „Basic Concept of Vedic Religion”, HR, 15.1975, pp. 107-120. Despre identificarea Varuna-Vrtra. cf. Bergaigne, *Rel. Védique*, III.pp. 113,128,147. Pentru o interpretare metafizică a cuplului *deva-asura*, vezi A.K. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An essay în Vedic Ontology”, JAOS, 55,1935, pp. 373-419.

66. Despre Varuna, vezi bibliografiile înregistrate în M. Eliade, *Traitéd'histoire des religions* (ediţia 1975), pp. 68 sq., 108, şi *Images et symboles* (1952), pp. 124-130; de adăugat, G. Dumézil, *Mitra-Varuna* (ediţia a 2-a, 1948), în special pp. 83 sq., 116 sq. J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, I, pp. 93-106; H. Lüders, *Varuna* (Göttingen, 1951-1959), în special vol. ÎI: *Varuna und das Rta*. Despre *rta*, cf. Bibliografia recentă în J. Gonda, *op. cit.*, p. 98, n. 3. Lui *rta* i se opune pe plan etic *anrta*, „dezordine”, „minciună”, şi, pe plan cosmic, *nirâti*, „desfacere”. Vezi, de asemenea, H.

De Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. Franceză, Payot, 1951), p. 33.

Cu privire la „retragerea" lui Varuna ca urmare a popularităţii lui Indra, vezi L. Renou, *Religions of Ancient India*, pp. 20 sq.

Despre măyă în epoca vedică, cf. G. Dumézil, „Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaiques de l'Inde el de Rome" (*Rev. Ét. Latines*, 32,1954, pp. 139-162), în special pp. 142-150, cu o bogată documentaţie. De adăugat J. Gonda, *Four Studies* în *the Language of the Veda* (La Haye, 1959), pp. 119-194; id., *Change and Continuity* în *Indian Religion* (1965), pp. 164-197. A. Bergaigne, *La religion védique*, III, pp. 80 sq., a studiat celelalte fiinţe divine care au mãyā lor; Agni, Soma, Tvaştr, etc. Cf., de asemenea, M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 130 sq.

Despre originea mitică a lui *dharma*. Cf. Paul Horsh, „Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz'v *Asiatische Studien*. 21.1967, pp. 31-61.

Cu privire la solidaritatea structurală Varuna-Vtra, şi în general, consubstanţialitatea zeilor-şerpi, cf. M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 128 sq. *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 111 sq. A. Coomaraswamy, „Angel and Titan: An Essay în Vedic Ontology" (JAOS. 55.1935, pp. 373-419). Kuiper a arătat că în *Rig Veda*, unde este conceput ca sprijinind Cerul şi Pământul printr-o axă cosmică, Varuna îndeplineşte funcţia pe care o va avea mai târziu Şarpele eşa; cf. IU, 8, 1964, pp. 108, 116, 118. Despre asimilarea lui Varuna cu Şerpii în *Mahûbndrata*, cf. Gösta Johnsen, „Varuna and Dhrtarüstra" (IU. 9. 1966, pp. 245-265), în special pp. 260-261.

67. Ambivalenţa lui Varuna nu este o excepţie; cf. L. Renou, „L'ambiguité du vocabulaire du Rgveda", A, 231,1939, pp. 161-235; id., *Religions of ancient India*, pp. 20 sq. Cu privire la ambivalenţa lui Soma, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (1962), p. 110. Vezi, mai jos, 68, despre „fraternitatea" Indra-Vţira.

Despre Mitra, cf. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 49 sq., 120 sq. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*. Pp. 79 sq., cu bibliografie; J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, 1,103 sq., cu bibliografie; id., *The Vedic God Mitra* (Leiden. 1972).

Despre Aryaman, cf. P. Thieme, *Der Fremdling im Rg Veda* (1938); id… Mitr*a and Ary*a*man (Tr*ansactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1957, vol. 41, pp. L-96); G. Dumézil, Le t*roisième souv*erain. *Ess*a*i sur le* d*ie*u *ind*o*-iranien Aryaman (Pa*ris, 1949); id., Les *die*u*x des Ind*o*-Eur*o*péens (19*52), pp. 40-59; id., L'id*éologie tri*p*artie des Ind*o*-Eur*o*péens (Br*uxelles, 1958), pp. 68, 108-118.

Despre Aditi şi fiii ei Aditiaşi, cf. G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, 1956, pp. 90 sq. J. Gonda, *Same Ohservations* în *the relations between „Gods" and „Powers"* în *the Veda* (La Haye, 1957), pp. 76 sq. Id., Les *religions de l'Inde*, I, pp. 104 sq., cu bibliografie.

68. Un expozeu succint asupra lui Indra, vezi în J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, I, pp. 70-81 (cu bibliografic); H. Lommel. Dér *arische Kriegsgott* (Frankfurt pe Main, 1939); G. Dumézil, *Heur et Malheur du Guerrier* (1969), în special pp. 63 sq., 112, sq. E. Benveniste-L. Renou, V/7 *ră et Vfthragna*, *étude de mythologie indo-iranienne* (1934).

Despre rolul cosmogonic al lui Indra, vezi Norman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda" (JAOS, 62, 1942, pp. 85-98); M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 40 sq. Stella Kramrisch, „The Triple Structure of Creation în the Rgveda" (HR, 2,1960, pp. 140-175,256-285), în special pp. 140-148; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Query" (HR, 10,1970, pp. 91-138), în special pp. 98-110.

Despre lupta dintre un rege învingător şi un dragon, vezi Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 68 sq. Theodor H. Gaster, *Thespis* (New York, 1950), pp. 141 sq. J. Fontenrose, *Python* (Berkeley-Los Angeles, 1959); F.R. Schröder, „Indra, Thor und Herakles", *Zeit*. *F deutsche*

Philologie, 76 (1957), pp. L-41; V. Ivanov şi V. Toporov, „Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstmetion du schéma" (*Echange et communication*, *Mélanges C. Lévi-Strauss*, Paris, 1969).

Cu privire la funcţia exemplară a luptei Indra-Vfâra, cf. F.B J. Kuiper, „The ancient aryan verbal contest" (IIJ, 4, 1960, pp. 217-281). Despre măruţi, vezi Stig Wikander, *Der arische Männerbund* (Lund, 1938), pp. 75 sq. Despre aspectul „fecundator" al lui Indra, cf. J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zilrich, 1937), în special IC, pp. 154 sq. (e vorba mai ales de dezvoltări târzii); J. Gonda, „The Indra Festival according to the Atharvavedins" (JAOS, 87, 1967, pp. 413-429).

N-am discutat anumite mituri paralele care îl opun pe Indra monstrului Tricefal (fiul lui Tvaştr) sau lui Namuci. G. Dumézil regăseşte acelaşi scenariu la romani, în Grecia şi în Scandinavia; cf. *Heur et malheur du guerrier*, pp. 33 sq., 63 sq. Lupta exemplară dintre Indra şi Vrtra v» da naştere mai târziu unei interpretări îndrăzneţe, pregătită de altfel de către concepţia vedică a ambivalenţei şi bipolarităţii divine. Zeul luptător devine „fratele" Dragonului, pentru că acesta din urmă a fost creat de către Tvaştr, tatăl lui Indra. Într-adevăr, potrivit mitului, Tvaştr ar fi omis să-l invite pe fiul său la un sacrificiu *soma*. Dar Indra, izbutind să vină în preajma sacrificiului, şi-a însuşit cu forţa *soma*. Furios, tatăl său a azvârlit pe foc ceea ce mai rămăsese din băutura divină, strigând: „Creşti şi fii vrăjmaşul lui Indra!" Din acest rest de *soma* azvârlit pe foc a luat naştere Vrtra (*Taitt. Sam.*, ÎI, 4, 12, şi 5, I sq. *Kausitaki Br.*, XV, 2-3). Dar acesta a început să-i înghită pe zeii Agni şi Soma, şi celelalte divinităţi s-au înspăimântat. Alarmat, Tvaştr îi înmânează fulgerul lui Indra, asigurându-i astfel victoria finală. *Šatapatha Brahmana* (1,6,3) consemnează un detaliu profund semnificativ: învins, Vrtra se adresează lui Indra cu următoarele cuvinte: „Nu mă lovi, căci tu eşti acum ceea ce eram eu".

Asemenea mituri, şi exegeza lor teologică" revelă un aspect mai puţin cunoscut, deoarece e mai puţin evident,

al istoriei divine. Aproape că s-ar putea spune că este vorba de o «istorie secretă» a Divinităţii, care nu devine inteligibilă decât iniţiaţilor, adică acelora care cunosc tradiţiile şi înţeleg doctrina. «Istoria secretă» vedică revelă pe de o parte consanguinitatea Devilor şi Asurilor, faptul că cele două clase de fiinţe supraumane s-au născut din unul şi acelaşi principiu; pe de altă parte, ea dezvăluie *coincidentia oppositorum* din structura profundă a divinităţilor, care se arată pe rând sau simultan, binevoitoare şi teribile, creatoare şi distrugătoare, solare şi ofidiene (adică manifestate şi virtuale) etc. Recunoaştem efortul spiritual indian de a degaja un principiu unic de explicare a Lumii, de a ajunge la o perspectivă în care contrariile se resorb şi opoziţiile se anulează" (M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, p. 115). Referitor la această problemă vezi, de asemenea, Conrado Pensă, „Considerazioni sul tema della bipolarità nelle religioni indiane" (*Gururdjamañjarika*, *Studi* în *Onore di Giuseppe Tucci*, Napoli, 1974, pp. 379-409).

69. Imnurile către Agni au fost traduse şi comentate de L. Renou, *Études védiques et päniniennes*, vol. XII-XIV (Paris, 1964-1965). În legătură cu Agni se vor consulta capitolele respective din lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A. Hillebrandt, A. B. Keith, A. A. Macdonell (*Vedic Mythology*) şi J. Gonda.

Despre sacralitatea focului domestic în concepţiile indo-europene, cf. Schrader-Nehring, *Reallexikon*, I, pp. 495 sq. ÎI, 239 sq., 475 sq.

Cu privire la cultul focului sacru la indo-iranieni, vezi Stig Wikander, *Feuerpriester* în *Kleinasien und Iran* (Lund, 1946).

Cu privire la Agni că „foc erotic", în special în epoca postvedică, vezi Wendy Do ni ger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism* în *the Mythology ofšiva* (Oxford, 1973), pp. 90-110.

70. Imnurile consacrate lui Soma au fost traduse şi

comentate de L. Renou, *Études védiques et päniniennes*, vol. VIII şi IX (Paris, 1961). Vezi şi S.S. Bhawe, *The Soma-hymns of the Rgveda*, I-II (Baroda, 1957-1960). Toate informaţiile privind planta *soma*, din Rig Veda până la textele recente, se află în A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (vol. I, ediţia a 2-a), pp. 193-498; cf., de asemenea, Wendy Doniger O'Flaherty, „The post-Vedic History of the Soma Plant", în R. Gordon Wasson, *Soma, Divine Mushroom of Immortality* (New York, 1968), pp. 95-147. În lucrarea sa, R.G. Wasson încearcă să demonstreze că planta originară *soma* era ciuperca *Anumită muscaria*; cf. Rezumatul lui F.B.J. Kuiper, în IU, XII, 1970, pp. 27 – 285, şi răspunsul lui R.G. Wasson, *ibid.*, pp. 286-298. Vezi şi critică lui John Brough, „Soma and Amanita muscaria" (BSOAS, 34,1971, pp. 331-362) şi Paul Demićville, *T'oung-Pao*, 56,1970, pp. 298-302 (despre datele privind răspândirea *somei* în China prebuddhistă).

Despre zeul Soma, cf. Capitolele respective în lucrările lui A. Bergaigne, H. Oldenberg, A.B. Keith şi J. Gonda. Cf., de asemenea, N.J. Shende, „Soma în the Brãhmanas of the Rgveda", în JAS Bombay, 38,1963, pp. 122 sq. J. Gonda, „Soma, amita and the moon" (în *Change and Continuity* în *Indian Religion*, La Haye, 1965, pp. 38-70).

Despre furtul *somei*, cf. David M. Knipe, „The Heroic Theft; Myths from Rg Veda IV and the Ancient Near East" (HR, 6,1967, pp. 328-360), cu o bogată bibliografie.

Despre caracterul apropiat al liturghiei indo-iraniene a lui *somalhaoma*, cf. Studiul lui V. Henri, „Esquisse d'une liturgie indo-iranienne" (în Calând, *Agnistoma*, 1907, pp. 469 sq.) J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (1962), pp. 95 sq. Id., *Symbols and Values* în *Zoroastrianism* (New York, 1966), pp. 84 sq.

Ad. E. Jensen a făcut o apropiere între omorul sacrificial al Somei de către ceilalţi zei şi jertfirea unei divinităţi de tip *Dema* de către tovarăşii săi, sacrificiu creator prin excelenţă; cf. *Mythes et cultes chez lespeuplesprimitifs* (trad. Franceză, 1954), pp. 197 sq.

71. Despre Usas, vezi L. Renou, *Études védiques et päniniennes*, *III*: *Les hymnes à iaurore du Rgveda* (Paris, 1957); A. K. Coomaraswamy, *The Darker Side of Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935), pp. 4 sq. G. Montesi, „ÎI valore cosmico dell'Aurora nel pensiero mitologico del Rig-Veda" (SMSR, 24-25, 1955, pp. 111-132).

Despre Vüyu, vezi Stig Wikander, *Văyu* (Uppsala-Leipzig, 1941).

Despre Sürya şi Ašvini, cf. D.P. Pandey, *Sūrya* (tezã, Leyde, 1939); J. Gonda, *Rel. De Vinde*, I, pp. 116 sq.

Despre Rudra, cf. E. Arbman, *Rudra* (Uppsala, 1922); J.W. Hauer, *Glaubensgeschichte der Indo-Germanen*, I, pp. 174-298; W. Wüst, *Rudra* (Münich, 1955); Gonda, *Rel. De l'Inde*, I, pp. 106-112; id., *Wişnuism and Šivaism. A Comparison* (Londra, 1920), pp. L-l7.

Referitor la Vişnu în epoca vedică, vezi J. Gonda, *Aspects of early Vişnuism* (Utrecht, 1954); id., *Rel. De l'Inde*, I, pp. 112 sq. F.B.J. Kuiper, „The Three Strides of Vişnu", *Indological Studies* în *Honor ofW. Norman Brown* (New Haven, 1962), pp. 137-151. În articolul său „Vişnu et les Maruts à travers la rćforme zoroastrienne" (JA, vol. 241, 1953, 1 – 25) G. Dumézil scoate în relief corespondenţele dintre Vişnu şi divinitatea iraniană Rašnu, pe de o parte, şi între măruţi şi fravaşi pe de altă parte. Cu privire la Aryaman, vezi G. Dumézil, *Le Troisième Souverain* (Paris, 1949).

72. Dispunem de o descriere clară şi concisă a ritualurilor vedice în L. Renou şi J. Filliozat, *L'Inde Classique* I (1949), pp. 345-372. Expuneri mai elaborate în A. Bergaigne, *La religion*, I, pp. 121 sq. A.B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, I (1925), pp. 252-379; J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, I (1962), pp. 129-209. Cartea lui Albert Hillebrandt, *Ritualliteratur* (Strasbourg, 1897), rămâne încă indispensabilă. Vezi, de asemenea, K.R. Potdar, *Sacrifice* în *the Rig Veda* (Bombay, 1953) şi mai

ales, R.N. Dandekar, ed., *Šrautakoşa*: *Encyclopedia of Vedic Sacrificiul Ritual* (Poona, 1962). Despre sacrificiul somei, vezi W. Calând şi V. Henry, *L'Agnistoma*, *2* vol. (Paris, 1906-1907). Despre sacrificiul animalelor, vezi E. Mayrhofer-Passler, „Haustieropfer bei den Indo-iraniem und den anderen indogermanischen Völkern", *Ar*. *Or*. 21, 1953, pp.182-205.

Despre pravargya. Vezi J. A.B. Van Buitenen, Pravargya, an ancient Indian iconic ritual (Poona, 1968).

Cu privire la ceremonia *upanayana*, cf. J. Gonda, *Change and continuity*, pp. 264 sq., 459 sq. (în hinduismul modern).

Examinând un anumit număr de analogii între ritualul *agnicayana* şi cultura indigenă caracterizată prin ceramica Neagră-şi-Roşie (construirea unui altar cu 10 800 cărămizi, în timp ce arienii din epoca vedică nu foloseau cărămizile; tehnica arderii; referinţele la „Orientalii" asimilaţi Asurilor etc.), H.S. Converse sugerează originea nonariană a acestui fel de sacrificiu; vezi „The *agnicayana* râţe: Indigenous origin (HR, 14-1974, pp. 81-95).

Riturile domestice (*grhya*) prezintă deja structura cultului hinduist: caracterul lor „vedic" este destul de superficial (L. Renou, *Religions of Ancient India*, p. 39).

Despre *dakşinã*, daniri sacrificiale oferite preoţilor, vezi J.C. Heesterman, „Reflections on the significance of thećM 'mJ", IU, III, 1959, pp. 241-258. Cf. P. 257: „the dakşinã îs the material manifestation of the cyclical course of the universe aş it îs represented în the ritual". Vezi, de asemenea, J. Gonda, „Gifts and Giving în the Rgveda", *Vishvesh Varanand Indological Journal*, 2,1964, pp. 21-30, şi pentru omologul iranian, A. Lommel, „Zarathustra's Priesterlohn", în *Festschrififür Willibald Kirfel* (Bonn, 1955), pp. 187-1.

73. *Despre ašvamedha*, vezi P.E. Dumont, *L'Ašvamedha*. *Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique* (Paris, 1927); J. Gonda, Les *rel*. *De Vinde*, I, pp. 203 sq. Id., *Ancient Indian Kingship from the*

religious point of view (Leiden, 1966: publicat la început în *Numen*, III-IV, 1956-1957), pp. 110 sq. C.D. D'Onofrio, „Le „nozze sacre" della regina col cavallo" (SMSR, 1953-1954,24-25, pp. 133-62, în special pp. 153 sq.).

Despre sacrificiul calului la indo-europeni, vezi W. Koppers, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indo-Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 279-409); Jaan Puhvel, „Aspects of Equine Functionality" (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 159-172).

Cu privire la *puruşamedha*, vezi W. Kirfel, „Der Aávamedha und der Punişamedha" (*Festschrifi W. Schumbring*, Hamburg, 1951), pp. 39-50; James L. Sauvć, „The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice în Viking Scandinavia and Vedic India" (*Myth and Law among the Indo-Europeans*, pp. 173-191).

74. Despre simbolismul iniţiatic al ceremoniei *dlkşti*, vezi M. Eliade, *Naissances mystiques* (1959), pp. 113 sq.

Descrierea ceremoniei: A. Hillebrandt, *Ritualliteratur*, pp. 157 sq. A.B. Keith, *The Religion and the Philosophy of the Veda und Upanishads*, I, pp. 300 sq. J. Gonda a analizat cu pertinenţă *dlkşŭ*, din epoca vedică până în hinduismul modern, în cartea sa *Change and continuity* în *Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 315-462.

Despre *râjasŭya*. Vezi A. Hillebrandt, *op. cit.*, pp. 143 sq. A.B. Keith, *Rel. Andphil.*, I, pp. 340 sq. P.V. *Kanc*, *History of Dharmasăstra*, D (Poona, 1941), pp. 1214 sq. J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the religious point of view*, pp. 79 sq. Şi, mai ales, J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration* (La Haye, 1957). În timpurile protoistorice, *rŭjasŭya* era probabil anual şi se celebră pentru a regenera Cosmosul. Structura sa îl apropie de clasa de festivităţi indiene ale anotimpurilor, *utsava*. Este de asemenea probabil că, în timpuri mai vechi, populaţia participa mai amplu la el.

Studiul lui Ananda Coomaraswamy, „Atmayajfta: Self-Sacrifice" (HJAS, 6,1942, pp. 358-398), merită a fi

consultat pentru exegeza curajoasă şi profundă a autorului.

75. În India, mitul plonjonului cosmogonic s-a păstrat într-o formă destul de arhaică, deoarece un Mare Zeu e acela care coboară în fundul Apelor şi scoate la suprafaţă Pământul. În *Brâhmanas*, Prăjäpati este acela care se scufundă, transformat în mistreţ. În *Răma yana*, acest rol îi revine lui Brahma; în *Vişnu-Purănă*, mistreţul este Brahma-Vişnu, şi în *Bhûgavata Purănă*, el este un *avatăra* al lui Vişnu (vezi referinţele în Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. Pariş, 1970, pp. 117-118; trad. Românească, pp. 122-123). Dar numai începând cu Epopeea şi Puranele, acest mit cosmogonic devine popular. Probabil că el comportă elemente prearie ne, munda sau proto-munda; cf. *Ibid*. Pp. 119 sq.

Din abundenţă literatură despre cosmogoniile indiene, semnalăm câteva apariţii recente: Norman W. Brown, „The Creation Myth of the Rig Veda", JAOS, 62, 1942, pp. 85-98; Stella Kramrish, „The Triple Structure of Creation în the Rig Veda", HR, 2, 1962-63, pp. 140-175, 256-291; F.B.J. Kuiper, „Cosmogony and Conception: A Querry", HR, 10, 1970, pp. 91-138; Hâns Penner, „Cosmogony aş Myth în the Vishnu Purănă", HR, 1966, pp. 283-299. Vezi, de asemenea, selecţia de texte sanscrite, traduse şi comentate de Anne-Marie Esnoul, în *La naissance du monde* (Paris, 1959), pp. 331-365.

Despre termenul *takş* –, „dulgher", la nivelul gândirii cosmogonice, vezi L. Renou, *Études sur le vocabulaire du Rgveda*. *Première série* (Pondichćry, 1958), pp. 23 sq.

Referitor la *Puruşasŭkta*, cf. W. Norman Brown, „The Sources and Nature of puruşa în the Puruşasŭkta", JAOS, 51, 1931, pp. 108-118; Ananda K. Coomaraswamy; „Rgveda 10,90,1; *atyaţiş* (*hâd dasŭngulam*", JAOS.66,1946, pp. 145-161; A.W. Macdonald, „À propos de Prajăpati" (JA, 240, 1953, pp. 323-338); Paul Mus, „Où finit Puruşa?" (*Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Pariş, 1968, pp. 539-563).

Despre *puruşasŭkta* ca model exemplar, vezi J. Gonda, *Vişnuism and Šivaism* (Londra, 1970), p. 27.

În legătură cu paralelele/indo-europene, vezi Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), pp. 315-343; F. R. Schröder, „Germanische Schöpfungsmythen" (*Germanisch-Romanisch Monatschrift*, 19,1931, pp. 1 – 26,81 – 99); Bruce Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15,1975, pp. 121-145.

Despre naşterea zeilor vedici şi cucerirea nemuririi, vezi A.B. Keith, *Religion and Philosophy*. Pp. 82 sq. Ca studiu comparativ, vezi G. Dumézil, *La Festin d'immortalité* (Paris, 1924).

Despre originea omului şi Strămoşul mitic, vezi Arthur Christensen, *Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II (1917-1934); G. Dumézil, *Mythe et épopée*, ÎI (1971), pp. 234 sq. O. Höficr, „Abstammungstraditionen" (*Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, I, pp. 18-29).

În India, pierderea nemuririi în *corpore*, în folosul unei „nonmorţi" spirituale, a avut consecinţe şi în raporturile dintre zei şi oameni: după anumite tradiţii, la începui zeii coborau şi se întâlneau cu oamenii, în forme corporale (cf. *Taittirĭya Samhită*, III, 5,2; *Käthaka Sam*. XXXVII, 17; *Pañcavinça Br*., XV, 5,24). E vorba de o concepţie arhaică destul de răspândită.

76. După o altă tradiţie, Prăjāpati însuşi era produs de *tapas*: la începui, ne-Fiinţa (*asat*) a devenit „gândire" (*mânaş*) v încălzindu-se (*atùpyata*), gândirea a dat naştere fumului, luminii, focului şi, în cele din urmă, lui Prăjäpati (*Taitt*. *Br*.*..* ÎI, 2,9. L-l0). În Šata*patha Br*. *(X*I, 1,6, 1), ne-Fiinţa este reprezentată de Apele Primordiale.

* *Ibid*., p. 119.

16 Texte citate de P. Alphandéry şi A. Dupront, p. 127.

41 Vezi textul în G. Duby, *L'An Mii*, pp. 71-75. În

secolul al XI-lea, această schemă „traduce o remodelare a societăţii: un cler dominat de modelul monastic şi de *opus Dei*; o aristocraţie militară; o elită economică de ţărani defrişatori care cuceresc prin muncă dreptul de promovare ideologică; Jacques Le Goff, în *Histoire des religions*, vol. ÎI, p. 817. Vezi şi cartea aceluiaşi, *Pour une autre Moyen Âge*, pp.80,90 şi G. Duby, Les *trois ordres ou l'imaginaire duféodalisme*, pp. 62

42 M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, p.19.

43 Cf. M. M. Davy, *op. cit.*, pp. 209 sq.

44 Care îl iritau pe Sfântul Bernard: „Ce înseamnă în mănăstirile noastre aceşti monştri ridicoli, aceste frumuseţi oribile şi aceste orori frumoase?" *Apologia*, XII, 29, citat de M. M. Davy, p.210.

45 Aşa cum a arătat psihologia adâncurilor, acelaşi proces, deşi sărăcit şi degradat, e atestat în societăţile contemporane desacralizate.

47 Friederich Heer, *The Medieval World*, p.174.

12 Kalăm-e Pir, tradus de H. Corbin, *ibid.*, p. 27.

32 Traducerea lui L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, pp.276 sq. Vezi şi G. Anawati şi Louis Gardet, *Mystique musulmane*, pp. 32-33, 110-115.

48 Text tradus de L. Massignon, *Passion*, III, p.48.

49 Vezi, în inânxlucerca la *Dĭwŭn*, pp J (XXVII-XLV, scurtă expunere a lui L. Massignon despre reîncorporarea treptată a lui al-Hallüg în comunitatea musulmană.

51 Ibid... pp.80 sq. A.-M. Schimmel subliniază

asemănarea cu vestita frază a lui Pascal.

73 Les Révélations mecqoises, text citat de R.WJ. Austin, *Ibn al-Arabï*. *The Bezels ofwisdom*. P. 25.

74 Text citat de R. WJ. Austin, p. 24. În cele ce urmează vom utiliza în special traducerea lui R.WJ. Austin (*The Bezels ofwisdom*) şi comentariile sale.

87 Tradusă şi comentată de H. Corbin, *L'archange empourpré*, pp. 265-299. Vezi, *ibid.*, traducerea altor povestiri mistice de Sohrawardï. De asemenea, vezi *En Islam iranien*, ÎI, pp. 246 sq.

6 Richard S. Sarason, citat de J. Neusner, pp. 130-132.

33 G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, p. 34.0 traducere recentă în Guy Cassaril, *Rabbi Siméon bar Yochai*, pp. 41-48.

46 Ibid., p. 211.

47 Ibid., pp. 394-395. Despre kabbaliştii din Gerona, orăşel catalan situat între Barcelona şi Pirinei, vezi ampla expunere a lui G. Scholem, *ibid.*, pp. 388-500.

60 Vezi R J. Zwi Werblowschy, *Joseph Karo*, *Lawyer andmystic*, pp. 165 sq. În legătură cu *maggid*, cf. *Ibid.*, pp. 275 sq. Vezi, de asemenea, cap. IV („Spiritual Life în Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical contemplation").

8 S. Runciman, p. 80. Vezi Edina Bozóky, *Le Livre Secret des Cathares*.

37 Traducere de Jeanne Ancelet-Hustache, *Maâtre Eckhart*, p. 55. Totuşi, Eckhart precizează într-o altă

predică: „Când am spus că Dumnezeu nu e o fiinţă şi că e mai presus de flintă nu i-am contestat flinta, dimpotrivă, i-am atribuit o fiinţă mai înaltă” (*ibid.*).

38 Text citat de Franz Pfeiffer şi tradus de Steven Ozment, *The Age ofreform*, p. 128.

39 Text editat de Josef Quint (*Deutsche Predigten und Traktate*), nr. 55, p. 410 şi tradus de S. Ozment, *op. cit.*, p. 131; vezi şi referinţele citate de B. Meginn, *op. cit.*, pp. 45 sq.
la detaşare (*ibid.*, p. 292).

41 Predică a şasea, tradusă de Ed. Colledge, *Meister Eckhart*, p. 187. Vezi alte pasaje, citate de B. Meginn, „Theological Summary”, pp. 51 sq., şi de G J. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, pp. 126 sq. Această teză a fost condamnată la Avignon nu ca eretică, ci ca „suspectă de erezie”.

45 Vezi textele citate de B. Meginn, pp. 53 sq. *În predică a 55-a* el arată că e vorba de unitatea cu *Gottheit* şi nu cu Dumnezeu creatorul.

46 Despre procesul şi condamnarea lui Meister Eckhart, vezi Jeanne Ancelet-Hustache, *Maâtre Eckhart*, pp. 120 sq. B. Meginn, *op. cit.*, pp. 13 sq.

50 Hristos îi zice: „Tu eşti atât de firesc (*genaturt*) întru mine încât nimic nu se mai poate interpune între noi!’4; citat de Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit* în *the Late Middle Ages*, p. 19. Aceeaşi experienţă de dragoste (*minne*) inspiră opera beguinei flamande Hadewijeh, una din cele mai mari poete şi mistice din secolul al XIII-lea; cf. Hadewijeh, *Complete Works*, pp. 127-258.

81 De pace fidei, VI, 17, citat de J. Pelikan, „Negative

Theology", p. 72. „Tu eşti cel ce dai viaţă şi fiinţă, Tu cel pe care îl caută feluritele sisteme de cult, numit cu diverse nume, Tu rămâi necunoscut de toţi şi inefabil", *De pace fidei*, VII, 21; J. Pelikan, *ibid*.

82 De pace fidei, VII, 21; J. Pelikan, p. 74.

94 Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, p. 185.

95 Traducerea lui J. Gouillard, *op. cit.*, p. 204. (Versiunea românească reprodusă de noi aici e din traducerea pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol. VII, pp. 29-32 – nota trad.). Despre analogiile cu practica yoga şi cu *d*) *kr*, vezi M.EÂiade, *Le Yoga*. Pp. 72 sq.

41 A.G. Dickens, *Reformation and Society* în *Sixteenth Century Europe*, p. 51. „Pentru prima dată în istorie, un mare număr de cititori au judecat valoarea ideilor revoluţionare prin intermediul unui *mass-medium* care utiliza un limbaj vemacular în simbioză cu arta jurnalisticii" (*ibid*.).

42 Scrisoare citată de Claude Kappler, Monstres, Démons et merveilles à la fân du Moyen Áge, p. 108.

43 Scrisoare adresată papei Alexandru al VI-lea, februarie 1502, tradusă de Claude Kappler, *op. cit.*, p. 109.

44 Despre Diavol, vezi fragmentele din *Comentariul asupra Epistolei Sfântului Pavel către Gălăteni*. Reproduse în antologia lui A.C. Kors şi Edward Peters, *Witcheraji* în *Europe*, pp. 195-201 (cf. *Ibid*... pp. 202-212, câteva extrase din L'ln*stitution de* l*a* r*eligion chr*é*tienne, de* Jean Calvin). Într-unul din ale sale Cuvi*nte de* m*as*û *(Tischreden), L*uther zicea: „Voi fi fără milă faţă de vrăjitoare, le voi arde!" în ce priveşte alchimia, tot în Cuvi*nte la* m*as*û*, Lu*ther recunoştea că „îi place mult". „Îmi place nu doar pentru nenumăratele posibilităţi pe care le are în fierberea

metalelor, în distilarea şi sublimarea plantelor şi a băuturilor, dar şi pentru alegoria şi semnificaţia ei secretă, extrem de fascinantă, în privinţa învierii morţilor în Ziua de Apoi. Căci tot astfel cum într-un cuptor focul extrage şi separă materiile impure dintr-o substanţă şi smulge spiritul, viaţa, seva, forţa, în timp ce materiile impure se încheagă, se aşază la fund ca un cadavru lipsit de valoare, tot astfel Dumnezeu, în ziua Judecăţii, va despărţi lucrurile prin foc, pe drepţi de cei păcătoşi" (Tisc*hreden, ci*tat de Montgomery Watt, „L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'epoque de la Reforme", p. 337).

72 Redactată în Franţa, *Instituirea* a fost continuu revăzută şi augmentată în nenumărate ediţii ulterioare.

99 Vezi, *inter alia*, A.G. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, pp. 17-18. Remarcăm, în treacăt, că la începutul secolului al XVII-lea regăsim vechiul scenariu, nelipsit din textele chineze, tantrice şi elenistice: o revelaţie primordială, redescoperită recent, dar rezervată numai iniţiaţilor.

36 Lama Kasi Dwa Samdup şi W.Y. Evans-Wents, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes*, pp. 315 sq.

41 Texte citate de G. Tucci, „Some glosses upon Guhyasamãja", p. 349. Amintim că pentru Maháyãna elementele cosmice – *skandha* sau *dhûtu* – sunt identificate cu desăvârşiţii *Tathŭgata*. Or, realitatea ultimă a acestor *Tathŭgata* este lumina diferit coloratã. „Desăvârşiţii *Tathăgata* sunt cele cinci Lumini", scrie Candrakirti (G. Tucci, p. 348). Cf., în această problemă, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 45 sq. *Occultisme. Sorcellerie el modes culturelles*, pp. 133 sq.

42 Acest rit de lansare a „sufletului" prin sinciput se numeşte şi „Deschiderea Uşii Cerului"; R. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extreme-orient", p.

184. Cf. M. Eliade, „Briser le Toit de la Maison”, pp. 136 sq.

—

în *Rig Veda*, X, 61,7, se vorbeşte despre incestul Tatălui-Cer cu fiica sa, Aurora. În *Brahmana*, cel care îşi râvneşte fiica este Prājāpati (*Šat. Br.*, 1,7,4). El se apropie de dânsa transformat în cerb (*Aitt. Br.*, III, 33, 34); a încercat chiar să o posede, dar zeii l-au împiedicat şi sămânţa lui Prājāpati, căzută pe pământ, a produs un lac *ţaitt. Br.*, XIII. L-l0). Despre importanţa acestei teme mitice, vezi Wendy D. O’Flaherty, „Asceticism and Sexuality în the Mythology of Šiva”, part. ÎI, HR, 9 1969, pp. 9 sq.

Tema „epuizării” şi a „dezarticulării” lui Prājāpati după crearea lumii poate fi apropiată de legendele folclorice snd-est-europene ce reliefează „oboseala” lui Dumnezeu după opera sa cosmogonică; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 92 sq. Trad. Românească, pp. 94 sq.

— Nota trad.

Despre Prājāpati, vezi textele citate şi comentate de Sukumari Bhatracharji, *The Indian Theogony* (Cambridge, 1970), pp. 322 sq. Şi observaţiile lui J. Gonda, Les *religions de l’Inde*, I, pp. 227 sq. Pentru o analiză comparativă a mitului, vezi A.W. Macdonald, „À propos de Prājāpati”, JA, vol. 240, 1952, pp. 323-338.

Despre sacrificiul în epoca *Brahmanelor*, cartea lui Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les Brăhmanas* (1898), rămâne, în continuare, indispensabilă. Vezi şi A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, 1943) pp. 19 sq.

73. Despre Brahman, vezi L. Renou şi L. Silburn, „Sur la notion du brahman”, JA, 237,1949, pp. 7-46, şi bibliografia înregistrată în M. Eliade, *Le Yoga*, p. 376. De

adăugat L. Renou, „Le passage des Brahmana aux Upanişad”, JAOS, 73, 1953, pp. 138-144; Lilian Silburn, *Instant et Căuşe* (Paris, 1955), pp. 30 sq. J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950); id., Les *religions de l’Inde*, I, pp. 45 sq., 237 sq. G. Tucci, *Stor’ia della filosofia indianǎ* (Bari, 1957), pp. 279 sq.

Referitor la noţiunea de Brahman în istoria gândirii indiene se vor consulta *Histoires* de Surendranath Dasgupta, S. Radhakrishnan, E. Frauenwalder etc., şi Kari H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies* (Delhi-Patna-Varanasi, 1970).

Despre *Aranyaka*, cf. A.B. Keith, *Religion and Philosophy*, pp. 490 sq. J.N. Farquahar, *An outline of the Religious Literature of India* (Oxford, 1920), pp. 30 sq. J. Van Buitenen, „Vedic and Upanishadic bases of Indian Civilization”, în J.W. Elder (ed.), *Chapters* în *Indiana Civilization* (Dubuque, Iowa, 1970), I, pp. 6 sq.

74. Cu privire la *tapas*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 113-118 şi bibliografia p. 377. De adăugat Chauncey Y. Blair, *Heat* în *the Rig Veda and Atharva Veda* (New Haven, 1961); D.J. Hoens, *Sânţi*. *A Contribution to ancient Indian religious terminology* Cs-Gravenhage, 1951); M. Eliade. *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a), pp. 323; J. Gonda, Les *religions de l’Inde*, I, pp. 223 sq., 309 sq., 338 sq. (cu bibliografie); W.D. O’Flaherty, *Asceticism and Eroticism* în *the Mythology of Šiva* (Londra, 1973), pp. 40 sq.

75. Despre ascetul (*munî*) cu pănil lung (*Kešin*), vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 110 sq. J. Gonda, *Religions*, I, pp. 223 sq. W. Wust, *múni* (PHMA, *Mitteilungen zur idg.*, *vornehmlich indo-iranischen Wortkunde*, Heft 7, München, 1961, pp. 24-65).

Cu privire la *vrâtya*, vezi J.W. Hauer, *Der Vrâtya*. *Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion altindien* (Stuttgart, 1927); M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 112-113; W. Wust, vratá –, op. cit., pp. 66-75.

J.W. Hauer credea că *vrâtya* reprezentau o confrerie

cu rituri iniţiatice secrete, aparţinând avangărzilor arienilor. După J.C. Heesterman, *vrâtya* practicau un tip de sacrificiu care anticipa ritualele *šrauta*; cf. „Vrâtya and Sacrifice” (IU, 6, 1962-1963, pp. 1-37).

Despre asceţii din India veche şi medievală, cf. David N. Lorenzen, *The Kăptilikas and Kâlûmukhas* (Univ. Of California Press, 1972), pp. 187 sq.

76. Un anumit număr de *Upanişade* au fost traduse în franceză; vezi listă în Jean Varenne, *Le Véda*, I, pp. 37-38. Reamintim traducerile lui Émile Senart (*Brhadâranyaka*, 1930; *Chŭndogya*, 1934), lui Louis Renou (*Katha*, *Kena*, *Isă, Kausĭtaki*), lui J. Maury (*Mundaka*), E. Lesimple (*Mândukya*, *Taittirlya*), L. Silburn (*Aitareya*, *Švetăsvatara*), J. Bousquet (*Prasna*), A.M. Esnoul (*Maitri*), B. Tubini (*Brahmabindu*, *Kaivalya* etc.), J. Varenne (*Ganapati*, *Mahânârâyana*, *Prânagnihotra*). O bună selecţie în J. Varenne, *Le Véda*, ÎI, pp. 614-704. Acelaşi autor a publicat Les *Upanishads du Yoga* (traduse din sanscrită şi adnotate, Paris, 1971). S. Radhakrishnan a editat, tradus şi comentat treisprezece *Upanişade*, precedate de o lungă introducere de 145 de pagini, *The Principal Upanisads* (New York, 1953).

Bibliografia critică este înregistrată în M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 379-380, şi J. Gonda, Les *religions de l’Inde*, I, pp. 232-239. Semnalăm: R.D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy* (Poona, 1926): H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfönge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); S.N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge, 1933), pp. 20 sq. Walter Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bema, 1947); J. Gonda, Les *religions de l’Inde*, I, pp. 239 sq.

Upanişadele sunt considerate drept anexe ale celor patni *Vede*: prin urmare ele fac parte din „revelaţie” (*šruti*). Desigur, în *Rig Veda* deja, „cunoaşterea” poseda o valoare magico-religioasă. În *Brahmana*, „ştiinţa” sacrificiului asigură nemurirea; lumea zeilor „aparţine numai acelora care ştiu” (*Šat. Br.*, X, 5,4,16). Dar în

Upanişade, „ştiinţa” sacrificiului este înlocuită de *cunoaşterea lui Brahman*. Căci „sacrificiile sunt asemănătoare cu bărcile navigând în plin ocean şi care se pot răsturna în orice moment” (*Mundaka Up.*, 1,2,7).

77. Concepţiile vedice şi brahmanice despre postexistenţa în lumea de dincolo sunt complexe şi confuze. Un celebru imn către Soma (RV, IX, 113) ne revelă dorinţa sufletului de a se instala „acolo unde străluceşte lumina eternă, în acea lume în care soarele s-a sălăşluit… Acolo unde este Yama… unde se află îngrăditura cerului… unde sunt apele veşnic tinere, fă din mine în locul acela un nemuritor, o Soma!” (traducere de Jean Varenne). Călătoria la cer, podul care leagă cerul de pământ, cei doi câini care păzesc podul, interogatoriul luat sufletului – sunt motive care se întâlnesc atât în India antică, cât şi în Iran; ele urcă probabil până în epoca unităţii indo-iraniene (cf. 111). Locuinţa subterană în care – după o altă tradiţie care a sfârşit prin a se impune – domneşte Yama, este rezervată păcătoşilor de tot soiul. „În aceste lumi care se numesc «Fără Soare», acoperite de bezne oarbe, se îndreaptă după moarte cei care şi-au ucis sufletul” (/să Up., I, 3*). În*cepând cu Šatapatha Br*ahmana, t*extele *de*scriu un anumit număr de suplicii. Cu timpul, descrierile celor douăzeci şi unu de Iaduri devin tot mai dramatice. Păcătoşii sunt sfâşiaţi de fiare sălbatice şi muşcaţi de şerpi, sunt arşi lent, tăiaţi cu ferăstrăul, chinuiţi de foame şi sete, fierţi în ulei sau zdrobiţi cu maiul, măcinaţi în vase din fier sau din piatră etc. Dar după ce au trecut prin asemenea suferinţe, nefericiţii nu sunt la capătul chinurilor lor: ei vor cunoaşte spaime care le vor însoţi călătoria transmigraţiei în corpurile animalelor.

Iadurile îşi au opusul în Paradisurile celeste care le corespund. Epopeile – *Mahăbhârata şi Rămayana* – şi textele *Purănă* descriu mai cu seamă cele cinci ceruri ale celor cinci mari zei. În ordine crescândă, există Cerul lui Indra, populat de dansatoare şi muzicieni, Cerul lui Šiva, unde domneşte zeul cu familia sa. Cerul lui Vişnu, făurit în

întregime din aur şi presărat cu ochiuri de apă acoperite de lotuşi, Cerul lui Krşna, cu dansatoarele şi credincioşii săi, în fine Cerul lui Brahmă, unde sufletele petrec în preajma nimfelor celeste. Palatele din aur şi din piatră preţioasă, grădinile paradisiace, muzica instrumentelor care acompaniază cântecele şi dansurile fecioarelor sunt descrise cu multă vioiciune. Unele din aceste teme paradisiace hinduse vor fi reluate de către autorii buddhişti.

În *Brahmana* se precizează ideea unei „noi morţi" (*punarmrtyu*), adică „a doua moarte", definitivă, care le aşteaptă pe sufletele celor care nu au îndeplinit anumite sacrificii. Totuşi, noţiunea de *karman* a sfârşit prin a însemna „a doua moarte", cea a întoarcerii pe pământ, într-o nouă formă de reîncarnare. După *Upanişade*, sufletele morţilor urmează „drumul Manilor" (*pitryăna*) sau calea lunară. O dată sosite pe Lună, sufletele sunt supuse unui interogatoriu de tip iniţiatic; cele care nu ştiu să răspundă, recad pe Pământ ca să renască. „Cei care ştiu" apucă „drumul Zeilor14 (*devayăna*), numit şi calea solară. *Kausitaki Up*. (1,2-7) dă indicaţiile următoare: din lumea zeilor, sufletele ajung în lumea lui Brahman, unde sunt supuse la diverse confruntări iniţiatice. Brahman îl întreabă pe noul venit: „Cine eşti tu?", la care acesta trebuie să-i răspundă: „Ceea ce eşti tu, sunt şi eu". Brahman îi zice: „Atunci cine sunt eu?" – „Adevărul", trebuie să fie răspunsul (I, 6). La sfârşit, Brahman îi zice: „împărăţia mea, este acum a ta" (I, 7). Primul drum duce la o nouă reîncarnare, în timp ce al doilea duce la lumea zeilor. Dar ca să ajungă la lumea transcendentă a lui Brahman, sufletul trebuie să se supună altor confruntări iniţiatice. Altfel spus, după moarte, există trei posibilităţi: 1) întoarcerea sufletului pe pământ, într-o nouă întrupare; 2) şederea paradisiacă în preajma zeilor; 3) identificarea sufletului cu Brahman. După autorii *Upanişadelor*, paradisul ceresc e provizoriu şi, după un anumit timp, sufletele sunt obligate să se întoarcă pe pământ şi să se reîncarneze. Prin urmare, unica posibilitate reală de

mântuire este identificarea post-mortem cu Brahman, care este posibilă prin gnosă şi contemplaţie.

Despre „lumina interioară", vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 27 sq. Id., „Spirit, Light, and Seed" (HR, XI, 1971, pp. 1-30), în special pp. 3-16; J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (1963), pp. 268 sq.

78. Despre cele două modalităţi ale lui Brahman, cf. H. De Glasenapp, *La philosophie indienne* (trad. Franceză, Payot, 1951), pp. 131 sq.

Paradoxul lui Brahman „corporal" („muritor") şi „necorporal" („nemuritor") continuă speculaţiile despre ambivalenţa unor zei vedici şi coincidenţa contrariilor care defineşte, în gândirea indiană, divinul; cf. Mai sus notele suplimentare, la 68.

Despre. Jocul" cosmic, vezi Ananda K. Coomaraswamy, „Lllă", JAOS, 1941, pp. 98-101.

79. Studiul istoric şi analiza hermeneutică a religiei greceşti alcătuiesc un capitol pasionant în istoria culturii europene. Fiindcă este imposibil de a rezuma în câteva rânduri interpretările diferite, începând cu cele ale lui K.O. Müller şi ale lui F.G. Welckcr, de la mijlocul secolului al XDC-lea, până la contribuţiile cele mai recente ale lui A. Brelich, W. Burkert sau J.P. Vernant şi Destienne. Este suficient să amintim esenţialul din bibliografie. Semnalăm mai întâi lucrările de sinteză: Gilbert Murray, *Five stages of Greeks religion* (1925); M. P. Nilsson, *A history of Greek religion* (1925, ediţia a 2-a. 1949); L. Cernet şi A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (1932); O. Kern, *Die Religion der Griechen*, I-III (1926-1938); W.K.G. Guthrie, Les *Grecs et leurs dieux* (trad. Franceză, Payot, 1956 *The Greeks and their Gods*, 1950); R. Pettazzoni, *La Religion dans la Grèce antique* (trad. Franceză, Payot, 1953). Se vor citi întotdeauna cu folos J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Cambridge, 1903, ediţia a 2-a 1922); H.J. Roşe, *A handbook of Greek*

mythology (Londra, 1928, ediţia a 4-a, 1950). Walter Otto a publicat o interpretare admirabilă şi foarte personală a religiei şi mitologiei greceşti sub titlul: *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt, 1928). Lucrarea lui U. Von Willamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, I-II (Berlin, 1931-1932), reprezintă testamentul marelui filolog şi istoric german. În sfârşit, voluminoasa lucrare a lui M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II (München, 1940 (ediţia a 3-a, 1967; 1950), constituie o veritabilă *summa*, indispensabilă prin bogăţia documentaţiei. Cele cinci volume ale lui L.R. Famcil, *The Cults of the Greek states*, I-V (Oxford, 1896-1909), sunt încă utile pentru materialele adunate şi analizate. Cartea lui E.R. Dodds, *The Greeks and the înational* (Berkeley, 1951), s-a bucurat de o popularitate surprinzătoare; succesul ci reflectă unele tendinţe ale *Zeitgeistului* contemporan.

Despre Zeus, A.B. Cook a publicat o lucrare importantă: *Zeus*, I-III (Cambridge, 1914-1940); este vorba, în realitate, de o serie de monografii despre aspectele diferite ale zeului, şi, în general, despre religia greacă. Este de prisos să semnalăm capitolele consacrate lui Zeus în diferite lucrări cu caracter general. Esenţialul a fost prezentat de Guthrie, op. cit., pp. 49-81. Vezi şi M.P. Nilsson", Vater Zeus", ARW, 35,1938, pp. 156-171 (reeditatân *Opusculaselecta*, li. Lund, 1952, pp. 710-731) şi, mai ales, Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1971).

Pentru Theogonie noi am folosit ediţia lui M. L. West, *Hesiod's Theogony, edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966). Paralelele cu Orientul Apropiat antic s-au discutat încă din 1940; vezi Peter Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966).

Gaia a sfătuit pe Rheia să nască în Creta. Cele două zeiţe sunt ipostazele Mamei-Pământ; într-adevăr, etimologia cuvântului Rheia este „cea întinsă", *i.e.* Pământul.

Când a fost silit de Zeus să-şi regurgiteze fraţii şi

surorile, Cronos a vomitat la început piatra; aceasta a fost implântată de Zeus la Delfi, la picioarele Pamasului (Pausanias, 10,24,6); cf. West, p. 303, comentariu la versurile 498-500.

84. Despre Metis, prima soţie, şi urmările înghiţirii ei de către Zeus, vezi J.P. Vernant, „Mètis et les mythes de souveraineté", RHR, 1971,3, pp. 29-76.

Despre Zeus Cretagenes, copilăria sa în Creta, şi legăturile sale cu zeul masculin cretan, vezi Charles Picard, Les *religions préhelléniques* (Paris, 1948), pp. 115 sq. H. Jeanmaire, *Couroïet Courètes* (Lille, 1939), pp. 427 sq. Martin P. Nilsson, *The Mynoan-Mycenaean Religion and its Survival* în *Greek Religion* (ediţia a 2-a, Lund, 1950), pp. 55 sq. M.L. West, *Hesiod's Theogony*, pp. 297 sq., a arătat arhaicitatea tradiţiei despre copilăria în Creta (*Theogonia*, *AII*).

În legătură cu „frânghia de aur" cu care Zeus putea să tragă toate lucrurile spre sine, vezi Piene Lévêque, *Aurea Catena Homeri* (Paris, 1959) M. Eliade, *Méphistophélès* et *l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 225 sq.

Să adăugăm câteva indicaţii privind divinităţile primordiale care au supravieţuit triumfului olympienilor. Noaptea a zămislit singură un număr de fiinţe semidivine destul de şterse, mai degrabă nişte abstracţiuni personificate: Moartea, Somnul, Sarcasmul, înfrângerea, Bătrâneţea etc. (Hesiod, *Theogonia*, 211 sq.). Dar textele orfice o prezintă ca Mamă şi suverană universală (cf. O. Kern, *Orph. Fragm.*, n. 24,28,28 a, 65 etc.).

Despre structura mitico-religioasă a lui Nyx şi semnificaţia progeniturii sale, vezi Dario Sabbatucci, Saeg/'o *sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 95 sq.

Pontos (Marea sterilă) a avut, din împreunarea sa cu Gaia, mama lui, o descendenţă destul de bogată; cf. L. Scchan şi P. Lévêque, Les *grandes divinités de la Grèce* (Paris, 1966), p. 49 (şi notele bibliografice, p. 64).

Pentru că participase la războiul împotriva Titanilor, Zeus a proclamat-o pe Styx „marele jurământ al zeilor"

(*Theogonia*, 399 sq.). Vezi, de asemenea, Séchan şi Lćvêque, Les *grandes divinités de la Grèce*, p. 64, n. 68.

Cât despre Hekate, ea este o zeiţă primordială prin excelenţă. Zeus nu s-a atins de drepturile şi de privilegiile ei de Titană (*Theogonia*, 423 sq.). Hekate va deveni mai târziu o zeiţă pricepută la vrăjitorii; cf. Diodor, *Bibliotheke*, 4,45.

Okeanos, primul Titan, „care, fără să doarmă vreodată, se rostogoleşte fără încetare în jurul pământului" (Eschil, *Prometeu înlănţuit*, 138 sq.), s-a căsătorit cu sora sa, Thetis. Dar există urme ale unei cosmogonii arhaice, ignorată de Hesiod şi Homer, potrivit căreia Okeanos şi Thetis încărnau principiile masculin şi feminin ale Apelor primordiale; în fapt, ei reprezentau perechea originară din care au ieşit zeii şi întreaga realitate; vezi Séchan şi Lévćque, op. cit., pp. 50,51,65; Sabbatucci, op. cit., pp. 110-116; şi, mai ales, importantul articol al lui J.P. Vernant, „Thćtis et le poème cosmogonique d'Ale man" (*Hommage à Mărie Delcourt*, *Latomus*, vol. 114,1970, pp. 38-69), cu o bogată bibliografie (cf. P. 38, n. 2,39, n. 8 etc.).

85. Sursele literare cu privire la Cronos sunt adunate de L.R. Farnell, *Cults*, V, cap. 3. Unii savanţi (Kern, Pohlenz) au văzut în Cronos şi Titani divinităţi ale populaţiei autohtone, învinsă de năvălitorii ariofoni. Altfel spus, conflictul dintre olympieni şi Titani ar reflecta anumite evenimente istorice. Dar paralelele orientale par să infirme această ipoteză.

Despre mitul hesiodic al celor cinci vârste, vezi sursele editate şi comentate de Arthur O. Lovejov şi George Boas, *Primitivism and related Ideas* în *Antiquity* (Baltimore, 1935), pp. 25 sq. Versiunile paralele iraniene (în mod special *Bundahishn*) sunt traduse şi discutate de N. Söderblom, ERE, vol. I, pp. 205-219. Ugo Bianchi apropie seminţia de aur din Elyseu de tradiţia iraniană a primului rege Yima, care ajunge suveran peste *Vara*, o ţară subterană miraculos iluminată; cf. „Razza aurea, miţo delle cinque razze ed Elisio" (SMSR, 34,1963, pp. 143-210), în

special pp. 187-189. Respingând opinia generală a savanţilor (de exemplu, cea avansată de H.C. Baldry, „Who invented the Golden Age?" *Classical Quarterly*, N.S. 2,1952, pp. 83-92), J. Gwyn Griffiths, Archaeology and Hesiod's five Ages" (*Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 109-119), consideră că mitul se referă la descoperirea şi folosirea treptată a metalelor; cf. Răspunsul lui Baldry, *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, pp. 553-554. Printre cele mai bune expuneri în această problemă, vezi J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), pp. 161 sq. („Der Metallmythos"); J.P. Vernant, „Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale", RHR, 1960, pp. 21-54 (reprodus în volumul *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, pp. 13-41); id., „Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point", *Revue de philologie*, 1966, pp. 247-276 (reprodus în *Mythe et pensée*, pp. 42-79).

Despre Prometeu, vezi E. Vandvick, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus* (Oslo, 1943); Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée* (Paris, 1951); Kari Kerényi, *Prometheus*: *Archetypal Image of Human existence* (New York, 1963; ediţia germană este din 1946).

86. Despre sacrificiile greceşti vezi: R.K. Yerkes, *Sacrifice* în *Greek and Roman Religions and early Judaism* (New York, 1952), în special pp. 88 sq. Şi îndeosebi Kari Meuli, „Griechische Opferbräuche" (*Phyllobolia*, *Festschrift Peter von der Miihil*, Basel, 1946, pp. 185-288) şi Walter Burkert, *Homo necans* (Berlin, 1972), pp. 8-97, şi *passim*. (p. 9, n. 2, bibliografie).

Aşa cum scrie K. Meuli, „sacrificiul olympian este o doborâre rituală" (op. cit., p. 223). Se aduce un vas plin cu apă şi un coş cu orz. Participanţii îşi spală mâinile şi stropesc victima. Apoi răstoarnă orzul, ca şi cum s-ar pregăti de un prânz vegetarian – dar la fundul coşului se află cuţitul. Urmează anumite gesturi rituale: un moment de tăcere, o rugăciune, apoi preotul sacrificator taie puţin păr de pe fruntea victimei, pe care îl azvârle în foc – şi

când loveşte, toate femeile ţipă. Sângele este strâns într-un vas şi vărsat pe altar. Apoi, femururile sunt arse cu grăsime şi mici bucăţi de came. Mămntaiele sunt fripte pe altar şi mâncate pe loc (cf. K. Meuli, op. cit., pp. 265 sq. W. Burkert, op. cit., pp. 10 sq.).

Sărbătoarea Bouphoniilor (literal, „uciderea boului"), celebrată la Atena, ne permite să descoperim o interpretare de tip arhaic a sacrificiului sângeros. „Profitând de neatenţia stăpânului său, un bou dejug se apropie de altami lui Zeus *Polieus* şi începe să mănânce ofrandele depuse pe altar, cerealele şi prăjiturile rezervate zeului cetăţii. În faţa acestui sacrilegiu, preotul lui Zeus, plin de mânie, apucă o secure, loveşte animalul şi îl omoară. Înspăimântat de fapta sa, «ucigaşul boului» fuge, abandonând arma crimei. A doua parte a ritualului comportă doi timpi. În prima parte, cauza este judecată în Prytaneu, în faţa tribunalului însărcinat cu judecarea crimelor sângeroase: vina securii este admisă, şi ea este scoasă în afara teritoriului atic. Într-a doua, întreaga cetate consumă în mod ritualic carnea victimei, în timp ce pielea boului umplută cu paie este ridicată în picioare şi înhămată la un plug într-un fel de simulacru de arăt" (Marcel Detienne, Les *Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 106; cf. Bibliografia, p. 105, n. 2; de adăugat W. Burkert, *Homo necans*, pp. 154-161. Articolul lui U. Pestalozza, „Le origini delle Buphonia ateniensi", 1956, a fost reprodus în *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp.203-223.

„Comedia inocenţei" (*Unschuldskomödie*, Meuli, pp. 224 sq.) se regăseşte în riturile de vânătoare ale popoarelor siberiene (cf., *inter alia*, Eveline Lot-Falck, Les *rites de chasse*. Pariş, 1953, pp. 170 sq.). M. Detienne interpretează în mod pertinent caracterul sacrileg al sacrificiului sângeros, aşa cum era considerat de greci: „A oferi zeilor o victimă animală înseamnă a vărsa sânge, înseamnă a comite un adevărat omor. Sacrificiul animal este în ochii cetăţii un act impur dar inevitabil şi necesar, căci a ucide un bou este esenţial pentru întemeierea

relaţiilor cetăţii cu puterile divine” (op. cit., pp. 106-107).

Ca atâtea alte popoare ale protoistoriei, grecii practicau şi sacrificiul uman, din raţiuni diferite. Înlocuirea omului printr-un animal (*e.g.* Ifigenia; Isaac) îşi regăseşte o paralelă în sacrificiile umane identificate ritualic cu vicümele animale. Athamas îşi ucide fiul Learchos „ca pe un cerb” (Apollodor, *Bibi.*, 3,4,3); după Lucian (*De dea Syr*, 58), la Bambyke, se sacrificau copiii, strigându-se „ci sunt viţei”.

Eventualele legături dintre sacrificiul ţapilor şi originea tragediei au fost reexaminate de W. Burkert, „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual” (*Greek*, *Roman and Byzantine Studies*, 7,1966, pp. 87-121).

Există unele diferenţe între sacrificiile închinate olympienilor şi cele destinate divinităţilor chtoniene şi Eroilor; cf. 95.

Cu privire la Prometeu şi Deucalion, vezi J. Rudhardt, „Les mythes grecs relatifs à Tinstauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Promćthće et de son fils Deucalion”, *Museum Helveticum*, 27,1970, pp. L-l5.

Despre *Prometheida* lui Eschil, vezi Louis Séchan, *Le mythe de Prométhée*, pp. 4 sq. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, pp. 95 sq.

Despre mitul grec al naşterii oamenilor dintr-un frasin, cf. G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel miţo indoeuropeo” (*Die Sprache*, 5,1959, pp. 1-9).

87. Despre *moira* şi *aisa*, vezi: W.C. Greene, *Moira*: *Fâţe*. *Goodand Evil* în *Greek thought* (Cambridge, Mass., 1944); Ugo Bianchi, *Dios Aisa*. *Destino*, *uomini e divinità neü'epos*, *nelle teogonie e nel culto dei Greci* (Roma, 1953); B.C. Dietrich, *Death*, *Fâţe and the Gods* (Londra, 1967).

Despre simbolismul torsului, cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 58; despre echivalenţa între „a toarce” soarta cuiva şi a-l „lega”, cf. Id., *Images et symboles*, cap. III („Les «Dieu lieur» et le symbolisme des noeuds”).

Istoria ideii de dreptate, *dike*, a fost strălucit prezentată de Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley, 1917). De la Martin P. Nilsson încoace s-au făcut de multe ori apropieri între structurile panteonului homeric şi regalitatea feudală micenianã. „Dreptatea" (*dike*) poate fi comparată cu voinţa zeilor. Ca şi regii micenieni, zeii pot fi capricioşi şi cruzi, fără să fie totuşi josnici. Singura crimă de neiertat este neloialitatea faţă de rege sau trădarea. La Homer *dike* pare să însemne şi „comportamentul specific" al unei clase sociale, ca şi „dreptul" pe care îl au indivizii aparţinând acestei clase. Structura, istoria şi criza suveranităţii miceniene sunt adecvat discutate de J.P. Vernant, Les *origines de la pensée grecque* (Paris, 1962), pp. 13-39.

Despre *themis* şi *themistes*, vezi Lloyd-Jones, pp. 6 sq., 167-168 (bibliografia).

În legătură cu istoria ideii de *hybris*, din Antichitate până în vremurile moderne, vezi lucrarea foarte personală a lui Robert Payne, *Hubris*. *A Study ofpride* (Londra, 1951; ediţie nouă, revăzută, New York, 1960).

88. În legătură cu etimologia numelui lui Poseidon (*Posis Das*), vezi U. Von Willamowitz, *Glaube*, I, pp. 212 sq. (încă P. Kretschmer în *Glotta*, 1,1909, pp. 27 sq. Cf., de asemenea, A.B. Cook, *Zeus*, ÎI, pp. 583 sq.)

Vezi şi W.K.G. Guthrie, *The Greeks andtheir Gods*, *pp*. 94-99; Louis Séchan şi Pierrc Lévéque, op. cit., pp. 99-116. F. Schachermeyr se străduieşte să reconstituie istoria lui Poseidon: când spre – 1900, indo-europenii au sosit în Grecia, aducând cu ei calul, au găsit o Mamă Pământ, zeiţă suverană însoţită cu un paredru masculin; cuceritorii l-au identificat pe acest soţ cu zeul-cal al lor, stăpânul apelor, al fertilităţii şi al lumii infernale. Poseidon – „soţul lui Da", Mama Pământ – ar fi un rezultat al acestei coalescenţe; vezi *Poseidon und die Enstehung des griechischen Götterglaubens* (Bema, 1950). Cf., de asemenea, Leonard Palmer, *Mycenaeans and Minoans* (Londra, 1961), pp. 127 sq. C. Scott Littleton, „Poseidon aş a reflex of the Indo-

Europeaan «Sources and Waters» God", JIES, 1,1973, pp. 423-440.

Ileana Chirassi a scos în evidenţă deosebirile dintre Poseidon micenian şi zeul olympian (de exemplu, prezenţa la Pylos a unei zeiţe, Posideia, care reflectă probabil concepţia arhaică a divinităţilor primordiale androgine, de tip En-ki şi Nin-ki, El şi Elat etc. Pp. 956 sq.); cf. „Poseidaon-Enesidaon nel pantheon miceneo", *Atti e Memorie del 1 Congresso Internazionale di Micenologia* (Roma, 1968), pp. 945-991.

Despre semnificaţiile chtoniene ale calului, vezi J.M. Blasquez, „El caballo en las creencias griegas y en las de otros pueblos circummediterrancos", *Revue Belge de philologie et d'histoire*. 45,1967, pp. 48-80.

Despre Hefaistos, vezi: L.R. Farnell, *Cults*, V, 374 sq. M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 526 sq. L. Malten, „Hephaistos", *Jahrbücher des deutschen archaeologischen Instituts*, 27,1912, pp. 232 sq. F. Brommer, „Die Rückfiihning des Hephaistos", *ibid.*, 52, 1937, pp. 198 sq. Mărie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Paris, 1957). O tradiţie târzie caută să împace cele două mituri ale naşterii lui Hefaistos: „Hera rămâne însărcinată cu Zeus, dar înainte de căsătoria lor. Când se naşte Hefaistos, ea declară, spre a salva aparenţele, că l-a zămislit fără soţ" (Delcourt, op. cit., p. 33). Episodul cu tronul de aur trimis de Hefaistos Herei nu se găseşte la Homer, dar el devine repede popular. Platon îl menţionează, dezaprobator, printre legendele iresponsabile care circulă pe seama zeilor (*Republică*, ÎI, 378). Vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 78-79, 86-96, care reproduce şi analizează versiunile transmise de Libanius şi Hygin.

Despre mutilările rituale ale magicienilor, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 110 sq.

În legătură cu „stăpânii focului" şi fierarii divini, vezi M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, pp. 80 sq.

Despre raporturile lui Hefaistos cu alte figuri divine înrudite, vezi M. Delcourt, op. cit., pp. 154 sq.

89. Despre Apollon se va consulta mai ales L. Farnell, *Cults of the Greek States*, IV, pp. 98 sq. H.J. Roşe, *A Handbook of Greek Mythology*, pp. 135 sq. A.B. Cook, Zeus, ÎI, pp. 453-459 (pentru critica teoriilor şi disputelor), M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, 529 sq. W.K.G. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, pp. 73 sq., 183 sq. Cf… de asemenea, K. Kerćnyi, Apol*lon (Vi*ena, 1937; ediţia a 2-a, 1953).

Despre substituirea lui Apollon divinităţilor preelenice. cf. L. Farnell, op. cit., IV, 125 sq., 26 sq. Legenda lui Hyakinthos – însăşi etimologia numelui dovedeşte faptul că ne aflăm în prezenţa unui vechi zeu mediteranean – este menţionată pentru prima dată de Euripide, *Helena*, 1470 sq. (cf. Apollodor, *Bibi.*, III, 10, 3; H.J. Roşe, op. cit., pp. 142, 160-161). Semnificaţiile mitico-religioase ale metamorfozei lui Hyakinthos în floare sunt analizate de Ileana Chirassi, *Elemenţi di culture precereali nei miţi e riti greci* (Roma, 1968), pp. 159 sq. Festivalul Hyakintiilor din Laconia era consacrat atât lui Apollon cât şi victimei sale involuntare. La Ptoion, la Ismenion, ca şi la Delfi, Apollon este asociat cu Atena; la Delion, la Tegyra în Beoţia de Nord, el apare împreună cu Latona şi Artemis; cf. M. Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955), pp. 216 sq. Altfel spus, ca zeu delfic, Apollon este o creaţie a religiozităţii greceşti.

Cele două ipoteze privind originea lui Apollon – cea septentrională şi cea anatolică – sunt discutte de W. Guthrie. *Op. Cât.*, pp. 75 sq.

În legătură cu legenda hyperboreenilor, cf. A.B. Cook, *Zeus*, ÎI, pp. 459-501 (el identifică drumul cu Calea Laptelui). Herodot vorbeşte, de asemenea, despre cele două „Fecioare hyperboreene" care cândva au adus în persoană ofrande la Delos, şi nu s-au mai întors. Istoricul a descris atât de corect mormintele lor încât ele au fost descoperite de săpături făcute de francezi la locul indicat. Dar mormintele nu au nimic „hyperborean": ele sunt sepulturi cicladice din epoca de bronz. E vorba, deci, de un

cult arhaic căruia i s-a uitat semnificaţia, şi caracterul sacru al mormintelor a fost asociat unor eroi imaginari. Cf. C.T. Seltman, citat de W. Guthrie, p. 77. Vezi şi Charles Picard, Les *religions préhelléniques*, p. 271, pentru alte exemple de cult al eroilor legate de mormintele miceniene din Grecia istorică.

Mărie Delcourt, op. cit., p. 163, presupune că acele *hiera* pe care Fecioarele le aduceau la Delos într-un snop de grâu erau imagini de falus reprezentat ca o armă străpungătoare.

90. În *Eumenidele*, Eschil explică sensul religios al achitării lui Oreste de crima matricidului. Oreste îşi recunoaşte crima şi se îndreaptă către Areopag pentru a fi judecat. El este apărat de Apollon şi achitat de Atena; în plus, Eryniile (ca simboluri ale unor forţe telurice şi materne, nu puteau lăsa nerăzbunată cea mai oribilă crimă posibilă, matricidul) sunt „convertite" de Atena: ele devin Binefăcătoarele şi primesc atribuţia de a hrăni şi susţine viaţa. Cât despre crimă, ea este spălată prin sacrificiul unui purcel (*Eumenidele*, 281 sq.). Deşi Apollon este cel care îl cere, este vorba de un sacrificiu specific puterilor chtoniene şi infernale. Ceea ce demonstrează că în ciuda structurii sale olympiene, zeul de la Delfi ţine seama de realităţi religioase complementare şi chiar antagonice.

Despre Delfi şi tradiţiile oraculare delfice, vezi P. Amandry, *La mantique apollonienne à Delphes* (Paris, 1950); J. Defradas, Les *thèmesde la propagande delphique* (1954); Mărie Delcourt, *L'oracle de Delphes* (1955). Textele oraculare au fost editate de H. Parke şi D. Wormell, *The Delphic Oracle* (2 vol., Oxford, 1956). Vezi şi K. Latte, „The Corning of the Pythia", *Harvard Theol. Re vie w*, 33,1940, pp. 9 sq.

În legătură cu Dionysos la Delfi, vezi H. Jeanmaire, *Dionysos* (Paris, 1951), pp. 187-198,492-493 (bibliografie critică).

91. Despre „şamanismul" grecesc, vezi cărţile mele:

Le Chamanisme (ediţia a 2-a), pp. 305 sq. *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), pp. 42 sq. (cu bibliografie). E.R. Doods, *The Greeks and the ĭrrational* (Berkeley, 1951), pp. 141 sq., explică răspândirea tehnicilor şi mitologiilor şamanice, prin contactul coloniilor greceşti din Helespont şi Marea Neagră cu populaţiile iraniene (i.e. Sciţii). Dar Kari Meuli, care a scos primul în evidenţă structura şamanică a anumitor obiceiuri scitice şi a arătat răsfrângerile lor în tradiţiile greceşti, a identificat, în plus, elemente şamanice în poezia epică greacă; cf. „Scythica" (*Hermes*, 70,1935, *pp*. 121-176), pp. 164 sq. Walter Burkert consideră *goćs*-ul drept autentic şaman la greci, pentru că el este în relaţie cu cultul morţilor (cf. „Gods. Zum griechischen «Schamanismus» „, *Rhein*. *Museumf Phil*. N.S., vol. 105,1962, pp. 35-55).

Despre anumite trăsături şamanice în mitul lui Orfeu şi în legendele lui Aristeas şi a altor personaje fabuloase, vezi partea a II-a a lucrării de faţă.

92. Despre Hermes, vezi: L. Famell, *Cults*, V, pp. 1 sq. M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 501 sq. S. Eitrem, *Hermes und die Toten* (Christiania, 1909); P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris, 1935); K. Kerényi, *Hermes der Seelenjtihrer* (Zürich, 1944); N.O. Brown, *Hermes the* 77» /(Madison, 1947); Walter Otto, *The Homeric Gods*. Pp. 104-124; Jeanine J. Orgogozo, „L*Hermès des Achćens", RHR, 136,1949, pp. 10-30,139-179.

Despre *moly*, iarba lui Hermes, vezi Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (New York şi Londra, 1963), pp. 181 sq. Vezi, de asemenea, bibliografiile asupra hermetismului în partea a II-a.

Dintre-un anume punct de vedere, Ares, zeul războiului, constituie o enigmă. Homer nu ascunde faptul că Ares era detestat de zei: „Tu îmi eşti cel mai odios dintre toţi nemuritorii din Olymp! Dacă te-ar fi născut alt zeu, distrugător cum eşti, de mult ai fi sălăşluit într-un loc mai jos decât acela al fiilor lui Ouranos!" îi strigă Hera, mama sa (*Iliada*, 5,889 sq.). Grecii nu l-au celebrat nici în

cult, nici în plastică, nici în literatură, în ciuda faptului că „au practicat războiul tot atât sau poate mai mult decât oricare alt popor al Antichităţii” (Séchan şi Lćvêque, Les *grandes divinités de la Grèce*, p. 248). Comparat cu omologul său italic, Marte, sau cu alţi zei indo-europeni ai războiului, Ares pare o divinitate minoră.

După Homer, Ares a venit din Tracia (*Iliada*, 13,301). Când este eliberat din plasa în care Hefaistos l-a prins împreună cu Afrodita, Ares se îndreaptă în Tracia (*Odiseea*, 8,361). Pe de altă parte, Herodot (5,7) afirmă că Tracii nu adorau decât trei zei: Ares, Dionysos şi Artemis. Să fie din cauza originii sale tracice faptul că acest zeu sălbatic – „nebun care nu cunoaşte legea” (*Iliada*, 5, 757) – n-a reuşit niciodată să se integreze în religiozitatea greacă?

93. După W.H. Roscher, Hera trebuia să fie la origine o zeiţă a lunii (*Lexikon*, I, II11886-1890, pp. 2087 sq. Cf. Critica acestei ipoteze în L. Famell, *Cults*, I, pp. 180 sq). Pentru H. Roşe, Hera era mai ales zeiţa femeilor şi a fecundităţii acestora (dar nu a fertilităţii vegetale); cf. *Handbook*, p. 103. Ideea susţinută de Welcker (*Die griechische Götterlehre*, I-UI. 1857-1863) că ea era o Terra-Mater, respinsă de Farnell şi Roşe, a fost reluată într-o formă mai convingătoare de W. Guthrie, op. cit., pp. 68 sq.

Despre legăturile Herei cu vaca, cf. L. Farnell, *Cults*, I, pp. 181 sq. A. Cook, *Zeus*, I, pp. 444 sq.

Despre Hera egeeană, cf. Ch. Picard, Les *religionspréhelléniques*, p. 243; U. Ptstallozza, „Hera Pelasga” (*Studi Etruschi*, vol. 25, seria ÎI, 1957, pp. 113-182), reprodus în *Nuovi saggi di religione mediterranea* (pp. 225-256); Louis Séchan şi Pierre Lćvêque, Les *grandes divinités de la Grèce*, pp. 184-185. Ileana Chirassi a arătat convingător continuitatea dintre „zeiţa cu crini” mediteraneană şi Hera; cf. „Riflesi di una primitivă cultura precerealicola nel mondo *mvqento*”, *Anali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Trieste*, III, 1966-

1967, pp. 15-26.

Doar câteva cuvinte despre zeiţa Hestia. Ea este aproape lipsită de mituri, dar prezintă o anumită importanţă rituală pentru că ocroteşte căminele, domestice sau publice. Homer îi ignoră numele, dar Hesiod o proclamă fiica cea mai mare a lui Cronos şi Rhea (*Theogonia*, 454). Hestia este o zeiţă fecioară şi „sedentară", prin excelenţă: ea nu părăseşte niciodată' „înaltele lăcaşuri ale zeilor nemuritori". Solidară etimologic cu zeiţa latină Vesta, ea întrupează sacralitatea focului, ceea ce explică probabil caracterul său abstract (cf. 104).

Numele său a fost derivat de la o rădăcină indo-europeană, însemnând „a arde". Dar e la fel de posibil ca cultul Hestiei să prelungească un cult preelenic al căminului; cf. Ch. Picard, Les *religions préhelléniques*, pp. 242 sq.

Privitor la Artemis se va consulta L. Farnell, *Cults*, ÎI, pp. 425 sq. M. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 481-500; K. Hoenn, *Artemis. Gestaltwandel einer Göttin* (Ziirich, 1946); şi clara expunere a lui W. Guthrie, *The Greeks and their Gods*. Pp. 99-106. Vezi şi Ileana Chirassi, *Miţi e culţi arcaici di Artemis nel Peloponese e Grecia centrale* (Triest, 1964).

Originea ilirică a numelui a fost propusă de M.S. Ruiperez, *Emerita*, XV, 1947, pp. 1-60.

Despre tipul de Artemis de la Efes, vezi Charles Picard, *Éphèse et Claros* (Paris, 1922), pp. 474 sq.

Despre sărbătoarea Brauroniei, comportând transformarea rituală a tinerelor fete, care o urmează pe Artemis, în mici ursoaice (era vorba probabil de un dans al ursoaicei), vezi H. Jeanmaire, *Couroyet Courètes* (Lille, 1939), pp. 237 sq.

Începând din secolul al VII-lea, Artemis a fost identificată cu Hecate, zeiţa lunară, cu zeiţa tracică Bendis şi cu Cybele.

94. Considerarea Atenei ca o zeiţă pregreacă,

protectoare a prinţilor minoeni sau micenieni, propusă de M.P. Nilsson (*Minoan-Mycenaean Religion*, ediţia a 2-a, pp. 487 sq.), a fost în general acceptată. Pentru A.B. Cook, Atena era o zeiţă pregreacă, anume Mama-Munte localizată în stânca Acropolei (*Zeus*, III, p. 749; cf. Şi *ibid.*, pp. 224 sq.).

Ca expuneri detaliate în legătură cu Atena şi cultele sale, vezi L. Farnell, Cults, I, pp. 184 sq. Nilsson, *Geschichte d. Griech. Rel.*, I, pp. 433 sq. În cartea lui Walter Otto, *The Homeric Gods* (pp. 43-60) capitolul despre Atena este printre cele mai bune. Vezi, de asemenea, M. Guarducci, „Atena oraculare", *Parola di Passato*, 6,1951, pp. 338-355; C. J. Herrington, *Athena Parthenos and Athena Polias. A Study* în *the Religion of Periclean Athens* (Manchester, 1955).

Privind episodul cu zeiţa Metis înghiţită de Zeus (*Theogonia*, 886 sq.) vezi comentariul lui M.L. West, *Hesiod*: *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford, 1966), pp. 401 sq. Marcel Detienne a îmbogăţit în mod strălucit interpretarea Atenei în două articole recente; cf. „Le navire d'Athćna", RHR, 178, 1970, pp. 133-177; „Athena and the Mastery of the Horse", HR, 11,1971, pp. 161-184. Vezi şi H. Jeanmaire, „La naissancc d'Athéna et la royauté magique de Zeus", *Rev. Arch.*, 48, 1956, pp. 12-39.

Despre Afrodita, vezi E. Simon, *Die Geburt der Aphrodite*, Berlin, 1959; M.P. Nilsson, *Griechische Feste* (1906), pp. 362-387; id., *Geschichte*, I, pp. 519 sq. L.R. Farnell, *Cults*, ÎI, pp. 618 sq. R. Flacelièrc, *L'amour en Grèce* (Paris, 1960).

Referitor la originea orientală a cultului Afroditei, vezi H. Herter, în *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), pp. 61 sq. Elementele indo-europene ale Afroditei au fost puse în evidenţă, într-o manieră exagerată însă, de K. Tümpel, în Fauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s.v. Vezi şi M. Stubbs, „Who was Aphrodite", *Orpheus* (1954), pp. 170 sq.

95. Erwin Ronde a consacrat eroilor capitolul al patrulea din lucrarea să *Psyche* (Tübingen-Leipzig, 1893, ediţia a 2-a, 1897; cf. Trad. Franceză, *Psyché*. *Le culte de l'ûme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris, 1928, pp. 121 – l64). La trei ani după aceea, în lucrarea să *Götternamen*. *Versuch einer Theorie der religiosen Begriffsbildung* (Bonn, 1896), Hermann Usener a dezvoltat ideea de *Sondergötter*, criticând în special teoria lui H. Spencer despre prioritatea cultului strămoşilor (pp. 253 sq.); o singură aluzie polemică la Ronde (p. 248). Paul Foucart urmează în linii mari interpretarea lui Ronde; cf. *Le culte des héros chez les Grecs*, 1918 (Mémoires de l'Institut Français, 1921); tot astfel S. Eitrem, în Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, VIII, 1, 1912, s.v. „Heros" şi F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum* (Giessen, 1910-1912).

„Teoria de compromis", propusă de L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and ĭdeas of Immortality* (Oxford, 1921), a fost în general acceptată; cf., *inter alia*, M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion* (ediţia a 2-a, Lund, 1950), pp. 585 sq. *Geschichte der Griechische Religion* I (ediţia a 2-a, München, 1955), p. 188.

Expuneri clare şi analize utile se vor găsi în lucrările lui C. Robert, *Die Griechische Heldensage*, I-II (Berlin, 1921-1926), L. Rademacher, *Mythos und Sage bei den Griechen* (München, 1938), Mărie Delcourt, *Légendes et cultes des héros en Grèce* (Paris, 1942), HJ. Roşe, *Gods and Heroes of the Greeks* (Londra. 1957), *K. Kerinyv*, *Greek Heroes* (Londra, 1959).

O contribuţie importantă, în perspectiva istoriei generale a religiilor, a adus Angelo Brelich (*Gli eroi greci*: *Un problema storico-religioso* (Roma, 1958). După ce reaminteşte interpretările anterioare, de la E. Ronde la M.P. Nil Ison, automi prezintă rolul eroilor în mit şi în cult (eroul şi moârtea, eroul şi agonistica, mantica, iniţierile etc.), examinează raporturile cu alte fiinţe mitice, pentr a degaja în cele din urmă structura specifică a eroului grec.

Celor trei categorii de fiinţe (zei, eroi, oameni)

deosebite de Pândar, Platon le adaugă o a patra, aceea a demonilor; cf. *Cratylos*, 397 e sq.

Despre iniţierile de pubertate în Grecia arhaică, vezi H. Jeanmaire, *Couroïet Courètes* (Lille, 1939); M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959; ediţie nouă, 1975), pp. 227 sq. A. Brelich, op. cit., pp. 124 sq. Id., *Paides e Parthenoi*, I (Roma, 1969).

Deosebirea dintre sacrificiile închinate olympienilor, pe de o parte, şi chtonienilor şi eroilor, pe de alta, diferenţă asupra căreia insista E. Ronde (*Psyché*, trad. Franceză, pp. 123 sq.), a fost observată şi de Jane Harrison, K. Meuli, Ch. Picard şi W.K.G. Guthrie. Picard reamintea, în plus, deosebirea dintre gesturile rituale: mâna ridicată cu palma către cer, către olympieni, şi mâna lăsată cu palma către pământ, în invocarea puterilor pământului (cf. „Le geste de la prière funérairc en Grèce et en Etnirie", RHR, 1936, pp. 137 sq.).

A.DMock (*Harvardtheologicalreview*, 37,1944, pp. 141 sq.) şi W. Burkert (*Homonecans*, Berlin, 1972, pp. 16sq. Şi n. 11) au remarcat, totuşi, că această deosebire nu este întotdeauna atestată; cf. Şi A. Brelich, *Gli eroi greci*, pp. 16-18.

96. Termenul grec, folosit mai ales la plural, *ta mystéria*, derivă probabil dintr-o rădăcină indo-europeană *MU*, a cărei semnificaţie originară, „a închide gura", se referă la „tăcerea rituală", Cf. *Myō* şi *myeô*, „a iniţia în Myster", *myesis*, „iniţiere" (termen folosit numai pentr iniţierile în Mistere).

Despre izvoarele literare, vezi L.R. Farnell, *Cults of the Greek States*, vol. III (Oxford, 1907), pp. 307-367. În legătură cu explorarea arheologică, vezi F. Noack, *Eleusis*: *die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums* (Berlin-Leipzig, 1927); K. Kumniotis, „Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleische Zeit" (ARW, 33,1935, pp. 52-78); G.E. Mylonas, *The Hymn to Demeter andher Sanctuary at Eleusis* (Washington Studies în

Language and Literature, XIII, St. Louis, 1942); id., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), pp. 23-186; E. Simon, „Neue Deutung zweier Elcusinischer Dankmäler des 4. Jh. V. Chr." (*Antike Kunst*, 9,1966, pp. 72-92); H. Metzger, *Les représentations dans la céramique attique du IV-e siècle* (Paris, 1951), pp. 231-265; id., Recherches sur rimagerie athénienne (Paris, 1965), pp. 1-53.

Cu privire la imnul homeric, vezi ediţia lui N.J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1973); cf., de asemenea, K. Deichgräber, *Eleusinische Frömmigkeit und homerische Vorstellungswelt im Homerischen Demeterhymnus* (Mainz, 1950); Francis R. Walton, „Athens, Eleusis, and the Homeric Hymn to Demeter" (*Harvard Theological Review*. 45,1952, pp. 105-114); Ugo Bianchi, „Saggezza olimpica e mistica eleusină nelpinno omerico a Demeter" (SMSR, 35, 1964, pp. 161-193); Mary L. Lorxl, „Witndrawal and Return în the *Homeric Hymn to Demeter* and the Homeric Pocms" (*Classical Journal*, 62, 1967, pp. 214-248).

Din imensa literatură consacrată Misterelor de la Eleusis, desprindem: L.R. Farnell, *Cults*. III, pp. 126-198; Paul Foucart, *Recherces sur Vorigine et la nature des Mystères d'Éleusis* (Paris, 1895); id... Les *Mystères d'Éleusis (Pa*ris. 1914); Martin P. Nilsson, Mino*an-Myc*e*naean Re*l*igion and its Surv*ival în Gree*k Religion (Lu*nd, 1927; ediţia a 2-a revizuită şi adăugită, 1950), pp. 468 sq. 658 sq. Id., „Die eleusinischen Gottheiten" (ARW, 32,1935, pp. 79-141, reeditată în Opus*cula Sel*ecta. ÎI, Lund, 1952, pp. 542-623); id., Gree*k Fol*k *Re*l*igion (Ne*w York, 1940, ediţie nouă, 1961), pp. 42-64; S. Eitrem, „Éleusis. Les mystères el ragriculturc" (Simb*olae Oslo*e*nses, 20*,1940, pp. 133-151); Victor Magnien, Les *Mys*t*ères d'É*l*eusis. Le*urs *ori*g*ines. Le* r*itu*e*l de* l*eurs ini*t*iations (Pa*ris, 1938; utilă pentr textele citate şi traduse); Walter F. Otto, „Der Sinn der eleusinischen Mysterien" (Eran*os-Jah*r*buch, IX*, 1939, pp. 83-112 „The Meaning of the Eleusinian Mysteries", în The *Mys*t*eries.*

Papers from the Eranos Yearbooks, ÎI, New York, 1955, pp. 14-31): Momolina Marconi, „Sul misterio dei Misteri Eleusini” (SMSR. 22.1949-1950. Pp. 151-154); G. Kerényi, Eleu*sis: Archetypal ïmage ofmother and Daughter (New* York, 1967); Georges Méautis, Les *dieux de la Grèce et les Mystères d’Ćleufis (Paris*, 1959); P. Boyancé, „Sur les Mystères d’Éleusis” (REG, 75, 1962, pp. 460-482); Walter Burkert, Homo *necans (Ber*lin, 1972), pp. 274-327. Vezi şi studiile lui A. Körte, O. Kern, A. Dellatte, Charles Picard etc., citate mai jos.

Urmând opiniei lui Herodot (ÎI, 49 sq., 146), Paul Foucart afirma originea egipteană a Misterelor de la Eleusis. Dar Charles Picard observă că, „nicăieri, vreun obiect egiptean din a doua jumătate a mileniului al II-lea n-a apărut, nici măcar izolat, într-un hieron” (cf. „Sur la patrie et les pćrćgrinations de Dćmćter”, REG, 40,1927, pp. 321-330, în special p. 325). Axei Persson, „Der Ursprung der eleusinischen Mysterien” (ARW, 21,1922, pp. 287-309) şi Charles Picard (*Les religions préhelléniques*, Paris, 1948, pp. 89, 111, 114 sq.) au sugerat o origine cretană a Misterelor. Totuşi săpăturile recente au infirmat ipoteza influenţelor cretane sau minoane în clădirile de la Eleusis (vezi Mylonas, *Eleusis*, pp. 16 sq. Cf. *Ibid.*, pp.49, 68 etc.). M.P. Nilsson a încercat să stabilească originile miceniene ale complexului mitico-ritual de la Eleusis (cf. *Minoan-mycenaean Religion*, pp. 558 sq. Vezi, de asemenea, *Opuscula Selectă*, ÎI, pp. 585 sq.). Mylonas aminteşte că tradiţiile indică mai degrabă o origine nordică a cultului (op. cit., pp. 19 sq.) – Thessalia sau Tracia. După Pausanias (1,38,2-3), Eumolpus, primul hierofant şi întemeietor al familiei Eumolpizilor, era socotit a fi originar din Tracia. Totuşi numele de Eumolpus este preelenic (Nilsson, *Minoan-mycen. Rel.*, pp. 520 sq.). În orice caz, oricare le-ar fi originea, este sigur că Misterele sunt preelenice şi că continuă un cult de structură arhaică. Dintr-o altă familie, Kerykes, descindeau alţi oficianţi: Dadouchos, „purtătorul de torţă”, Hierokeryx, „crainicul ceremoniilor” şi preotul care oficia la altar. Până la

distrugerea oraşului Eleusis de către Alaric, în 396, hierofanţii şi ceilalţi oficianţi descindeau cu toţii din aceste două familii.

Cât priveşte „geneza” Misterelor, majoritatea savanţilor au căutat-o într-un scenariu mitico-ritual legat de agricultură. Pentru M.P. Nilsson, Demeter este Mama grânelor şi Kore, tânăra fată a Sămânţei; ele ar simboliza recolta veche şi pe cea nouă. Prin urmare, regăsirea celor două zeiţe ar reprezenta în cele din urmă adunarea laolaltă a celor două recolte (cf. *Greek Folk Religion*, pp. 51 sq.). Nilsson afirmă că la Eleusis „nu exista o doctrină, ci numai câteva idei simple, fundamentale, despre viaţă şi moarte – reprezentate de nouă recoltă ivindu-se din cea veche” (*ibid.*, p. 63). O explicaţie similară a fost deja avansată de F.M. Comford, „The *aparchai* and the Eleusinian Mysteries” (în *Essays andstudiespresented to William Ridgeway*, Cambridge, 1913, pp. 153-166). Am criticat altundeva, şi anume discutând *Greek Folk Religion*, insuficienţa unor atari pseudoexplicaţii „genetice” a fenomenelor religioase: cf. „Mythologie et Histoire des religions”, *Dïogène*, ianuarie 1955, pp. 108 sq. Raporturile Misterelor de la Eleusis cu agricultură sunt analizate, de asemenea, de R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bologna, 1924), pp. 45 sq. *La religion dans la Grèce antique* (Paris, 1953), pp. 73 sq.

Despre miturile şi riturile rodiei în lumea mediteraneană, vezi Uberto Pestalozza, „Iside e la Melagrana” (în *Religione Mediterranea*, Milano, 1951, pp. 1-70); Ileana Chirassi, *Elementi di culture precereali nei miti et riti greci* (Roma, 1968), pp.73-90.

Despre consacrarea prin foc, vezi J.G. Frazer, Apollodorus, *The Library*, vol. ÎI, pp. 311-317 (Appendix I: „Putting children on the fire”), C.M. Edsman, *Ignis Divinis* (Lund, 1949), pp. 224 sq. Şi, mai ales, Mărie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques* (Paris, 1965), pp. 66 sq. Ceea ce a vrut să-i facă Demeter lui Demophon, Isis a încercat să-i facă copilului lui Arsinoe, Thetis şi Medeea pentru propriii

ei copii. Dar, stupid împiedicată de către muritoarele înspăimântate, niciuna dintre aceste încercări nu a reuşit. Cu privire ela „stăpânii focului”, cf. Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, pp. 209 sq., 342 sq., 369 sq.), id., *Forgerons et alchimistes* (Paris, 1956), pp. 81 sq.

Despre episodul cu Baubô, vezi Charles Picard, „L’épisode de Baubô dans les Mystères d’Éleusis” (RHR, 95,1927, pp. 1-37); V. Magnien, Les *Mystères d’Éleusis*, pp. 86 sq.

După cum se relatează în ceea ce s-a numit versiunea orfică a mitului lui Demeter (cf. Malten, „Altorpische Demetersagen”, ARW, 1909, pp. 417 sq.), la Eleusis trăiau ţăranul sărac Dysaules şi soţia sa, Baubô; ei nu dispuneau decât de o colibă mizerabilă, întrucât grâul nu fusese încă revelat de către Demeter. După tradiţia atică, Triptolemos era fiul lui Dysaules (Pausanias, I, 14, 3). Un alt fiu, Euboleus, era porcar şi porcii săi au fost înghiţiţi o dată cu Persephone. Imnul orñc (41,6) povesteşte că, atunci când şi-a întrerupt postul la Eleusis, Demeter a coborât în Infern, urmând indicaţiile lui Euboleus (cf. Şi K. Kerény, *Eleusis*, pp. 43, 171).

Amintim că anticii legaseră Eleusis de Elysium, tărâmul Fericiţilor (cf. A.B. Cook, *Zeus*, ÎI, pp. 36 sq.).

97. Sterling Dow şi Robert F. Healey, *A sacred Calendar of Eleusis* (Cambridge, 1965), au reconstituit calendarul ceremoniilor pe baza unei înscripţii care a fost datată cea 330 î.Hr.

Despre Micile Mistere, vezi P. Roussel, „L’initiation prćalable et le symbole Éleusien” (*Bulletin de correspondance hellénique*, 54,1930, pp. 51-74); G.E. Mylonas, op. cit., pp. 239-243. Sacrificiul porcilor era, pretutindeni în Grecia, specific cultului lui Demeter; cf., mai recent, W. Burkert, *Homo necans*. Pp. 284 sq. Pe de altă parte, asemenea sacrificii cu ocazia ceremoniilor iniţiatice sunt amplu atestate la cultivatorii insulelor polineziene. Burkert (p. 286) aminteşte că termenul grec pentru „purceluş” (*choiros*) desemna popular organul

sexual feminin. Simbolic, sacrificiul unui purcel reprezenta omorârea unei fete tinere.

Despre *gephyrismoi*, cf. E. De Marţino, „Gephyrismi" (SMSR, 10,1934, pp. 64-79).

Despre cyceon, vezi A. Dellatte, „Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis" (*Bull. Classe des Lettres*, Acad. Royale de Belgique, seria a 5-a, volumul 40, 1954, pp. 690-752).

Un mare număr de texte, de valoare inegală, referitoare la iniţieri sunt citate şi traduse de V. Magnien, op. cit., pp. 198 sq. (de consultat cu prudenţă). Despre ritualuri, vezi Mylonas, op. cit., pp. 243-285; Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco* (Roma, 1965), pp. 127 sq. Cf., de asemenea, Charles Picard, „Le prćtendu «baptème d'initiation» éleùsicn et le formulaire des mystères des Deux-déesses" (RHR, 154,1959, pp. 129-145); Ugo Bianchi. OZTMOAZ AIQN (în *Ex Orbe Religionum*, I, Leiden, 1972, pp. 277-286); H. Ludin Jansen, „Die Eleusinische Weihe" (*ibid.*, pp. 287-298). Sacrificiile şi ritualurile legate de iniţiere erau săvârşite în incinta sanctuarului, fapt ce singularizează Eleusisul, în complexul cultual grec. Într-adevăr, sacrificiul olimpian nu era efectuat în temple, ci pe altare, şi aceste din urmă puteau fi ridicate oriunde, atât în case cât şi pe străzi şi în câmp.

Despre semnificaţia cosmică şi rituală a celor două vase (*plemochoai*), umplute cu apă şi răsturnate de iniţiat în timp ce repeta o formulă (poate celebra formulă de care vorbeşte Proclos, *Ad Timaeus*, 293 C), vezi Edward L. Ochsenschlager, „The cosmic significance of the *plemochoe*" (HR, 9 noiembrie 1970, pp. 316-337).

În ceea ce priveşte revelarea secretelor (cf., mai sus, p. 187), Antichitatea cunoştea alte câteva exemple. Un exerciţiu retoric ce ne-a fost transmis sub numele de Sopatros prezintă cazul unui tânăr care a visat să fie iniţiat: el a contemplat *dromena*, dar cum n-a auzit cuvintele rostite de hierofant, nu poate fi considerat un iniţiat. Dimpotrivă, Androkides a fost învinuit că a arătat

hiera neiniţiaţilor şi a repetat cuvintele ce nu trebuiau proferate (cf. Referinţele în Mylonas, p. 272, nn. 194,195). Alcibiade a parodiat ceremoniile secrete şi a trebuit să se exileze; câţiva dintre complicii săi prinşi au suferit condamnarea la moarte (Xenofon, *Hellenika*, 1,4,14 etc.).

98. Synesios ne-a păstrat un scurt fragment dintr-o operă de tinereţe a lui Aristotel privind iniţierea în Mistere: „Aristotel este de părere că cei care sunt iniţiaţi nu trebuie să înveţe ceva, ci să încerce emoţii şi să fie puşi în anumite situaţii grele, evident după ce ar fi devenit apţi să le primească" (*Dio*, ed. Krabinger, vol. I, pp. 271-272 Aristote, fr. 15 Roşe; traducere de Jeanne Croissant, *Aristote et les Mystères*, Paris, 1932, p. 137). Un text paralel, redat de Psellus şi publicat de J. Bidez (*Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI, 1928, p. 171), a fost pe larg analizat de J. Croissant, op. cit., pp. 145 sq.

În legătură cu pasajul din Themistios, vezi G.E. Mylonas, op. cit., pp. 264 sq. Excelentă analiză a surselor târzii la L.R. Farnell, *Cults*, III, pp. 176 sq.

Despre *synthema*, formula secretă aşa cum ne-a transmis-o Clement din Alexandria, vezi U. Pestalozza, *Religione Mediterranea. Vechi e nuovistudi* (Milano, 1951), pp. 216-234) („Oitaggi. Fnitti e paste nei Misteri Eleusini"), G.E. Mylonas, op. cit., pp. 294-303; W. Burkert, *Homo necans*, pp. 298 sq.

Identificarea obiectelor ascunse în paner şi în coş a dat loc la îndelungate controverse care mai durează încă. A. Körte considera că coşul conţinea replica unei vulve (*kteis*) v atingând-o mystul credea că se năştea din nou ca fiu al zeiţei Demeter (ARW, 1915, pp. 116 sq.). O. Kem merge şi mai departe; mystul se împreuna cu zeiţa atingând *kteis*-ul cu organul său sexual (*Die griechische Mysterien der classischen Zeit*, 1927, p. 10). După A. Dietrich, mystul găsea, dimpotrivă, un falus în coş; aşezându-şi-l pe piept, el era unit cu zeiţa şi devenea fiul ei (*Eine Mythrasliturgie*, 1903, p. 123; *Muter Erde*, ediţia a 3-a, 1925, pp. 110 sq.). După Charles Picard, coşul conţine

un falus şi panerul un uter; mânuindu-le, mystul săvârşea împreunarea cu zeiţele („L'épisode de Baubô", RHR, 95, 1927, pp. 237 sq.). S. Eitrem vorbeşte despre un şarpe, o rodie şi prăjituri având formă de falus şi de uter („Eleusinia", pp. 140 sq.). Atari explicaţii au fost respinse de numeroşi savanţi: Maas, L. Farnell, P. Roussel, L. Deubner, W. Otto, K. Kerényi etc. (vezi, de asemeneaa, G. Mylonas, p. 296, n. 22). Dar merită să ne ostenim pentru a menţiona aceste exerciţii de exegeză istorico-religioasă: ele contribuie la înţelegerea acelui *Zeitgeist* al Occidentului din prima treime a secolului al XX-lea.

În ce priveşte informaţiile despre iniţierile în Mistere, aşa cum ni le-au redat Părinţii Bisericii, este sigur că dezvăluirea lor avea un scop precis: acela de a ataca şi discredita păgânismul. Totuşi ei nu îndrăzneau să le *inventeze*, căci riscau să fie dezminţiţi de către autorii păgâni. Dar trebuie ţinut totodată cont de faptul că ei scriau în plin sincretism religios şi se refereau în special la Misterele elenistice. Într-adevăr, aşa după cum numeroşi autori neoplatonicieni şi neopitagoricieni proclamau unitatea tuturor Misterelor, autorii creştini şi-au împrumutat perspectivă şi au considerat drept eleusinice ritualuri ţinând de Mistere mult mai recente. În plus, apologeţii împărtăşeau şi ei voga elenistică a explicării prin analogie, ceea ce face mărturiile lor şi mai nesigure.

Foc şi *cremaţiune la Eleusis*. Probabil că anumiţi mysti au fost incineraţi pe terasa templului, între 1110-700 î.Hr. (cf. K. Kerényi, p. 93). Pe de altă parte, se cunoaşte legenda unui brahman, Zarmanos sau Zarmanochegos care în 20 î.Hr. Când Augustus se afla iarăşi la Eleusis, a cerut să fie iniţiat, şi după ce a asistat la *epopteia*, a intrat în foc şi a fost mistuit de flăcări (Dio Cassius, LIV, 9,10; Strabo, XV, 1,73; cf. K. Kerényi, p. 100). Se poate descifra în aceste cremaţiuni rituale amintirea „divinizării" lui Demophon prin foc? Vezi şi Mărie Delcourt, *Pyrrhos et Pyrrha* (Paris, 1965), pp. 68 sq.

99. Despre cultul lui Demeter, vezi L.R. Farnell,

Cults, ID, pp. 38 sq. M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 461 sq.

Despre Misterele lui Demeter în restul Greciei, cf. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 478; R. Stiglitz, *Die grossen Göttinnen Arkadiens* (Viena, 1967), pp. 30 sq. G. Zuntz, *Persephone* (Cambridge, 1971), pp. 75 sq.

În secolul I î.Hr., Diodor din Sicilia (V, 73,3) raportă această tradiţie: locuitorii Cretei afirmau că Misterele se răspândiseră pornind din insula lor, şi aduceau ca dovadă faptul că secretele comunicate la iniţierile de la Eleusis, în Misterele de la Samothrace şi în cultul întemeiat de Orfeu, erau, în Creta, împărtăşite în mod liber de toţi aceia care doreau să le cunoască, în măsura în care informaţia lui Diodor este autentică, ea se referă probabil la riturile, şi mai ales la mythologema care ilustra raporturile dintre opera agrară (dispariţia seminţei sub pământ urmată de apariţia unei noi recolte) şi de răpirea Persephonei şi regăsirea ei cu Demeter.

Rolul lui Dionyşos în Mistere este controversat. În secolul al IV-lea, Dionysos era identificat cu lacchos, personificare a ţipătului scos de adepţi (Herodot, VIII, 65) ori a imnului cântat (Schol. La Aristofan, *Broaştele*, 309) în procesiunea în drum spre Eleusis. După L. Farnell, Sofocle (*Antigona*, 1119-1121, 1146-1152) ne spune că lacchos ar fi Dionysos în ipostaza să eleusiniană (*Cults*, M, p. 149). Dar Dionysos nu pare să fi figurat printre divinităţile venerate în Mistere (Mylonas, op. cit., p. 238). Prezenţa sa la Eleusis este o consecinţă a sincretismului, mişcare care se va accentua în perioada elenistică.

100. Istoricul studiilor despre religiile iraniene a fost admirabil prezentat de J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* (Oxford, 1958). Vezi şi G. Widengren, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte” (*Numen*. 1,1954, pp. 16-83, ÎI, 1955, pp. 47-134) şi Gherardo Gnoli, „Problems and Prospect of the Studies on Persian Religion” (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Edited by U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani, Leyden, 1972, pp. 67-101; autorul se

referă mai ales la lucrările publicate după 1940). Încă utile pentru bogata lor documentaţie, J.H. Moulton, *Early Zoroastrianism* (Londra, 1913); A.V. William Jackson, *Zoroastrian Studies* (New York, 1928), în special „The Iranian Religion" (pp. 3-215) şi, mai ales, L.H. Gray, *The Foundations of Iranian Religions* (Bombay, 1929; repertoriul faptic). Noile orientări în interpretarea religiilor iraniene apar începând cu mica lucrare a lui E. Benveniste, *The Persian Religion according to the chief Greek Texts* (Paris, 1929), H. Lommel, *Die Religion Zarathustra's nach dem Awesta dargestellt* (Tübingen, 1930), monografia foarte personală a lui H.S. Nyberg, *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), G. Dumézil, *Naissances d'archanges* (Paris, 1945; vezi şi *Tarpeia*, Paris, 1947, pp. 33-113); J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre* (Paris, 1948); id., *Ormazdetahriman. L'aventure dualiste dans l'Antiquité* (Paris, 1953). Recent au apărut patru opere de sinteză: R.C. Zaehner, *The Dawn and Tvvilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961); vezi critica lui Duchesne-Guillemin, ILI, 7,1964, pp. 196-207); J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'īran ancien* (Paris, 1962); Marjan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'īran ancien* (Paris, 1963); Geo Widengren, *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965; trad. Franceză, Les *religions de Viran*, Paris, 1968). Volumele lui Duchesne-Guillemin şi Widengren conţin excelente bibliografii. Îndrăzneaţa interpretare a lui M. Molé a dat loc la controverse, dar lucrarea e preţioasă datorită marelui număr de texte traduse pe care le conţine. Indicaţii bibliografice suplimentare, în legătură cu diferite subiecte, pe rând, se vor găsi ceva mai departe.

În ce priveşte textele, se consideră că trei sferturi din *Avesta* sunt pierdute. A se vedea rezumatul fragmentelor păstrate în Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, pp. 32-40 (cf. *Ibid.*, pp. 40-50, un expozeu foarte amănunţit privind fixarea Avestei). Unica traducere completă a textului avestic este aceea a lui J. Darmsteter,

Le Zend-Avesta (Paris, 3 vol., 1892-1893; reeditare 1960). Dar „ea este de nefolosit în ce priveşte imnurile *gûthă* (Duchesne-Guillemin). Între traducerile mai recente ale imnurilor *găthă* (după cea a lui Ch. Bartholomae, *Die Găthă's des Awesta*, Strasbourg, 1905, care rămâne încă indispensabilă) amintim: Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, pp. 166-296 (este traducerea menţionată în textul nostru); H. Humbach, *Die Gûthăs des Zarathustra*, *2* vol. (Heidelberg, 1959, cu parafrază şi note); cf. Şi Bemfried Schlerath, „Die Gāthās des Zarathustra" (*Orientalistische Litteratur-Zeitung*, LVII, 1962, col. 565-589: revistă critică a exegezelor recente, reprodusă parţial în *Zarathustra*, herausgegeben von B. Schlerath, Darmstadt, 1970, pp. 336-359); Wolfgang Lentz, *Yasna 28. Kommentierte Uebersetzung und Komposition-Analyse* (Mainz, 1955). Despre *Yaste* şi literatura pehlevi vezi mai departe.

W.B. Henning, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*? (Oxford, 1951), a criticat viguros lucrarea arheologului E. Herzfeld, *Zoroaster and hâş World* (Princeton, 1947) şi cartea lui H.S. Nyberg (în prefaţa să la o nouă ediţie din *Rel. D. Alten Iran*, Nyberg a răspuns criticilor lui Henning şi şi-a precizat poziţia).

Cronologia tradiţională a vieţii lui Zarathustra a fost respinsă de M. Molé (op. cit., pp. 530 sq.) şi Gherardo Gnoli (vezi mai recent „Politica religiosa e concezione della regalità soto i Sassanidi", în *La Persia nel Medioevo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1971, pp. 1-27, în special pp. 9 sq.). O bibliografie critică a problemei se află în articolul lui O. Klima, „The Date of Zoroaster" (*Ar. Or. 27*, 1959, pp. 556-564).

Despre „societăţile de bărbaţi" ariene, vezi Stig Wikander, *Der arische Männerhund* (Lund, 1938) şi G. Widengren, *Rel. De l'Iran*, pp. 39 sq. (cu bibliografie recentă). Cartea lui Widengren conţine o expunere sintetică a ideilor şi credinţelor prezoroastriene; cf. Pp. 23-78.

101. În legătură cu transformarea unui personaj

istoric în arhetip, vezi exemplele citate şi comentate în M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 52 sq. Elaborarea legendei lui Zarathustra a fost prezentată de Duchesne-Guillemin, *La religion*, pp. 337 sq.

În lucrarea să *Culte*, *mythe et cosmologie*, Marjan Molé se străduieşte să reconstituie imaginea lui Zarathustra în Avesta nongalhică. „El este exaltat mai ales pentru faptul de a fi oferit sacrificii corecte, de a fi pronunţat anumite formule eficace, de a le fi dat oamenilor, care de acum înainte ştiu cum să ocrotească vitele, apa şi plantele: nu pentru faptul de a le fi predat o doctrină nouă. Această imagine o aminteşte, mai degrabă, pe aceea a unui Orfeu sau Zalmoxis, decât pe aceea a unui profet semitic" (Molé, „Réponse à M. Duchesne-Guillemin", *Numen*, 1961, p. 53). Molé recunoaşte că nu poate să spună nimic despre istoricitatca lui Zarathustra (*ibid.*, pp. 53 sq. Cf. *Culte*, *mythe et cosmologie*, pp. 530 sq.). În orice tradiţie mazdeană, Zarathustra este prototipul preotului, în timp ce Viştaspa este prototipul iniţiatului. Adăugăm totuşi că aceasta nu exclude istoricitatea personajului cunoscut sub numele de Zarathustra.

Gherardo Gnoli împărtăşeşte o poziţie similară: doctrina transmisă în *gdtnd*, ca aparţinând lui Zarathustra, cuprinde doar un aspect al mazdeismului, anume aspectul ei ezoteric, adică tradiţia sacerdotală şi iniţiatică rezervată elitelor religioase. Dimpotrivă, mazdeismul practicat de către ahemenizi reprezintă cultul public, celebrat în folosul statului şi al suveranului. Cf. G. Gnoli, „Politica religiosa", pp. 17 sq. Id., „La religione persiana" (în *Storia della Religioni*, ediţia a 6-a, Torino, 1971, pp. 235-292), în special pp. 247 sq.

O analiză sugestivă a vocaţiei religioase a lui Zarathustra a fost făcută de K. Rudolph, „Zarathustra-Priester und Prophet" (*Numen* 8, 1961, pp. 81-116).

102. H.S. Nyberg a fost cel dintâi care a insistat asupra extazului „şamanic" la Zarathustra; cf. *Die*

Religionen des alten Irans, pp. 177 sq. G. Widengren a reluat analiza elementelor şamanice din zoroastrism; a se vedea *Stand u. Aufgaben*, pp. 90 sq. *Les religions de l'Iran*, pp. 88 sq. Vezi. De asemenea, M. Eliade. *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 312-315. O excelentă analiză şi o interpretare ponderată a elementelor extatice la Zarathustra a fost dată de Alessandro Bausani, *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 38 sq.

103. Georges Dumézil a identificat în Ameša Spenţă pe substituţii sublimaţi ai zeilor funcţionali indo-iranieni; cf. *Naissances d'Archanges* (Paris, 1945), cap. II-V; *Tarpeia* (1947), pp. 33-113; *Idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), pp. 40 sq. Vezi, de asemenea, Duchesne-Guillemin. *La rel. De l'Iran ancien*, pp. 171 sq… 193 sq. G. Widengren, Les *religions de l'Iran, pp.* 28 sq. Printre iranizanţii care resping ipoteza lui G. Dumézil, citǎm pe R.C. Zaehner

Despre Ahură Mâzda, vezi capitolele respective în lucrările lui Duchesne-Guillemin, Widengren, Zaehner, Molé etc.

F. B.J. Kuiper, „Avestan Mâzda (IU, I, 1957, pp. 86-95) a arătat că numele înseamnă „Domnul înţelept, învăţat" („cel care cunoaşte"). Vezi şi I. Gershevitch, „Zoroaster's own Contribution" (JNES, 23,1964, pp. 12-38).

Despre creaţie, cf. G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione" (*Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 13,1963, pp. 163-193).

Antoine Meillet a insistat asupra caracterului social al reformei zoroastriene (contrastul dintre agricultor şi nomad, opoziţia dintre aristocraţii războinici şi cultivatori); cf. *Trois conférences sur les Gǎthǎs de l'Avesta* (Paris, 1925).

Despre celebra „Plângere a Inimii de Bou" (*Yasna*, 29), cf. Memoriul lui G. Dumézil, în *Bulletin de 1'Academie royale de Belgique* (Classe des Lettres), 1965,1, pp. 23-51. Autorul respinge inteipretările propuse de câţiva savanţi

(H7 Lommel, M. Molé) după care această „Plângere” ar fi solidară cu un mit cosmogonic implicând sacrificiul unui Bou Primordial (cf. Pp. 33 sq.). Într-adevăr, este vorba de „condiţia, de riscurile permanente ale turmelor de bovine, în societăţile încă insuficient sedentarizate în care, împreună cu stăpânii lor păstori-agricultori, sunt expuse cruzimii altor grupuri de oameni” (P36).

Despre „crimă lui Yima” (hrănirea cu carne), vezi G. Dumézil, *Mythe et épopée*, ÎI (1971), pp. 312 sq.

În ce priveşte cultul *haomei*, probabil că atacul lui Zarathustra (*Yasna*, 33: 44) vizează mai degrabă excesele orgiastice decât sacrificiul în sine. Despre haoma în Avesta gathică şi posgathică, vezi R.C. Zaehner, op. cit., pp. 85 sq., M. Molé, op. cit., pp. 229 sq. G. Gnoli, „Licht-symbolik în Alt-Iran. Haoma-Ritus und Erlöser-Mythos” (*Antaios*. 8,1967, pp. 528-549); id., „Problems and Prospect”, pp. 74 sq., cu o bibliografie recentă; M. Boyce, „Haoma, priest of the sacrifice” (*W. B. Henning Memorial Volume*, Londra, 1970, pp. 62-80).

Despre sacrificiile de animale în folosul laicilor, cf. M. Boyce” *AiaS-zóhr* and *Ab-zŏhr*”, JRAS, 1966, pp. 100-118;

G. Gnoli, „Questioni sull’ interpretazione della dottrina gathica” (*Annali deü’Instituto Orientale di Napoli*, 31, 1971, pp. 341-370), pp. 350 sq.

Despre denumirea de „bouar”, cf. G.C. Cameron, „Zoroaster the Henisman” (IU, 10,1968, pp. 261-281) şi consideraţiile lui Gnoli, „Questioni sull*interpretazione”, pp. 351 sq.

Despre „Podul Cinvat”, cf., mai jos, 111.

104. Despre „înnoirea” (*fraso-kereti*) lumii, cf. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie*, *s.v.*

Despre caracterul „filosofic” al mesajului lui Zarathustra, vezi A. Pagliaro, „L’idealismo zarathustriano” (SMSR, 33, 1962, pp. 3-23).

În legătură cu textele care descriu ritualul focului, vezi Duchesne-Guillemin, *La religion*, pp. 79 sq. Cf., de asemenea, Stig Wikander, *Feuerpriester* în *Kleinasien und*

Iran (Lund, 1967). Se ştiu împărţiri în două, trei sau cinci tipuri de focuri sacre. Ultima împărţire distinge focul care arde înaintea Domnului, focurile care se află în trupurile oamenilor şi animalelor, în plante şi în nori, în sfârşit, focul care este folosit la muncă. *Chandogya-Upanişad* distinge şi ea trei focuri sacrificiale şi cinci focuri naturale; cf. Duchesne-Guillemin, „Heraclitus and Iran" (HR. 3. 1963. Pp. 34-49). Pp. 38-39.

Gherardo Gnoli şi-a prezentat interpretarea proprie privind sacrificiul (*yasna*) în mai multe lucrări: „Lo stato di «magă»" (*Annali dell Instituto Orientale di Napoli*, N.S., 15, 1965, pp. 105-117); „La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema" (în *Le Origine dello Gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 281-290), în special pp. 287 sq. „Questioni sull' interpretazione della dottrina gathica", pp. 358 sq.

Despre *xvarenah*, vezi Duchesne-Guillemin", *Lexvarenahè'* (*Annali dell Istituto Orientali di Napoli*, Sczione Linguistica, 5, 1963, pp. 19-31); G. Gnoli, „Lichtsymbolik în Alt-Iran", pp. 99 sq. Id., „Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo" (*Annali*... di N*apoli, N.*S. 12,1962, pp. 95-128); M. Eliade, „Spirit. Light and Seed" (HR. 11.1971, pp. 1-30), în special pp. 13-16.

105. Despre demonizarea *daivilor*, vezi G. Widengren, op. cit., pp. 36 sq., 97,137 sq. Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 189 sq. E. Benveniste arătase că demonizareea *daivilor* nu era tipic zoroastriană; cf. *The Persian Religion according to the chief greek texts* (Paris, 1929), pp. 39 sq. Vezi mai recent Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion", pp. 75 sq.

Despre dualismul religios iranian, vezi Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Torino, 1958). După acest autor, „dualismul total" nu trebuie considerat posterior lui Zarathustra (op. cit., p. 25).

Despre relaţiile dintre religia Ahemenizilor şi zoroastrism, vezi istoricul controversei în Duchesne-

Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, pp. 52 sq. Id... La r*eligion de* l*'Iran antique, pp*. 165 sq. Zoroastrismul Ahemenizilor este admis, printre alţii, de Kaj Barr, G. Gameron, Ilya Gershevitch. Vezi critica acestei poziţii la G. Widengren, Les *religions de* l*'Iran, pp*. 166-174. Marjan Molé elimină problema zoroastrismului Ahemenizilor, presupunând coexistenţa totalităţii stărilor de religie; vezi Cult*e, myth e et cosmologie, ma*i ales pp. 26-36. Cf. G. Gnoli „Considerazioni sulla religione degli Achemenidi alia luce di una recente teoria" (SMSR, 1964, 35, pp. 239 sq.). În ce priveşte critica unui „calendar zoroastrian", vezi E. Bickerman, „The «zoroastrian» calendar" (Ar. *Or*., *3*5, 1967, pp. 197-207).

Cea mai bună ediţie a înscripţiilor ahemenide, însoţită de o traducere, a dat R.G. Kent, *Old Persian*. *Grammar*, *Texts*, *Lexicon* (ediţia a 2-a, Newhaven, 1953).

O nouă înscripţie a lui Xerses I, descoperită în 1967 lângă Persepolis, a fost tradusă şi comentată de Manfred Mayrhofer, „Xerxes Kőnig der Könige" (*Almanach der Oesterreichischen Akademie der Wissenschafien*. 119, 1969, pp. 158-170). Vezi *ibid*., p. 163, n. 14, o contribuţie la bibliografia zoroastrismului Ahemenizilor. Vezi, în plus, „Une statue de Darius découverte à Suşe" (*JA*, 1972, pp. 235-266; studiu redactai de mai mulţi autori).

În problema regalităţii iraniene, vezi G. Widengren, „The Sacral Kingship în Iran" (în *La regalità sacră*, Leiden, 1959, pp. 242-257); id., „La légende royale de l'Iran antique" (în *Hommage à Georges Dumézil*. Bruxelles, 1960, pp. 225-237); id., Les *religions de l'Iran*, pp. 73 sq., 117 sq., 266 sq. Influenţele mesopotamiene asupra concepţiilor iraniene ale regalităţii, indicate de G. Widengren şi de alţi savanţi, sunt semnalate şi de Gnoli (*Ex Orbi Religionum*, *Studia Geo Widengren oblata*, Leyden, 1972, ÎI, pp. 94 sq.).

Vezi, de asemenea, J. Wolski, „Les Acheménides et les Areacides, contributions à la formation des traditions iraniennes" (*Syria*, 43, 1966, pp. 65-89).

Cu privire la scenariul iniţiatic putând fi descifrat din

saga lui Cyrus, vezi Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*: *Kyros und Romulus* (Beiträge zur klassischen Philologic, Heft 10, Meisenheim am Glan, 1964), în special pp. 17-39,58 sq., 116 sq.

106. Despre funcţia rituală a Persepolisului – oraş sacru, construit de Darius în vederea celebrării lui *Nawroz* – vezi R. Ghirshman, „À propos de Persépolis" (*Artibus As'iae*, 20,1957, pp. 265-278); A.U. Pope, „Persepolis, a Ritual City" (*Archaeology*, 10, 1957, pp. 123-130); K. Erdmann, „Persepolis: Daten und Deutungen" (*Mitt. D. Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, nr. 92, 1960, pp. 21-47).

Despre relaţiile dintre miturile indo-europene ale „copilului abandonat", lupta rituală împotriva dragonilor, întemeierea oraşelor şi cosmogonie, vezi Gerhard Blinder, *Die Aussetzung des Königskindes*, pp. 58 sq.

Despre *Nawroz*. Cf. M. Eliade, *Le mithe de l'éternel retour*, pp. 80 sq. G. Widengren, *Rel. De l'lran*, pp. 58 sq.

107. Despre problema magilor şi raporturile lor cu zoroastrismul, vezi G. Messina, *Die Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (Roma, 1930); G. Widengren, op. C/7., *pp*. 134 sq., 147 sq., 156 sq., 221 sq. R.C. Zaehner.

And Twilight, pp. 160 sq., 189 sq. Conform opiniei admise de numeroşi savanţi, magii erau la început o castă sacerdotală a mezilor. După „convertirea" lor la mazdeism, ei au emigrat către marginea de Apus a Imperiului. După G. Widengren (op. cit., p. 136), tratatul *Videvdãt* (*Vendidad*) reflectă idei, credinţe şi perspective rituale ale magilor. Acelaşi autor consideră că Zurvan (cf. Vol. ÎI) era o divinitate adorată de magi (*ibid.*, pp. 175 sq.).

O nouă prezentare a protoistoriei sciţilor, vezi la S.P. Tolstov, „Les Scythes de l'Aral et le Khorezm", *Iranica Antiqua*, 1,1961, pp. 42-92.

Despre ideologia tripartită a sciţilor, vezi G. Dumézil. *Mythe et épopée*, I, pp. 439-575 (sinteza lucrărilor

anterioare). Despre şamanismul sciţilor, cf. Kari Meuli, „Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, pp. 121-179) şi M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 310 sq.

108. Spre deosebire de textele *gâthă* în versuri ale lui Zarathustra, *Yasna-celor-şapte-capitole* e scrisă în proză. În legătură cu acest text, vezi O.G. Von Wesendonk, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Yasna haptanhaiti* (Bonn, 1931); H.S. Nyberg, *Die Religionen d. Alten Irans*, pp. 275 sq. R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 62 sq. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 215 sq.

Yashtele au fost traduse de H. Lommel, *Die Yästs des Awesta* (Göttingen-Leipzig, 1927), *Hòm Yast* a fost tradusă de I.M. Un voia, *Nryosangh 's sanskrit version of the Hōm Yast* (*Yasna 1X-XI*) *with the original Avesta and its Pahlavi version* (Viena, 1924). În cartea sa Veryw, I (Uppsala, 1941, pp. 1-95), Stig Wikander a dat o traducere germană la *Yasth XV*, urmată de un comentariu istorico-religios.

109. *Yašt*, X, a fost tradus şi amplu comentat de I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959). Cf. F.B.J. Kuiper, „Remarks on the Avestan Hymn to Mithra", IU, 5,1961, pp. 36-60; Ugo Bianchi, în SMSR, 34,1963, pp. 103-119.

Vezi şi G. Gnoli, „La stella Sirio e l'influenza dell'astrologia caldea nell'lran antico", SMSR. 34,1963, pp. 237 sq.

110. Despre *yazata* Tištrya (personificare a stelei Sirius) şi sacrificiul pe care i-l oferă Ahurü Mãzdä, vezi G. Gnoli, „Note sur Yasht VIII, 23-52", SMSR, 34,1963, pp. 91-101.

111. Sursele utilizate în 111 şi 112 sunt redactate, în mare parte. Înpehlevi. Ar fi inutil să insistăm asupra problemelor nerezolvate încă de cronologie. Lectorul va afla o expunere clară în cartea lui Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'lran ancien*. Pp. 40 sq. O traducere aproape

completă a cărţilor pehlevi a făcut E. W. West, *Pahlavi Texts* (Sacred Books of the East, vol. V, XVIII, XXIV, XXXVII, XLVII, Oxfoid, 1888-1897). Traducerea este perimată, dar există traduceri mai recente din *Bundahišn*, a unor părţi din *Denkart* şi din alte cărţi pehlevi; cf. R.C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, p. 342, şi mai ales Duchesne-Guillemin, *La Religion*, pp. 52-63, care dă rezumatul fiecărei lucrări şi notează ediţiile şi fragmentele traduse. Vezi, de asemenea, bibliografia stabilită de Carsten Colpe, „Altiran. Einleitung", în W.d. M., 12, Lieferung (1974), pp. 187 sq.

Credinţele privind postexistenţa au fost analizate de Nathan Söderblom, *La Viefuture d'après le mazdéisme* (Paris, 1901) şi J.D.C. Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life* (New York, 1926); vezi o punere la punct recentă în Widengren, Les *Religions de l'Iran*, pp. 52 sq., 124 sq., 192 sq. Studiul lui W. Bousset, „Die Himmelsreise der Seele" (ARW, 4,1910, pp. 136-169,229-273; retipărire, 1960), rămâne încă indispensabilă.

Hadoxt Nask a fost, după Söderblom, de mai multe ori tradusă şi comentată (*La viefuture*, pp. 82-88). Vezi, *inter alia*, Kari F. Geldner, *Die Zoroastrische Religion* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*, I, Tübingen, 1926), pp. 42-44; Carsten Colpe. *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961), pp. 126-129; G. Widengren, *Iranische Geistesvvelt* (Baden-Baden, 1961) pp. 171-177. Împotriva rezervelor lui Carsten Colpe (*Die religionsgeschichtliche Schule*, pp. 121 sq.), G. Widengren a arătat că e vorba de un text vechi, a cănii limbă se apropie de aceea din imnele *găthă*; cf. OLZ., col. 533-548; id., „Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions" (în *Le Origini dello gnosticismo*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1964, pp. 28-60, pp. 49 sq. *Les religions de l'Iran*, pp. 124 sq. Vezi, de asemenea, L.H. Gray, „A suggested restoration of the *Hadoxt Nask*" (JAOS, 67,1947, pp. 14-23).

Interpretarea lui *dãenã* a dat naştere la controverse; cf. G. Gnoli, „Questioni sull* interpretazione…", pp. 361 sq. Termenul, care a sfârşit prin a însemna „religie", derivă

probabil din rădăcina dãy –, „a vedea”, şi trebuie apropiată de vedicul dhĩn, „viziune”; cf. Humbach, Die *Gāthās des Zarathustra, I,* pp. 56-58; J. Gonda, The *Vision of the Vedic Poets (La* Haye, 1963), pp. 259-265. Semnificaţia originară se leagă de concepţiile indo-iraniene despre viziunea interioară; cf. G. Gnoli, „Questioni”, p. 363. În sensul ei individual, dăenŭ e considerată ca o facultate atât umană, cât şi divină (personificată în paredra lui Ahură Mâzda); semnificaţia colectivă indică suma tuturor ddenă individuale, adică acelea ale credincioşilor împărtăşind aceleaşi doctrine şi practicând aceleaşi rituri, „o fiinţă colectivă” spirituală” religia sau «Biserica mazdeană» „ca o comunitate a credincioşilor; cf. G. Gnoli, p. 365.

Despre simbolismul iniţiatic al Podului Cinvat şi semnificaţia lui *dŭenŭ*, vezi H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection* (Paris, 1960), pp. 68 sq. M. Molé, „Dăenă, le pont Cinvat et l’initiation dans le Mazdéisme” (RHR, 158, 1960, pp. 155-185).

Despre paralelele la Cinvat, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 375 sq. (Le Pont et le „Passage difficile”); cf. Duchesne-Guillemin, *Religion*, pp. 333 sq., Tradiţiile Evului Mediu occidental sunt examinate de Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter* (Diss. Univ. Wien, nr. 104, Viena, 1973).

112. Mitul despre *vara* lui Yima şi despre iarna pustiitoare a fost studiat de N. Söderblom, *La viefuture*, pp. 169-182; A. Christensen, Les *types du premier Homme et du premier Roi dans l’histoire légendaire des ĭraniens*, I-II (Leiden-Uppsala, 1917-1934), ÎI, pp. 16 sq., şi *passim*. Vezi, de asemenea, G. Dumézil, *Mythe et épopée*, ÎI, 246 sq., 282 sq.

Pentru o studiere comparativă a „sfârşitului lumii”, vezi A. Olrik, *Ragnarök* (trad. Germană de W. Ranisch, 1922).

Despre *fravaši*, vezi N. Söderblom, Les *Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d’une anciene conception sur la survivance des morts* (Paris, 1899, extras

din RHR, vol. XXXIX). Termenul nu este atestat în textele *gāthā* (care vorbesc, dimpotrivă, de *dāend*). *Fravaši* revin pe pământ în ultimele zile ale anului; cf. Yašt, 13; 49; al Bïrûnī, *Chronology of Ancient Nations* (Londra, 1879, traducere de H. Sachau), p. 210; G. Widengren, *Religions*, p. 38. Credinţa este arhaică şi universal răspândită; cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 80 sq.

În ceea ce priveşte aspectul războinic al *fravašilor*, G. Dumézil a pus în lumină anumite analogii cu măruţii; cf. „Vişnu et Ies Măruţ à travers la réforme zoroastrienne" (JA, 242, 1953, pp. 1-25), pp. 21 sq.

Darfravaši sunt totodată „dublul" celest al oamenilor din trecut, din prezent şi din viitor (*Yasna*. 24: 5); după unele surse (cf. *Yašt*, 13: 82-84), şi Ameša Spenţă *au fravaši* lor. Într-un pasaj din *Videvdat* (*XIX*, 46-48), Zarathustra învaţă să evoce *fravaša* lui Ahură Mâzda. E vorba de o concepţie îndrăzneaţă şi enigmatică; dar, aşa cum remarcă A. Bausani (*La Persia religiosa*, p. 68), ideea nu a fost aprofundată.

113. Despre regalitatea israelită, vezi J. Pederson, *Israel*: *its Ufe and Culture*, I-IV (Londra-Copenhaga, 1926,1940), I-II. Pp. 41 sq. G. Von Râd, *Old Testament Theology*, I (New York, 1926), pp. 306 sq. G. Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville, 1972), pp. 122 sq. (cu o bogată bibliografie, pp. 122-23,139-140); H. Ringgren, *La religion d'Israel*, pp. 235 sq. (prezentare critică a „Şcolii de la Uppsala"); J. De Fraine, *L'aspect religieux de le royauté israélite* (Roma, 1954); Geo Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament u. Im Judentum* (Stuttgart, 1955); id., „King and Covenant", JSS, 2,1957, pp. 1-32; M. Noth, „Gott, König u. Volk im Alten Testament" (*Gesammelte Studien*, 1957, pp. 188-229); G. Von Râd, „Das judäische Königsritual" (în *Gesammelte Schriften*, 1958, pp. 205-213); R. De Vaux, „Le roi d'Israël, vassal de Yahvé" (în *Mélanges E. Tisserant*, I, 1964, pp. 119-133); A.R. Johnson, *Sacral Kingship* în *Ancient Israel* (ediţia a 2-a, 1967). Pentru o studiere comparativă vezi

Sidney Smith, „The Practice of Kingship în Early Semitic Kingdoms", în *Mith, Ritual and Kingship*, ed., S.H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 22-73; şi mai ales K.H. Bemhadt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (Leiden, 1961), şi I. Seibert, *Hirt-Herde-König* (Berlin, 1969).

Despre David şi Solomon, vezi G. Fohrer, op. cit., pp. 125 sq. R.A. Carâson, *David the Chosen King* (1965); G. W. Ahiström, „Solomon, the Chosen One", HR, 8,1968, pp. 93-110.

Cu privire la simbolismul Templului din Ierusalim şi importanţa cultului regal, vezi: M. Poulssen, *König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testament* (Stuttgart, 1967); G. W. Ahiström, *Psalm 89. Eine Ut urgie aus dem Ritual des leidenden Königs* (*Lund, 1959*); *Th. A. Busink, Der Tempel von Jerusalem. I: Der Tempel Salomos* (*Leiden, 1970*). *Vezi, de asemenea, J. Schreiner, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz* (*München, 1963*); *F. Stolz, Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem* (*Berlin, 1970*); *E.L. Ehrlich, Die Kultsymbolik im Alten Testament u. Im nachbiblischen Judentum* (*Stuttgart, 1959*); *H.J. Hermisson, Sprache u. Ritus im altisraelittischen Kult* (*Newkirchen-Vluyn, 1965*).

114. În legătură cu „Psalmii de întronare", vezi S. Mowinckei, *Psalmenstudien ÎI: Das Thronbesteigungsfest Jahwäs u. Der Ursprung der Eschatologie* (Christiania, 1922). Despre funcţia cultuală a Psalmilor, vezi S. Mowinckei, *The Psalm* în *ĭsrael's Worship*, I-II (New York-Oxford, 1962); H. Ringgren, *Faith of the Psalmist* (Philadelphia, 1963); H. Zirker, *Die Kultische Vergegenwärtigung der Vergangenheit* în *den Psalmen* (Bonn, 1964); C. Westermann, *The Praise of God* în *the Psalms* (Richmond, 1965). Cf., de asemenea, O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum ĭmage des Widersacher* în *den îndividualpsalmen* (Stuttgart, 1969).

Despre Yahve ca „Dumnezeu cel Viu", vezi G. Von Râd, *Old Testament Theology*. I, pp. 306 sq. O. Eissfeldt,

The Old Testament, pp. 102 sq. H. Ringgren, *La religion d'Israël*, pp. 99 sq. G. Fohrer, op. cit., pp. 164 sq. Cf., de asemenea, H. Ringgren, *World and Wisdom*: *Studies* în *the hypostatization of divine qualities* în *the ancient Near East* (Lund, 1947). Despre concepţiile israeliene privind fiinţa vie şi „suflarea de duh", vezi Daniel Lys, *Rûach* (Paris, 1962).

Despre ideea învierii, vezi H. Riesenfeld, *The ressurrection* în *Ezekiel XXXVII and* în *the Dura-Europas Paintings* (Uppsala, 1948); G. Widengren, *Sakrales Königtum*, pp. 45 sq.

115. Cartea lui Iov se constituie dintr-un prolog şi un epilog în proză, şi dintr-o parte centrală în versuri, cuprinzând dialogurile dintre Iov şi prietenii săi. Există o anumită nepotrivire între părţile în versuri şi cele în proză.

Din enorma literatură despre Iov semnalăm: O. Eissfeldt, pp. 454 sq., 764 sq. (bibliografie); G. Fohrer, *Studien zum Buche Hiob* (1963); S. Terrien *Job* (Neuchâtel, 1963); J. Pedereen, „Scepticisme israélite", RH Ph R, 10,1930, pp. 317-370; P. Humbert, „Le modemisme de Job", VT Suppl. 3, 1955, 150-161; H.H. Rowley, „The Book of Job and its meaning" (*From Moses to Qumran*, 1963, pp. 141-183.

116. Despre Ilie, vezi G. Von Râd, *Old Testament Theology*, ÎI, pp. 14-31; G. Fohrer, *History ofisraelite Religion*, pp. 230 sq. (n. 15, bibliografie); L. Bronner, *The stories of Elijah and Elisha aş polemies against Baal Worship* (1968) şi cele două volume de *Ćtudes Carmélitaines*; *Elie le Prophète*. I: *Selon les Écritures et* les *traditions chrétiennes*; ÎI: *Au Cârmei*, *dans le Judaïsme et l'Islam* (Paris, 1956). Cf., mai ales, P. Marie-Joseph Stiassny, „Le Prophète Elie dans le Judaïsme", ÎI, pp. 199-255.

Despre profeţii cultuali, vezi: A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945); H.H. Rowley, *Worship* în *Ancient Israel*, pp. 144-

175; J. Jeremias, *Kultorophetie u. Gerichtswerkündigung* în *der späteren Königzeit Israels* (Newkirchen-Vluyn, 1970).

Despre raporturile dintre regi şi profeţii cultuali, vezi J. Pederson, *Israel*, I-II, pp. 124 sq. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 217 sq., 237 sq.

Literatura recentă consacrată profetismului vechi-testamentar e analizată în studiile lui H.H. Rowley, „The Nature of Old Testament Prophecy în the Light of Recent Study" (*Harvard Theological Review*, 38, 1945, pp. 1-38) şi G. Fohrer, „Neuere Literatur zur Alttestamentlichen Prophetie" (*Theologische Rundschau*, 1951, pp. 277-346; 1952, pp. 192-197; 295-361); id. „Zehn Jahre Literatur zur altlestamentlichen Prophetie" (*ibid.*, 1962, pp. 1-75; 235-297; 301-374). O expunere succintă a problemelor în G. Von Râd, *Theology*, ÎI, pp. 50 sq. G. Fohrer, *History ofisraelite Religion*, pp. 230 sq. Cf., de asemenea, S. Mowinckei, „The «Spirit» and the «Word» în the Pre-Exilic Reforming Prophets" (*Journal ofbiblical Uterature*, 53, 1934, pp. 199-227); André Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris, 1955), pp. 85-178 (cadrele ebraice ale profeţiei), 179-350 (profeţia trăită); Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris, 1958).

Despre semnificaţia simbolică a gesturilor înfăptuite de profeţi, vezi G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (ediţia a 2-a, 1968).

117. Despre Amos şi Osea, vezi G. Von Râd, ÎI, pp. 129-146; H. Ringgren. *La religion d'Israël*. P. 278 sq. G. Fohrer, *History ofisraelite Religion*, pp. 243-261; H.S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche* (Uppsala. 1935); A. Caquot, „*Osée et la royauté*" (RH Ph R, 41,1961, pp. 123-146); E. Jacob, „L'hćritage cananéen dans le livre du prophète Osée" (RH Ph R, 43, 1963, pp. 250-259).

118. Despre Isaia, vezi O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 303-346 (pp. 303-304, bibliografie); von Rad., ÎI, pp. 147-69; Fohrer, *History*... pp. 251-57. Cf., de asemenea, S.H. Blank, Prop*hetie Faith în* Isai*ah (195*8).

Miheea din Moréhet, contemporan mai tânăr decât Isaia, a predicat probabil între 725 şi 711. Cele opt discursuri ale sale se găsesc în primele trei capitole ale cărţii sale. Anumite fragmente (I: 16; 2: 4-5,10,12-14), precum şi alte secţiuni, sunt adăugiri ale perioadei postexilice. Miheea nu se interesează de politica internaţională, ci atacă inechităţile sociale şi depravarea morală a lui Iuda. Pedeapsa nu va întârzia. Ţara va fi devastată (5: 10,6: 16) şi „Sionul va fi arăt cu plugul şi Ierusalimul va fi prefăcut într-un morman de ruine şi muntele templului va ajunge o înălţime acoperită de pădure” (3: 12). În adăugirile postexilice se găseşte o pericopă mesianică: în Bethleem „se va naşte cel care va domni în Israel”; atunci Assur va fi învins şi regele „îşi va întinde puterea sa până la marginile ţării. El însuşi va fi pacea” (5: 1-5). Vezi G. Fohrer, Hist*ory. P.* 257, n. 20 (bibliografia referitoare la Miheea).

În ultima treime a secolului al VII-lea îşi exercită vocaţia trei „mici profeţi”: Sofonie, Avacum şi Naum. Primul merită atenţie pentru vigoarea cu care anunţă iminenţa sosirii „zilei lui Iahve”: „Aproape este ziua cea mare, Ziua lui Iahve, teribilă!... Zi de mânie este ziua aceea, zi de nimicire, zi de întuneric şi de beznă, zi de nori şi negură” etc. (I: 14 sq.).

119. Despre Ieremia, vezi: G. Von Râd, ÎI, pp. 188-189; O. Eissfeldt, pp. 346-364,717-18 (cu o bogată bibliografie); G. Fohrer, *History*... pp. 188-199.

120. Despre Iezechiel, vezi von Râd, ÎI, pp. 220-37; Eissfeldt, pp. 365-381 (bibliografie bogată, pp. 365-369,758); G. Fohrer, *Die Hauptorobleme des Buches Ezechiel* (1952); id., *History*... pp. 316-321. Vezi. De asemenea, J. Steinmann, Le p*rop*h*ète Ezé*c*hiel et les déb*u*ts de* l*'ex*il *(19*53); T. Chary, Les *pro*p*hètes et* l*e* c*ul*t*e à p*a*rt *ir* d*e* l*'ex*il *(19*55).

121. Despre „Ziua lui Iahve”, vezi G. Von Râd, „The Origin of the concept of the Day of Yahweh” (JSS, 4, 1959,

pp. 97-108); id., *Old Testament Theology*, ÎI, pp. 119-125.

Despre Regele viitorului, Messia, vezi S. Mowinckel, *He that cometh* (New York, 1954), pp. Sq., 155 sq.

Despre valorizarea religioasă a istoriei la Profeţi, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţie nouă), pp. 122 sq.

122. Istoricul interpretărilor lui Dionysos a făcut obiectul unei teze de doctorat încă inedite: Mark Meginty, *Approacheş to Dionysos*: *A Study of the methodological presuppositions* în *the various theories of Greek religion aş illustrated* în *the Study of Dionysos* (711 p., Universitatea din Chicago, decembrie 1972). Autorul discută interpretările lui Fr. Nietzsche 0Die *Geburt der Tragödie*, 1871), Erwin Ronde (*Psyche*, 1894; trad. Franceză, Payot, 1928), Jane Harrison (*Prolegomena*, 1901; *Themis*, 1912), Martin P. Nilsson (mai ales *Geschichte d. Griechische Religion*, I, pp. 571 sq., *The Mynoan-Mycenian Religion*. 1927; ediţia a 2-a, 1950), Walter Otto (*Dionysos*, 1933; am folosit traducerea engleză a lui R. B. Palmer, Bloomington and Londra, 1965), E.R. Dodds (*The Greeksandthe Irrational*, 1951) şi W.K. Guthrie. În franceză dispunem de o admirabilă lucrare a lui H. Jeanmaire, *Dionysos*: *Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1951), cu o bogată bibliografie (pp. 483-504).

În legătură cu etimologia numelui lui Semele. cf. P. Krctschmer, Aur *der Anomia* (1890), pp. 17 sq. Kretschmer făcuse o apropiere între vocabula traco-frigiană Semelô, atestată în înscripţiile funerare frigiene ale epocii imperiale, şi însemnând Zeiţa Pământ, de slavul *zemlia*, „pământ" şi Zemyna, numele lituanian al zeiţei chtoniene. Etimologia a fost acceptată de către M.P. Nilsson, *Myn*.

— *Mycenian Rel.*, p. 567 şi U. Von Willamowitz, *Der Glaube d. Hellenen*, ÎI, p. 60, dar respinsă, printre alţii, de W. Otto, *Dionysos*, pp. 69 sq.

De un secol savanţii au încercat să explice „persecutarea lui Dionysos prin istoria pătrunderii cultului său în Grecia; zeul era considerat drept „străin", venit din

Tracia (*e.g.* E. Ronde) sau din Frygia (*e.* M.P. Nilsson). După descoperirea numelui său în înscripţiile miceniene, numeroşi autori susţin originea cretană a lui Dionysos; vezi Kari Kerényi, „Die Herkună der Dionysosreligion nach dem heutigen Stand der Forschung" (în *Arbeitsgeweinschaftflir Forschung des Landes Nordrhein Wesrfalen*, Köln, 1956), pp. 6 sq., id., *Der Frühe Dionysos* (1960); cf. Observaţiile lui U. Pestalozza, „Motivi matriarcali în Etolia ed Epiro" (*Rendiconti Ist. Lomb. Di Science e Lettere*, Milano, vol. 87, 1957, pp. 583-622, studiu republicat în *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp. 257-295), pp. 272-273, n. 3. Vezi, de asemenea, T. B.L. Webster, „Some Thoughts on the Prehistory of Greek Drama" (*Bull. Of the Inst. Of Classical Studies*, Univ. Din Londra, 5, 1958, pp. 43-48); G. Van Hoorn, „Dionysos et Ariadne" (*Mnemosyne*, 12,1959, pp. 193-197) şi, mai ales, J. Puhvel, „Eleuther and Oinoâtis", în *Mycenian Studies*, E.L. Bennett, Jr., ed. (Madison, 1964), pp. 161-170.

123. Sărbătorile în cinstea lui Dionysos sunt analizate de H. Jeanmaire, op. cit., pp. 25 sq., 484 sq. (bibliografie). Vezi şi (cu privire la Leneiene) M.P. Nilsson, *Griechische Feste* (Leipzig, 1906), pp. 275 sq. L. Deubner, *Attische Feste* (Berlin, 1932), pp. 125 sq. Despre Anthesterii, vezi H. Jeanmaire, pp. 48-56 şi 486 (bibliografie).

Despre funcţia religioasă a concursurilor şi a luptelor rituale, cf. M. Eliade, La *nostalgie des origines*, pp. 315 sq.

Despre tema mitico-ritualică a întoarcerii periodice a morţilor, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 155 sq. V. Lantemari, *La Grande Festă* (Milano, 1959), pp. 411 sq.

124. E.R. Dodds a analizat dintr-o perspectivă comparativă anumite trăsături specific dionysiace descrise în *Bacchante* (oribasia, *i e.* Ieşirea zisă la munte", dansurile frenetice, menadismul, atacarea oraşelor) arătând că avem de-a face cu rituri şi obiceiuri atestate pretutindeni în Grecia, înainte şi după Euripide; cf.

„Maenadism în the *Bacchae*", *Harvard Theological Review*, 33,1940, pp. 155-176. H. Jeanmaire a urmărit ancheta şi dincolo de Grecia: cf. *Dionysos*, pp. 119 sq. (*zar* şi *buri*, în Africa de Nord, Arabia şi Abisinia). În Grecia se cunosc exemple de *mânia* provocată de alţi zei; cf. H. Jeanmaire, op. cit., pp. 109 sq. L. Farnell a cules menţiunile despre sacrificii umane şi canibalism ritual; cf. *Cults*. V, pp. 167-171. Despre corybantism, vezi H. Jeanmaire, op. cit., pp. 123 sq. Şi studiul comparativ al lui Ernesto de Marţino, *La Terra del rimorso* (Milano, 1961), pp. 220 sq. Pentru o interpretare ritualică a episodului cu Pentheu, vezi Clara Gallini, „ÎI travestismo rituale di Penteo", SMSR, 34,1967, pp. 211 sq.

Riturile de sfâşiere în bucăţi (*sparagmos*) şi devorare de carne cnidă (*ômophagya*) caracterizează secta musulmană Aissâoua (Isâwâa); vezi R. Eissler, „Nachleben dionysischen Mysterienritus", ARW, 1928, pp. 172-183, care, primul, a utilizat cartea lui René Brunei, *Essai sur la confrérie religieuse des Aissaoua au Măroc* (Paris, 1926); cf., de asemenea, R. Eisler, *Man into Wolf* (Londra, 1951), pp. 112 sq. H. Jeanmaire, op. cit., pp. 259 sq.

Despre supravieţuirea sacrificiului taurului în Tracia, vezi C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace* (Atena, 1949), pp. 50 sq.

125. Vom reveni asupra Misterului dionysiac în capitolul consacrat religiilor epocii elenistice (partea a II-a). Anumite semnificaţii ale mitului sfâşierii copilului Dionysos-Zagreus vor fi discutate în capitolul despre orfism (partea a II-a).

Despre jucăriile cu care Titanii l-au atras pe copilul Dionysos-Zagreus, vezi Jane Harrison, *Themis*, pp. 61 sq. R. Pettazzoni, /*Misteri* (Bologna, 1924), pp. 19 sq. H. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 383 (în legătură cu papirusul de la Fayum). E important să precizăm că anumite detalii ale acestui episod reflectă idei şi credinţe arhaice: una din jucării, în special rombul, e folosită în riturile de pubertate ale primitivilor (cf. M. Eliade, *Naissances mystiques*, pp.

56 sq. O. Zerries, *Dus Schwirrholz*, Stuttgart, 1942, pp. 84 sq., 188 sq.); obiceiul de a-şi vopsi faţa cu ipsos (Harrison, *Prolegomena*, p. 491 sq. R. Pettazzoni, *La religion dans la Grèce antique*, pp. 120 sq.) e atestat în multe societăţi secrete primitive.

Walter Otto (*Dionysos*, pp. 191 sq.) a arătat că numeroase informaţii conţinute în opere relativ târzii derivă din sursele cele mai vechi.

Despre „problema" atribuită lui Aristotel, vezi L. Moulinier, *Orphée el l'orphisme à iépoque classique* (Paris, 1955), pp.51 sq.

Misterele lui Dionysos au dat loc la o îndelungaată controversă. Vom reveni la această problemă în partea a II-a a lucrării de faţă. Vezi, pentru moment: P. Boyancć, „L'antre dans les mystères de Dionysos" (*Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33, 1962, pp. 107-127); R. Ţurcan, „Du nouveau sur l'initiation dionysiaque" (*Latomus*, 24, 1965, pp. 101-119); P. Boyancć, „Dionysiaca. À propos d'une ćtude rćcente sur rinitiation dionysiaque" (*Revue des Études Anciennes*, 68,1966, pp. 33-60).

126. Din abundenţă literatură despre culturile preistorice din China semnalăm: William Watson, *Early Civilization* în *China* (Londra, 1966; excelentă introducere); Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle-Londra, 1957; reeditare în 1968); Cheng Te-k'un, *Archaeology* în *China*: I. *Prehistoric China* (Cambridge, 1959); William Watson, *Cultural Frontiers* în *Ancient East Asia* (Edinburgh, 1971; cf. Mai ales primul capitol, „Neolithic frontiers în East Asia", pp. 9-37); Cari Hentze, *Funde* în *Alt-China*. *Das Welterleben* în *ältesten China* (Göttingen, 1967; rezumă vederile autorului prezentate în mai multe lucrări anterioare); Ping-ţi Ho, *The Cradle of the East*. *An Inquiry into the indigenous Origins oftechniques and Ideas of Neolithic and Early Historic China*, 5000-1000 B.C. (Hong Kong-Chicago, 1975).

Cu privire la descoperirea neoliticului chinez (cultura

de la Yangshao), vezi J. G. Anderson, *Children of the Yellow Earth* (Londra, 1934). În lucrarea să recentă, Ho susţine originea autohtonă a agriculturii, a metalurgiei şi scrierii chineze; cf. *The Cradle of the East*, în special pp. 341 sq. La rândul său, Li Chi, după alţi arheologi, a evidenţiat anumite influenţe occidentale (*i.e.* Mesopotamiene) în iconografia de la Anyang (op. cit., pp. 26 sq.). În orice caz, este sigur că cultura chineză, ca toate celelalte culturi, a fost treptat îmbogăţită prin idei şi tehnici de origine occidentală, nordică sau meridională. Pe de altă parte, după cum s-a repetat adesea, China este „o fereastră către Pacific". Influenţa simbolismului cosmologic chinez şi a expresiilor sale artistice se lasă descifrată în arta religioasă a anumitor populaţii din Borneo, din Sumatra şi din Noua Zeelandă, precum şi la triburile de pe coasta nord-vestică a Americii. Vezi, *inter alia*, *Two Studies of Art* în *the Pacific Area* (I: Mino Badner, „The Protânding Tongue and Related Motifs în the Art Style of the American North-western Coast, New Zealand and China"; ÎI: Robert Heine-Geldern, „A Note on relation between the Art Style of the Maori and of Ancient China", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, XV, Hom-Viena, 1966); *Early Chinese Art and the Pacific Basin*. *A photographic exhibition* (New York, 1968),

Cu privire la concepţiile religioase, cf. Hermann Köster, „Zur Religion în der chinesischen Vorgeschichte", *Monumenta Serica*. 14, 1949-1955, pp. 188-214; Ping-ţi Ho, op. cit., pp. 279 sq. Bemhard Karigren, „Some fecundity Symbols în Ancient China" (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1930, pp. 1-54); Cari Hentze, *Funde* în *Alt-China*, pp. 20 sq., 219 sq. Id., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Anvers, 1951); id., *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961). Despre „*death pattern*", cf. Hanna Rydh, „Symbolism în Mortuary Ceramies" (*Bulletin*... nr. 1, Stockholm, 1929, pp. 71-121).

127. Despre culturile epocii bronzului, vezi: Cheng

Tê-k'un, *Archaeology* în *China*: ÎI. *Shang China* (Cambridge, 1960); Kwang-Chih Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp. 185-225; William Watson, *Cultural frontiers* în *Ancient East Asia*, pp. 38 sq. (în special pp. 42 sq.)

În legătură cu ideile religioase, vezi: Herlee G. Creel, *The Birth of China*: *A study of the formative pericod of Chinese civilization* (New York, 1937), pp. 174-216; Chang, *The Archaeology of Ancient China*, pp. 251 sq. Cheng Tê-k'un, *Archaeology* în *China*, ÎI, pp. 213 sq. Cari Hentze, *Bronzegerät*, *Kultbauten*, *Religion im ältesten China der Shang-Zeit*; W. Eichhom, „Zur Religion im ältesten China", *Wiener Zeitschriftfilr indische Philosophie*, 2,1958, pp. 33-35; F. Tiberi, „Der Ahnenkult în China", *Annali del Pontifico Museo Missionario Etnologico*, 27,1963, pp. 283-475; Ping-ţi Ho, op. cit., pp. 289 sq. Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschrifien*: *Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* (Wiesbaden, 1970; cf. Critica lui Paul L. M. Serruys, „Studies în the Language of the Shang Oracle Înscriptions", *T'oung Pao*, 60, 1974, pp. 12-120); M. Christian Deydier, Les *Jiaguwen*. *Essai bibliographique et synthèse des études* (Paris, 1976; înscripţii divinatorii pe oase şi pe carapace de broască ţestoasă); Da vid N. Keightley, „The ieligious commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese politica! Culture", HR, 17,1978, pp. 211-225.

Despre scapulomanţie, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a, 1968), p. 142, n. 1 (bibliografie).

Cu privire la simbolismul măştii *tao-die*, vezi lucrările lui Cari Hentze, mai ales *Bronzegerät*... der *Shang Zeit, pp*. 215 sq. Fund*e în Alt-Chi*n*a, pp*. 171 sq., 195 sq., şi „Antithetische T'ao-*t'ieh – mo*tive", IPEK, 23,1970/73, pp. 1-20.

Nu mai puţin semnificativ este simbolismul greierului. Întrucât larva să iese din pământ (simbol, deci, al întunericului), greierul este o emblemă a învierii; este motivul pentru care el este pus în gura mortului; cf. C.

Hentze, *Frühehinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Anvers, 1937), pp. 37 sq. Desene stilizate ale greierilor sunt înscrise pe limba măştii *tao-die*, demonul întunericului care a creat lumina şi viaţa; *ibid.*, pp. 66 sq.

128. Despre cultura epocii Zhou, vezi Cheng Tê-k'un, *Archaeology* în *China*, III: *Chou-China* (Cambridge, 1963); Kwang-Chih Chang, op. cit., pp. 256 sq., 263 sq.

Despre religia din timpul dinastiei Zhou, cf. Ping-ţi Ho, op. cit., pp. 322 sq. C. Hentze, *Funde* în *Alt-China*, pp. 218 sq. Şi lucrările citate în următoarele două paragrafe.

În „Cărţile clasice" se află zece nume ale Zeului Suprem, între care cele mai celebre sunt *Shang Di* („Domnul de Sus") şi *Huang Di* („Domnul Augúst"). Dar temelia tuturor acestor teonime sunt apelativele *Di* (Domnul) şi *Ţian* (Cerul). Structura celestă a Zeului Suprem este evidentă: Shang Di este atoatevăzător (*Shi Jing*, III, 1,7,1), el înţelege totul (V, 16, 3, 14); *Ţian* veghează asupra oamenilor (*Shu Jing*, IV, 9,1,3), el vede şi înţelege (III, 3,5,7), este clarvăzător (*Shi Jing*. III, 3, 2,11-12), hotărârea să este infailibilă (*Shu Jing*, IV, 3,2,5), el înţelege şi observă totul (IV, 8,2,3) etc.

Despre cultul Zeului Suprem celest, a se vedea B. Schindler, „The development of Chinese conceptions of Supreme Beings", *Asia Major*: *Introductory volume*, 1923, pp. 298-366; H. H. Dubs, „The Archaic Royal Jou Religion", *T'oung Pao* 47,1958, pp. 217-259; J. Shih, „The Notion of God în the Ancient Chinese Religion", *Numen*, 16,1969, pp. 99-138. După Joseph Shih, *Di* era un zeu suprem şi *Ţian* un zeu personal. Sub împăraţii Zhou, aceste două teonime erau folosite în egală măsură spre a-l invoca pe acelaşi zeu; cf., de asemenea, de acelaşi autor, „ÎI Dio Supremo" („La religione della Cina", în *Storia delle Religioni*, V, Torino, 1971, pp. 497-577), pp. 539 sq.

Spre deosebire de alte religii, cărţile de istoria generală a religiei chineze sunt puţin numeroase. Le semnalăm pe cele mai utile: L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinionsphilosophiques en*

Chine depuis l'origine jusqu'à nosjours (Hien-hien, 1917; lucrare foarte personală, de consultat cu precauţie); Jan J. M. Groot, *The Religious System of China*, 6 vol. (Leiden, 1892-1910, reimprimare Taipei, 1964; de neînlocuit pentru documentaţia să); Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922); Henri Maspero, Les *religions chinoises* (vol. I din *Mélangesposthumes*. Pariş, 1950); C. K. Yang, *Religion* în *Chinese Society* (Berkeley, 1967; lucrare importantă, deşi nu constituie o istorie generală a religiei chineze); D. H. Smith, *Chinese religions* (New York, 1968; dar vezi recenzia lui Daniel Overmyer, HR, 9,1969-1970, pp. 256-260); Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*: *An Introduction* (Belmont, 1969; prezintă mai ales ideile şi practicile religioase de după împăraţii Han); Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas* (Stuttgart, 1973; admirabil alcătuită); *Religion and Ritual* în *Chinese Society*, ed. Arthur P. Wolf (Stanford, 1974). O scurtă, dar strălucită expunere a dat Max Kaltenmark, „La religion de la Chine antique" şi „Le taoïsme religieux", în *Histoire des Religions* (sub direcţia lui Henri-Charles Puech), I (1970), pp. 927-957,1216-1248.

Analize pertinente ale credinţelor şi instituţiilor religioase în cărţile lui Marcel Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919); *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926); *La pensée chinoise* (1934); cf., de asemenea, Henri Maspero, *La Chine antique* (1927; ediţie nouă 1955).

Despre Mama-Pământ, a se vedea Berthold Laufer, *Jade*. *A Study of chinese archaeology and religion* (Field Museum, Chicago, 1912), pp. 144 sq. (împotriva acestor opinii, cf. B. Karigren" 3omefecunditysymbols în ancient China", pp. 14sq.); Marcel Granet" JLe dćpôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques" (articol apărut în *Revue Archéologique*, 1922, republicat în vol. *Études sociologiques sur la Chine*, 1953, pp. 159-202). După Édouard Chavannes (*Le T'ai Chan*. *Essai de monographie d'un culte chinois*. Pariş, 1910, în special pp. 520-525), personificarea Ogorului în Marea Zeiţă-Pământ

ar fi un fenomen destul de recent: el pare să fi avut loc către începutul dinastiei Han, în secolul al II-lea î.Hr. Înainte de această dată ar fi existat numai culte locale, cristalizate în jurul zeilor pământului (op. cit., p. 437). Dar Granet a arătat că aceşti zei se substituiseră străvechilor divinităţi feminine sau, neutre", care îi precedaseră. Este vorba de un fenomen destul de general: cf. M. Eliade, „La Terre-Mère et les hićrogamies cosmiques" (1953; republicat în *Mythes, rêves et mystères*, 1957, pp. 207-253).

Pentru o analiză detaliată a diferitelor culturi provinciale şi marginale, parţial integrate în cultura chineză, vezi Wolfram Eberhard, *Kultur undsiedlung der Randvölker Chinas* (*Supplementum*, vol. 36 din *T'oung Pao*, Leiden, 1942); *Lokalkulturen im alten China*, vol. I (*Supplementum*, vol. 37 din *T'oung Pao*, Leiden, 1943); vol. ÎI (*Monumenta Serica*, Monograph, nr. 3, Pekin, 1943). O versiune corectată şi adăugită a volumului al doilea din *Lokalkulturen* a fost publicată sub titlul *The Local cultures of South and China* (Leiden, 1968).

Despre şamanismul chinez, a se vedea W. Eberhard, *The Local Cultures*, pp. 77 sq., 304 sq., 468 sq. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a), pp. 349 sq. Joseph Thiel, „Schamanismus im alten China", *Sinologica*, 10,1968, pp. 149-204; John S. Major, „Research priority în the Study of Ch'u religion", HR. 17,1978, pp. 226-243, în special pp. 236 sq.

129. Cele mai importante texte cosmogonice au fost traduse de Max Kaltenmark, „La naissance du monde en Chine" (în *La naissance du Monde*, Sources Orientales, I, Paris, 1959), pp. 453-468. Problema mitologiei chineze, în special miturile cosmogonice, a fost discutată din perspective divergenţe. De Henri Maspero, „Lćgends mythologiques dans le *Chou King*", JA, 204,1924, pp. L-l00; Bemhard Karigren, „Legends and Cults of Ancient China", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Ant'touities*, nr. 18,1946, pp. 199-365 (de neînlocuit pentru bogăţia

documentară; vezi, însă, critica metodei lui B. Karigren în recenzia lui W. Eberhard, *Artibus Asiae*, 9,1946, pp. 335-364); Derk Bodde", Myths of Ancient China" (în S. N. Kramer, ed.), *Mythologies of the Ancient World*, New York, 1961, pp. 369-408; J. Shih, „The Ancient Chinese Cosmogony", *Studia Missionaria*, 18,1969, pp. 111-130; N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology în the Study of Chinese Religion", HR, 15,1976, pp. 289-318 (analiză critică a câtorva demersuri recente).

Despre mitul lui Pan Ku, vezi H. Maspero, „Lćgendes mythologiques", pp. 47 sq. Edouard Erkes, „Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen", *T'oung Pao*, 28,1931, pp. 355-368; W. Eberhard, *The Local Cultures*. Pp. 442 143; D. Bodde, pp. 382 sq. N. J. Girardot, „The Problem of Creation Mythology", pp. 298 sq.

Despre întreruperea legăturilor dintre Pământ şi Cer, vezi H. Maspero, „Légendes mythologiques", pp. 95-96; id., Les *religions chinoises*. Pp. 186 sq. D. Bodde, „Myth of Ancient China", pp. 389 sq. Cf. M. Eliade, *Mythes*, *rêves et mystères*, pp. 80 sq.

Despre Nü Wa, cf. D. Bodde, op. cit., pp. 386 sq. Cu privire la mitul lui Yu cel Mare, învingătorul apelor revărsate, cf. Marcel Granet, *Danses et légendes*, pp. 466 sq., 482 sq.

Despre originea şi structura ceremonială a oraşelor chineze, a se vedea Paul Wheatley, The *Pivot of the Four Quarters*. *A preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese City* (Chicago, 1971), pp. 30 sq., 411 sq., şi *passim*. V cf., de asemenea, Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), pp. 149 sq.

Despre cosmologia şi simbolismul spaţial, a se vedea M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 342 sq. Schuyler Camman, „Types of Symbols în Chinese Art" (în *Studies* în *Chinese Thought*, Edited by Arthur F. Wright, Chicago, 1953, pp. 195-221); id., „Evolution of Magic Squares în China", JAOS, 80, 1960, pp. 116-124; „The Magic Square of three în old Chinese philosophy and religion", HR, 1,1961, pp. 37-80; M. Eliade, „Centre du monde, temple,

maison" (în *Le symbolisme Cosmique des monuments religieux*, Scrie Orientale Roma, vol. XIV, Roma, 1957, pp. 57-82); Herman Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Stuttgart, 1958), în special pp. 14 sq., 48 sq. R. A. Stein, „Architecture et pensée réligieuse en Extrême-orient", *Arts Asiatiques*, 4,1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-orient et en Haute-Asie", JA, 245, 1957, pp. 37-74.

Despre *Ming tâng*, vezi M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 102 sq., 178 sq., 250 sq. R. A. Stein, „Architecture el pensée religieuse", pp. 164 sq. H. Köster, *Symbolik*, pp. 34 sq., 48 sq.

130. Despre morfologia diferitelor simboluri ale polarităţii şi alternanţei, vezi studiul nostru „Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polaritès" (1967; republicat în *La nostalgie des origines*, Paris, 1971, pp. 249-336). Cu privire la polaritate în cosmologia chineză, vezi M. Granet, *La pensée chinoise*, pp. 86 sq., 149 sq. Cari Hentze, *Bronzegerät*, pp. 192 sq. Id., *Tod. Auferstehung, Weltordnung* (Zürich, 1955), pp. 150 sq. H. Köster, *Symbolik*, pp. 17 sq.

Analizând cântecele de dragoste conservate în cea mai veche „carte clasică", *Shi Jing*, Marcel Granet a pus în lumină structura sărbătorilor sezoniere celebrate de ţărani, probabil din neolitic (cf. *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*). „Erau în principal sărbători de juneţe, spre deosebire de sărbătorile de căsătorie: cele două grupuri sexuale proveneau din sate diferite în virtutea principiului de exogamie şi participau la dueluri poetice pe teme luate în mod obligatoriu din peisajul ritual. Acesta era aproape întotdeauna un peisaj de ape şi munţi şi toate elementele lui erau sacre... (Sărbătorile) corespundeau unor momente critice ale vieţii ţărăneşti, acelea în care agricultorii îşi schimbau felul de viaţă. Anotimpul frumos îi împrăştia pe câmpuri, unde locuiau în mici cabane; ei se reîntâlneau în timpul iernii în cătunul familial. Există un anumit raport între locurile sfinte ale

comunităţilor ţărăneşti, pe de o parte, şi munţii, fluviile şi pădurile sacre din ritualul clasic, pe de altă parte: şi unele şi celelalte erau centre ancestrale şi principalele sanctuare ale cultului feudal: temple ale Strămoşilor, altare ale zeilor Solului şi Recoltelor, nu erau decât diversificări ale vechilor locuri sfinte. Tot astfel, anumite practici de cult regale nu sunt decât transpuneri ale sărbătorilor ţărăneşti" (Max Kaltenmark, „Religion de la Chine antique", p. 952).

Despre noţiunea de *Dao*, a se vedea M. Granet, *La pensée*, pp. 300 sq. Joseph Needham, *Science and Civilization* în *China*, ÎI (1956), pp. 36 sq. H. Köster, *Symbolik*, pp. 16 sq., 51 sq. EUen Mărie Chen, „Nothingness and the Mother Principie în Early Chinese Taoism", *Internaţional Philosophical Quarterly*, 9,1969, pp. 391-405; Holmes Welch, *Taoism*. *The Parting of the Way* (1957; ediţie revăzută, 1965), pp. 50 sq. Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris, 1965), pp. 30 sq. Wing-Tsit Chan, *The Way of Lao TZu* (New York, 1963), pp. 31 sq.

Despre fragmentele cosmogonice din *Dao de Jing*, cf. Norman J. Girardot, „Myth and meaning în the *Tao te ching*: Chapters 25 and 42", HR, 16, 1977, pp. 294-328, şi bibliografia înregistrată la 129.

Despre „divinitatea Văii", „Femela întunecoasă", cf. 132.

131. Confucius a fost primul care şi-a folosit învăţătura că un mijloc de reformă spirituală şi politică. El nu ţinea cursuri propriu-zise, ci se întreţinea cu discipolii. La vârsta de cincizeci de ani i s-a dat un post în administraţia imperială, dar el a demisionat la scurtă vreme de la instalare, după ce şi-a dat seama că nu dispunea de nicio putere. Dezamăgit, a călătorit mai mult de zece ani de-a lungul şi de-a latul statelor Imperiului. La 67 de ani, la rugămintea vechilor săi discipoli, el s-a reîntors în ţinutul natal, Lu, unde a mai trăit încă cinci ani.

Tradiţia îi atribuie lui Confucius numeroase lucrări, în special „Cărţile clasice", dar e foarte puţin probabil că

el să le fi redactat, şi e chiar îndoielnic că el a fost acela care le-a editat. O culegere din notele şi convorbirile sale a fost publicată mai târziu de către discipolii lui sub titlul *Lun yu* („Convorbiri”, tradus, de obicei, în engleză prin *Analects*). Am folosit traducerea lui J. Legge, *The Analects of Confucius* (ediţie nouă, New York, 1966), a lui L. Giles, *The Sayings of Confucius* (ediţie nouă, New York, 1961) şi a lui W. E. Soothil, *The Analects* (Londra, 1958). Vezi, de asemenea, F. S. Couvreur, *Entretiens de Confucius et de şes disciples* (Paris, ediţie nouă, fără an); James R. Ware, *The Sayings of Confucius* (New York, 1955).

Din abundenţă literatură despre Confucius citǎm: H. G. Creel, *Confucius and the Chinese way* (New York, 1949; reeditare 1960); Lin Yutang, *The Wisdom of Confucius* (New York, 1938); Liu Wu-chi, *Confucius*, *Hâş üfe and Times* (New York, 1955); Etiemble, *Confucius* (Paris, 1956); Daniel Leslie, *Confucius* (Paris, 1962); J. Munro, *The Concept of man* în *Early China* (Stanford, 1969), pp. 49-83 („The Confucian Concept of man”); Herbert Fingarette, *Confucius – the Secular aş Sacred* (New York, 1972); şi culegerea de studii critice publicată de Aithur F. Wright, *Confucianism and Chinese Civilisation* (New York, 1967).

132. Există un număr destul de mare de traduceri din *Dao de Jing* (treizeci şi cinci numai în engleză, publicate între 1868 şi 1955). Nu o dată eşti înclinat să gândeşti în termenii lui Marcel Granet, care făcea, cu privire la traducerea lui Stanislas Julien (1842), observaţia: „întru totul conştiincioasă, ea nu trădează textul, dar nici nu îţi dă posibilitatea să îl înţelegi” (*La pensée chinoise*, p. 503, n. 1). Am folosit traducerea lui Arthur Waley, *The Way and its Power* (Londra, 1934), pentru meritele ei literare, şi aceea a lui Wing-tsit Chan, *The Way of Lao Tzu* (New York, 1962), pentru bogăţia şi precizia comentariului. Dar fragmentele citate în text reproduc traducerea lui Marx Kaltenmark, în admirabila să cărţulie, *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris, 1963).

Lucrările lui Waley şi ale lui Chan conţin lungi introduceri, în care sunt examinate numeroase probleme puse de istoria textului. Cf., de asemenea, Jan Yün Hua, „Problems of Tao and *Tao Te Ching*", *Numen*, 22, 1975, pp. 208-234 (autorul prezintă ultimele cercetări ale lui Fung Yu-lan despre daoismul antic); id., „The Silk manuscripts on Taoïsm", *T'oung Pao*, 63, 1977, pp. 66-84 (despre manuscrisele recent descoperite într-un mormânt datând din – 168). Comentariul lui Ho-shang-Koung a fost tradus de Eduard Erkes, *Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*, *translatedandannotated* (Ascona, 1950).

Între prezentările generale, semnalăm: Henri Maspero, *Le taoïsme* (*Mélanges posthumes*, ÎI, Paris, 1950); Fung Yu-lan, *History of Chinese Philosophy*, I (Princeton, 1952), pp. 170 sq. Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*; Holmes Welch, *Taoism*. *The Parting of the Way* (Boston, 1957; ediţie revăzută 1965); Nicole Vandier-Nicolas, *Le Taoïsme* (Paris, 1965); Etiemble, „En relisant Lao-Tseu", *La Nouvelle Revue Française*, 171,1967, pp. 457-476; Herrlee G. Creel, *What îs Taoism*? (Chicago, 1970).

O parte din comunicările prezentate la Colocviul asupra daoismului (Bellagio, 7-14 septembrie 1968) a fost publicată în *History of Religion*, 9,1969-1970, pp. 107-255. A se vedea mai ales: Holmes H. Welch, „The Bellagio Conference on Taoist Studies", pp. 107-136; Arthur F. Wright, „A historian's reflection on Taoist tradition", pp. 248-255. Despre orientările actuale în studiul daoismului, a se vedea Norman J. Girardot, „Part of the Way: Four Studies on Taoism", HR, 11, 1972, pp.319-337.

Semnalăm câteva studii recente: Donald Munro, „The Taoist Concept of Man", în *The Concept of Man* în *Early China* (Stanford, 1969), pp. 117-139; J. J. L. Duyvendak, „The Philosophy of Wu-wei", *Asiatische Studien*, 1,1947, pp. 81-102; Walter Liebenthal, „The Immortality of the Soul în Chinese Thought", *Monumenta Niponica*, 8,1952, pp. 327-397; Max Kaltenmark, „Lingpao: Note sur un terme du taoïsme religieux", *Bibliothèque de l'Institut des*

Hautes Études Chinoises, XIV, Paris, 1960, pp. 551-588; Kimura Eiichi, „Taoism and Chinese Thought”, în *Acta Asiatică*, 27,1974, pp. 1-8; Michel Strickmann, „The longest Taoist Scriptures”, HR, 17,1978, pp. 331-354. Legăturile dintre „daoismul filosofic” (aşa cum e exprimat el în *Dao de Jing* şi de Zhuang Zi) şi „daoismul religios” sau căutarea nemuririi prin diverse tehnici de fiziologic subtilă şi prin alchimie constituie o problemă controversată încă. Unii autori insistă asupra deosebirilor care despart „daoismul filosofic” de cultul imortalităţii. După aceşti autori (de exemplu, A. G. Graham, H. H. Welch, Fung Yu-lan), prima mare perioadă a daoismului filosofic a fost degradată de invazia superstiţiilor (magie şi religie populară) şi a concepţiilor şi practicilor buddhiste. Rezultatul acestei degradări este „neodaoismul” sau „religia daoistă”. Cf., *inter alia*, Creel, op. cit., pp. 1-24,37 sq. A. C. Graham, *The Book ofleih-Tzu* (Londra, 1960), pp. 10 sq., 16 sq. (a se vedea critica acestei poziţii făcută de K. Schipper, în analiza sa, T’oung *Pao*, N.S., 51, 1964, pp. 288-292). Dimpotrivă, sinologii francezi şi elevii lor (M. Granet, H. Maspero, Max Kaltenmark, C. Schipper, Anna Seidel etc.) scot în evidenţă solidaritatea structurală între cele două „şcoli daoiste”. Cf. Discutarea câtorva lucrări recente ilustrând aceste două demersuri metodologice, la Norman Girardot, „Part of the Way. Four Studies on Taoism”, pp. 320-324, şi mai ales articolul lui N. Sivin, „On the word «Taoist» aş a source of perplexity. With special reference to the relations of Science and Religion în tradiţional China”, HR, 17, 1978, pp. 303-330 (cf. Pp. 313 sq., examinarea câtorva interpretări recente datorate savanţilor japonezi).

Despre concepţiile chineze despre imortalitate, a se vedea Ying-shih Yu, „Life and Immortality în the Mind of Han China”, HJAS, 25, 1964-1965, pp. 80-92; EUen Mărie Chen, „Îs there a doctrine of physical Immortality în the *Tao te Ching*?”, HR, 12, 1973, pp. 231-239. Joseph Needham a subliniat caracterul „magic, ştiinţific, democratic şi politic revoluţionar” al daoismului (*Science*

and Civilisation în *China*, ÎI, 1956, p. 35). După Needham, daoiştii erau ostili nu doar confucianismului, ci şi sistemului feudal în totalitatea sa (*ibid.*, p. 100; cf. Pp. 100-132). Totuşi, N. Sivin a pus la îndoială temeiul acestor afirmaţii; nimeni n-a putut demonstra antifeudalismul daoiştilor, nici identificarea lor cu începuturile unei mişcări ştiinţifice; cf. „On the word «Taoist» „, pp. 309 sq.

Scrierile lui Zhuang Zi au fost de mai multe ori traduse în principalele limbi europene. Traducerea lui James Legge, *The Writings of Kwan-zze* (SBE, vol. 39 şi 40, Londra, 1891) este cea mai cunoscută. A se vedea acum Burton Watson, *The Complete Works ofehuang Tzu* (New York, 1968).

Despre Zhuang Zi, cf. Arthur Waley, *Three Ways of Thought* în *Ancient China* (Londra, 1939, reeditare, New York, 1956), pp. 3-79; Fung Yu-lan, *Lao Tzu and Chuang Tzu. The Spirit of Chinese Philosophy* (Londra, 1947); A. C. Graham, „Chuang-tzu's essay on Seeing things aş equal", HR, 9, 1969-1970, pp. 137-159.

133. Despre tehnicile daoiste vizând dobândirea nemuririi fizice, a se vedea Henri Maspero, *Le Taoïsme*. Pp. 89-116; Holmes Welch, *Taoism*, pp. 97 sq. Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme*, pp. 146 sq.

Despre Nemuritorii daoişti, a se vedea Lionel Giles. A *Gallery of Chinese ïmmortals* (Londra, 1948); Max Kaltenmark. *Le Ue-sien Tehouan. Biographies légendaires des ïmmortels taoïstes de l'ant'iquité* (Pekin, 1953, traducere şi comentariu).

Despre „eliberarea cadavrului", vezi H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 98 sq. H. Welch, *Taoism*, pp. 108 sq.

Despre „zborul magic" al yoginilor şi al alchimiştilor, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 402 sq., id., *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a) pp. 439 sq. *Forgerons et alchimistes* (ediţie nouă, 1977), pp. 169-170.

Despre legendă celor trei munţi sfinţi care se găsesc în mijlocul mării şi de care nimeni nu se poate apropia, vezi Sse-mă Ts'ien, *Mémoires*, III, pp. 436-437; „Altădată...

oamenii au putut să ajungă acolo: acolo se află Preafericiţii şi elixirul împotriva morţii; acolo toate fiinţele, păsările şi patrupedele sunt albe, palatele sunt făcute din aur şi din argint; când oamenii nu ajunseseră încă la ele, ei îi vedeau de departe ca un nor în zare; când se apropiau, cei trei munţi sacri erau răsturnaţi în apă… De fapt, nimeni nu a reuşit să urce pe crestele lor" (a se vedea vol. ÎI, pp. 152-153). Este vorba de ţări aparţinând unei geografii mitice, care s-a cristalizat în urma unor experienţe extatice imemoriale; cf. Legendele hinduse despre w avântându-se în văzduh către misteriosul ţinut din nord numit Svetad*vipa; tot aş*a lacul Anavatapta nu putea fi atins decât de cei care aveau puterea supranaturală de a zbura în văzduh; Buddha şi arhaţii soseau la Anavatapta într-o secundă; vezi Le Yoga. *P*p*. 39*7 sq.

Cocorul este prin excelenţă pasărea Nemuritorilor: despre el se spunea că trăieşte peste o mie de ani şi „poate să respire cu gâtul îndoit, tehnică ce înmlădiază respiraţia şi pe care o imitau daoiştii" (M. Kaltenmark, *Lao Tseu*, p. 153). Vezi, de asemenea, J. De Groot, *The Religious System of the Chinese*, IV, pp. 232-233,295,395. Despre dânsul cocorilor, cf. M. Granet, *Danses et légendes*, pp. 216, sq.

Despre *Câmpiile de Cinabru* şi „Cei Trei Viermi", a se vedea H. Maspero, *Le Taoïsme*, pp. 91 sq. H. Welch, op. cit., pp. 106-109,121,130-132.

Despre străvechimea practicii respiratorii în China, vezi Hellmut Wilhelm, „Eine Chon-Inschrift über Atemtechnik", *Monumenta Sinica*, 13,1948, pp. 385-388.

În legătură cu tehnica „hrănirii forţei vitale", memoriul lui Henri Maspero rămâne fudamental: „Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne", JA, 1937, pp. 177-252, 353-430; vezi, de asemenea, *Le Taoïsme*, pp. 107-114. Pentru o analiză comparativă a tehnicilor respiratorii indiană, islamică şi creştină (isihasmul), a se vedea *Le Yoga*. Pp. 71-78.

„Importanţa Respiraţiei Embrionare ţine de împrejurarea că trupul omului este alcătuit din sufluri. La originea lumii, Cele Nouă Sufluri amestecate formau

Haosul; când Haosul s-a împrăştiat, ele s-au despărţit; cele pure şi subtile s-au ridicat şi au format Cerul, cele impure şi grosolane au coborât şi au devenit Pământ. Primii zei, cei mai mari, s-au creat în mod spontan din înnodarea suflurilor, apoi au fost zămisliţi şi creaţi zeii mai mici. Mai târziu, împăratul Galben, Huang Di, i-a făurit pe oameni înălţând statui de pământ în cele patru direcţii cardinale; el le-a expus tuturor suflurilor aerului timp de 300 de ani; când au fost pătrunse îndeajuns, ele au putut să vorbească şi să mişte şi au dat naştere diferitelor rase de oameni. Astfel, corpul omului este făcut din suflurile impure, care au format Pământul, dar suflul vital, care îl animă, este suflul pur care circulă între Cer şi Pământ. Pentru ca să poată deveni nemuritor, el trebuie să înlocuiască definitiv suflurile impure cu sufluri pure; către această tinde Respiraţia Embrionară. În vreme ce omul obişnuit, hrănindu-se cu cereale, îşi înlocuieşte zilnic materia corpului printr-o materie la fel de grosolană, daoistul, hrănindu-se cu sufluri, o înlocuieşte cu o materie din ce în ce mai pură" (H. Maspero, *Le Taoïsme*, p. 114).

Reţinem paralelismul cu antropogonia şi eshatologia orfică; cf. 181.

Pentru daoişti, întreg corpul omenesc este plin de divinităţi şi de fiinţe transcendente; vezi descrierea acestui panteon în H. Maspero, *La Taoïsme*, pp. 116-137. Cu zeii se poate intra în legătură prin meditaţie mistică sau prin extaz; *ibid.*, pp.137-147.

Despre tehnicile sexuale daoiste, vezi Joseph Needham, *Science and Civilization* în *China*, ÎI (Cambridge, 1956), pp. 146-152; Akira Ishihara şi Howard S. Levy, *The Tao of Sex. An annotated translation of XXVIII section of the Essence of Medical Prescriptions* (Tokyo, 1968, ediţie nouă, New York, 1970; precizăm că tehnicile analizate nu sunt exclusiv daoiste).

Un text tradus de H. Maspero („Les procédés…", p. 385) descrie după cum urmează tehnica de „a face sămânţa să se întoarcă şi de a regenera creierul": „principiul… constă în a copula în aşa fel încât Esenţa (i.e.

Sămânţa) să fie puternic agitată (apoi), când e pe punctul să iasă afară, este prins repede (penisul) cu cele două degete mediane, în spatele scrotului şi în faţa anusului, se strânge cu putere, şi se expulzează cât mai îndelung Suflul pe gură, timp în care se strânge de câteva ori din dinţi, fără a reţine însă Suflul. Astfel, în vreme ce Esenţa este emisă, Esenţa nu poate ieşi, ci se întoarce din Tijă de Jad (penisul) şi urcă la creier. Nemuritorii îşi transmit acest procedeu; ei jură, bând sânge, să nu se transmită la întâmplare şi fără socoteală". Cf., de asemenea, R. H. Van Gulik, Erotic c*olour* p*rints, p. 78.*

În *Biografia Omului Real de Purd-Transcendenţd*, despre care H. Maspero consideră că poate fi datat din secolul al V-lea d. Hr., metoda întoarcerii seminţei se numără printre cele cinci reţete ale Nemuritorului maestru Ziang: „Prin meditaţie desăvârşită trebuie îndepărtată (toată) gândirea exterioară; atunci bărbaţii şi femeile vor putea să practice metoda Vieţii Veşnice. Acest procedeu este cu desăvârşire secret: să nu îl transmiteţi decât înţelepţilor!... Ori de câte ori se practică (acest procedeu), trebuie să se între în meditaţie: trebuie mai întâi să se piardă conştiinţa corpului propriu şi conştiinţa lumii exterioare". După ce a rostit o rugăciune, „bărbaţii îşi ţin (spiritul fixat asupra) rinichilor, păzindu-şi cu străşnicie Esenţa (i.e. S*p*ermă) şi distilându-şi Suflul, care înaintează de-a lungul şirei spinării şi urcă la Ni-h*uan (i.e.* C*âmp*u*l de* C*in*a*bru loc*alizat în cap) împotriva curentului: este ceea ce se numeşte „a face să se întoarcă în punctul de Origine" huan-*yuan;* femeile îşi vor ţine (spiritul fixat) în inimă, hrănind spiritele, distilând un foc imobil, făcând să coboare Suflul din amândoi sânii în rinichi, de unde acesta urcă înapoi prin coloana vertebrală şi merge, de asemenea, la *Nihuan*: este ceea ce se cheamă „a transforma realul" *huan zhen*. La capătul a o şuta de zile se atinge Transcendenţa. Dacă se practică (acest procedeu) multă vreme, cel ce îl practică devine spontan Om Real şi, vieţuind veşnic, străbate secolele. Aceasta este metoda de a nu muri" (traducere de H. Maspero, „Les procédés...",

pp. 386-387).

Despre „misteriosul embrion” al noului corp nemuritor, vezi H. Welch, *Taoism*, pp. 108 sq., 120 sq.

Despre raporturile dintre tehnicile daoiste şi Yoga tantrică, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 253 sq., 400 sq. J. Needham, *Science and Civilization*, ÎI, pp. 425 sq. R. H. Van Gulik, *Sexual üfe* în *Ancient China* (Leiden, 1961), pp. 339 sq. J. Filliozat, „Taoïsme et Yoga”, JA, 257,1969, pp. 41-88. Vezi, de asemenea, Lu K’uan Yu, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality* (Londra, 1970; este traducerea engleză a unui autor modern; „No evidence of Taoist origin or particular association îs given”, N. Sivin, HR, 17, p. 319, n. 27).

134. Pentru alchimia chineză, esenţialul bibliografiei e de găsit în cărţile noastre *Le Yoga* (Paris, 1954, ediţie nouă, 1972, pp. 404-406) şi *Forgerons et alchimistes* (ediţie nouă, revizuită şi adăugită, 1977), pp. 167-168, şi mai ales în Joseph Needham, *Science and Civilization* în *China*, V, 2 (Cambridge, 1974), pp. 2 sq., 381 sq. Notăm lucrările mai importante: A. Waley, „Notes on Chinese Alchemy”, BSOAS, 6, 1930, pp. 1-24; Homer H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy”, *Isis*, 38, 1947, pp. 62-86; Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*: *Preliminary Studies* (Cambridge, Mass., 1968; vezi recenzia noastră în HR, 10,1970, pp. 178-182); J. Needham, *Science and Civilization*, *V*, 3,1976 (istoria alchimiei va fi continuată în cele două volume ulterioare, în momentul de faţă în pregătire).

Dintre traducerile textelor alchimice, relevăm mai ales: Lu Ch’iang Wu şi Tenney L. Davis, „An ancient chinese treatise on alchemy entitled (*Ts’an T’ung Ch’i*, written by Wel Po-Yang about 142 A.D.” (*Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210-289); id., „Ko Hung on the Yellow and the White” (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 71, 1935, pp. 221-284). Această ultimă lucrare comportă traducerea cap. IV şi VI din tratatul lui Ko Hung (Pao P’u Tzu); cap. I-III sunt traduse de Eugen Feifel, *Monumenta Serica*, vol. 6,1941, pp. 131-211 (vezi

ibid., vol. 9, 1944, o nouă traducere a cap. IV, tot de E. Feifel) şi cap. VII şi XI de T. L. Davis şi K. F. Chen, „The Inner Chapters of Pao-pu-tzu” (*Proceedings of American Academy of Arts and Science*, vol. 74,1940-1942, pp. 287-325). Despre valoarea traducerilor lui T. L. Davis şi a colaboratorilor săi, vezi J. Needham, *Science and Civilization*, V, 2, p. 6, şi Nathan Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15. James R. Ware a dat o traducere completă din *Nei P'ien* de Ko Hung, în *Alchemy, Medicine and Religion* în *the China of A.D. 320*: *The Nei P'ien ofko Hung* (Cambridge, Mass., 1966; cf. Observaţiile noastre, în HR, 8,1968, pp. 84-85). Lucrarea lui N. Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 145-214, comportă traducerea adnotată din *Tăn ching yao chueh* („Essential formulas from the alchemical classies”), lucrare atribuită lui Sun Ssu-mo (secolul VI d. Hr.). Vezi, de asemenea, Roy C. Spooner şi C. H. Wang, „The Divine Nine Turn *Tăn Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe” (*Isis*. 1947, vol. 38, pp. 235-242).

După H. H. Dubs, primul document ar fi din anul 144 î.Hr. În anul acela, un edict imperial ameninţă cu execuţia publică pe toţi aceia care vor fi surprinşi în flagrant delict de contrafacere a aurului (textul este reprodus de H. Dubs, „The Beginnings of Alchemy”, p. 63). Dar, aşa cum bine a arătat J. Needham (*Science and Civilisation*, V, 2, pp. 47 sq.), contrafacerea aurului nu constituie la drept vorbind o „metodă” alchimică.

H. H. Dubs crede că originea alchimiei trebuie căutată în China din secolul IV î.Hr. După acest autor, alchimia nu putea să se nască decât într-o civilizaţie în care aunil era puţin cunoscut sau în care nu se cunoşteau metodele de dozare a cantităţii de metal pur; or, în Mesopotamia, aceste metode erau răspândite din secolul al XIV-lea î.Hr., ceea ce reduce la improbabilitate originea mediteraneană a alchimici (H. Dubs, pp. 80 sq.). Dar această opinie nu a fost acceptată de istoricii alchimici (vezi, *inter alia*, F. Sherwood Taylor, *The Alchemists*, New York, 1949, p. 75). H. Dubs crede că alchimia a fost introdusă în Occident de călătorii chinezi (op. cit., p. 84).

Totuşi, după Laufer, nu este exclus ca alchimia „ştiinţifică” să reprezinte în China o influenţă străină (cf. Laufer, *Isis*, 1929, pp. 330-331). Despre penetraţia ideilor mediteraneene în China, a se vedea H. Dubs, op. cit., pp. 82-83, n. 122-123. Despre originea, probabilă, mesopotamiană a ideologiei alchimice chineze, cf. H. E. Stapleton”, The Antiquity of Alchemy” (*Ambix*, V, 1953, pp. 1-43), pp. 15 sq. Discutând pe scurt originea chinezească a alchimiei (pp. 19-30), N. Sivin respinge ipoteza lui H. Dubs (pp. 22-23). Critica cea mai radicală a fost prezentată de J. Needham (vol. V, 2, pp. 44 sq.), în ciuda faptului că el însuşi, deşi din cu totul alte motive, susţine că alchimia este o creaţie chineză. După J. Needham, cultura din China antică era unicul mediu în care să se cristalizeze credinţa într-un elixir împotriva morţii, operă supremă a chimistului (pp. 71,82,114-115). Cele două concepţii – aceea a elixirului şi cea a fabricării alchimice a aurului – au fost integrate pentru prima oară în istoria Chinei în secolul al IV-lea î.Hr. (pp. 12 sq. Etc.). Dar J. Needham recunoaşte că relaţia dintre aur şi imortalitate era cunoscută în India înainte de secolul al VI-lea î.Hr. (pp. 118 sq.).

Într-un articol recent, N. Sivin atrage atenţia asupra caracterului „panchinez” al tehnicilor daoiste şi al alchimiei; cf. „On the Word «Taoist» aş a source of perplexity”, pp. 316 sq. În acelaşi articol, N. Sivin analizează cu pertinenţă importanţa lui Ko Hung, considerat de majoritatea savanţilor drept „cel mai mare alchimist din istoria chineză” (J. Needham); cf. *Op. Cât.*, pp. 323 sq.

Până în anii din urmă, savanţii occidentali considerau „alchimia externă” sau iatrochimia (*wai dan*) ca fiind „exoterică”, şi „alchimia internă” (*nei dan*) ca „ezoterică”. Dacă această dihotomie este adevărată pentru unii autori târzii ca Peng Xiao (secolele IX-X), la început *wai dan* „era tot atât de ezoterică cât şi corespondentul ei yogic” (N. Sivin, *Chinese Alchemy*, p. 15, n. 18). Într-adevăr. Sun Ssu Mo, marele iatrochimist din secolul al VII-lea, reprezentând „alchimia externă”, se situează în întregime în

tradiţia daoistă: cf. Fragmentul citat în *Forgerons et alchimistes*, p. 98, după traducere lui N. Sivin, op. cit., pp.146-148.

Pentru simbolismul alchimic al respiraţiei şi al actului sexual, cf. R. H. Van Gulik, Erotic cotour prints of the Ming period with an essay on Chinese sex lifefrom the Han to the Ch'ing dynasty, B.C. 206-A.D. 1644 (Tokyo, 1951), pp. 115 sq.

Nu numai moartea lui Lao Zi (cf. N. 109), ci şi naşterea sa au fost interpretate ca o cosmogonie; vezi Cristofer Schipper, „The Taoist body", HR, 17, 1978, pp. 355-386, în special pp. 361-374.

Despre divinizarea lui Lao Zi, vezi Anna K. Seidel, *La divinisation de Lao Tseu dans le Taoïsme des Han* (Paris, 1969); vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „The image of the Perfect Ruler în Early Taoist Messianism. Lao Tzu and Li Hung", HR, 9, 1969-70, pp. 216-247.

Despre mişcările daoiste de structură mesianică, vezi Paul Michaud, „The Yellow Turbans", *Monumenta Serica*. 17, 1958, pp. 47-127; Werner Eichhorn, „Description of the Rebellion of Sun En and earlier taoist Rebellions", *Mitteilungen des Instituts ftir Orientforschung*. 2,1954, pp. 325-352; Howard S. Levy, „Yellow Turban Religion and Rebellion at the end of the Han", JAOS, 76,1956, pp. 214-227; R. A. Stein, „Remarques sur les mouvements du Taoïsme politico-religieux au H-e siècle ap. J.C.", *T'oung Pao*. 50, 1963, pp. 1-78. Cf., de asemenea, cap. XXXV (bibliografia).

135. Despre hinduizarea subcontinentului şi integrarea elementelor locale, vezi M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liherté* (1954), pp. 120 sq., 377 sq. (bibliografie); J. Gonda, Les *religions de l'Inde*, I (Paris, 1962), pp. 236 sq., 268 (bibliografie).

Există o literatură destul de abundentă despre morfologia şi istoria hinduismului. Semnalăm lucrările mai utile: L. Renou şi Jean Filliozat, *L'Inde classique*, I (1947), pp. 381-667; L. Renou, *L'Hindouisme* (colecţia „Que sais-

jetv 1951); J. Gonda. Les *religions de l'Inde*, I, pp. 257-421; Anne-Marie Esnoul, „L'Hindouisme" (în *Histoire des religions*, sub coordonarea lui H. Ch. Puech, I, 1970, pp. 996-1104); id., *L'Hindouisme* (antologie, 1973).

A se vedea, de asemenea, J. E. Carpenter, *Theism* în *Mediaeval India* (Londra, 1926; preţioasă pentru documentaţia ei); J. Gonda, *Aspects of Early Vişnuism* (Utrecht, 1954); id., *Change and Continuity* în *Indian Religion* (La Haye, 1964); id., *Vişquism and Šivaism*: *A Comparison* (Londra, 1970); Arthur L. Herman, *The Problem of Evil and Indian Thought* (Delhi-Varanasi-Patna, 1976), pp. 146 sq. Stella Kramrisch „The Indian Great Goddess", HR, 14, 1975, pp. 235-256, în special pp. 258 sq. (androginul şi zeiţa), 263 sq. (Devî); J. C. Heestermann, „Brahmin, Ritual and Renouncer", *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Sild-u. Ostasien*, 11,1964, pp. 1-37; V. S. Agrawala, *Šiva Manddeva. The Great Good* (Benares, 1966); Madeleine Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue* (Paris, 1972); Wendell Charles Beane, *Myth. Cult andsymbols* în *Šakta Hinduism. A Study of the Indian Mother Goddess* (Leiden, 1977), în special pp. 42 sq., 228 sq. Wendy Doniger O'Flaherty, *Asceticism and Eroticism* în *the Mythology of Šiva* (Londra, 1973).

Vezi, de asemenea, bibliografiile cap. XXIV, 191-194.

Vom prezenta diversele faze ale şivaismului şi vişnuismului în cap. XXXI şi XXXII (partea a III-a).

136. În legătură cu leit-motivul „învingerii suferinţei", vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 27 sq.

Despre analogiile dintre simbolismul indian al captivităţii şi liberării de legături şi anumite aspecte ale mitologiei gnostice, a se vedea M. Eliade, *Aspects du mythe* (1963), pp. 142 sq. („Mythologie de la Mémoire et l'Oubli") trad. Românească, pp. 125 sq.

— Nota trad. J.

137. Despre continuitatea ideilor vedice în *Upanişade*, cf. F. Edgerton, „The Upanishads: whatdethey

seek, and why", JAOS, 49, 1929, pp. 97-121, în special pp. 100 sq.

Problemă generală a continuităţii în religia indiană a fost tratată de J. Gonda, *Continuity and Change* (vezi în special pp. 38 sq., 315 sq).

Ananda K. Coomarasawamy a evidenţiat în câteva rânduri caracterul „tradiţional" (*i.e.* Independent de conjuncţiile istorice) a metafizicii indiene. Cf. *Selected Papers*, I-II (editat de Roger Lipsey, Princeton, 1977).

138. Cu privire la Vedânta presislematică, a se vedea capitolele respective în istoriile füosofiei indiene a lui S. N. Dasgupta şi a lui R. Radhakrishnan; H. De Glasenapp, *Laphilosophie indienne* (traducere de A.-M. Esnoul, 1951), pp. 126 sq. William Beidler, *The Vision of Seif* în *Earlv Vedânta* (Delhi, Patna, Benares, 1975), în special pp. 104 sq., 227 sq.

Am examinat (82) paradoxul lui Brahman „corporal" (muritor") şi „încorporai" („nemuritor") în *Upanişadele* medii; am amintit, în plus, antecedentele mitologice ale acestei speculaţii metafizice (68). O tendinţă analoagă spre *coincidentia oppositorum* se reîntâlneşte în filosoña Sãipkhya şi, mai ales, acel „instinct teleologic" care angajează Substanţa cosmică (*prakfti*) să ajute la eliberarea spiritului (*puruşa*); cf. 140. Adăugăm că *coincidentia oppositorum* care caracterizează pe Brahman (ca totalitate a realului sau Fiinţă absolută) este exprimată, de asemenea, în numeroase mituri, mai ales în miturile raportându-se la condiţia umană. Aşa, de exemplu, manifestările răului (demonii, monştri etc.) răsar din însuşi trupul Zeului (în primul rând din necurăţiile sale); altfel spus, răul este, ca şi binele. De origine divină: el face parte integrantă din divinitate. Cf. Miturile brahmanice şi puranice citate şi comentate de W. D. O'Flaherty, *The Origins of Evil* în *Himlu Mithology* (Berkcley, 1976), pp. 139 sq. E bine să adăugăm că acest motiv este atestat în alte mitologii: diavolul sau Moartea se nasc din scuipatul, din excrementul sau din umbra Creatorului; cf. M. Eliade,

De Zalmoxis à Gengis-Khan, pp. 87 sq. (legendă bulgară), 87 (legendă mordvină), 101 (mit vogul) trad. Românească, pp. Sq., 96 şi 106 – nota trad..

139. Bibliografia la textele Sãitikhya şi comentariile lor sunt înregistrate în cartea noastră *Le Yoga*. *Immortalité et liberté*, pp. 361-364. De adăugat: Corrado Pensă (tr.), *Isvarakfşna, Sâtfikhya-kărikă con* îl *commento di Gaujapûda* (Torino,

1960); Annemaric Esnoul (Irad.), Les *strophes de Sŭtpkhya* (Săipkhya-kărikâ) cu comentariul lui Gaudapăda. Text sanscrit şi traducere adnotată (Paris, 1964).

Pentru bibliografia critică, cf. *Le Yoga*, p. 364. De adăugat:

J. A.B. Van Buitenen", Studiesinsăqikhya", JAOS, 80,1956, pp. 153-157; 81,1957, pp. 15-25,88-107; Pulinbihari Chakravarti, *Origin and Development of the Sûtpkhya System ofthought* (Calcutta, 1952); Gerald James Larson, *Classical Säipkhya*. *An interpretation ofits History and Meaning* (Delhi-Varanasi-Patna, 1969). Lucrarea lui G. J. Larson conţine o trecere în revistă critică a interpretărilor filosofiei Sãipkhya de la Richard Garbe până la S. Radhakrishnan (pp. 7-76).

Despre idei Săipkhya în *Upanişade*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 227 sq. E. H. Johnston, „Some Săipkhya and Yoga Conceptions of the Švetăšvatara-Upanishad", JRAS, 1930, pp. 855-878; id., *Early Sŭipkhya* (Londra, 1937); J. A. B. Van Buitenen, „Studies…", în special pp. 88 sq., 100 sq; G. J. Larson, op. cit., pp. 99 sq.

Despre structura ontologică a lui *puruşa* („Şinele"), a se vedea *Le Yoga*, pp. 27 sq. G. J. Larson, op. cit., pp. 181 sq.

După cum am văzut, puterea aproape magică a „gnosei" (*vidydjndna*) este neobosit exaltată în *Upanişade* (cf. 80). Într-adevăr, graţie numai cunoaşterii metafizice (ezoterice) *rşi* au ajuns să aneantizeze „ignoranţa" (*ăvidya*) şi să obţină eliberarea, adică au reuşit să transceandă

condiţia umană. Se poate compara forţa evasimagică a „gnosei", pe de o parte, cu puterile declanşate de ritualuri şi, pe de altă parte, cu „stăpânirile miraculoase" dobândite prin asceză sau prin practicile yogice (cf. 76 sq.). În acest domeniu anume, Săipkhya prelungeşte tradiţiile vedice şi upanişadice. F. Edgerton a subliniat corect caracterul „magic" al cunoaşterii în *Upanişade*; cf. *The Beginnings of Indian Philosophy* (Londra, 1965), pp. 22 sq. Vezi. De asemenea, Corrado Pensă, „Some intemal and comparative problems în the field of Indian Religions" (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, pp. 102-122), pp. 114 sq.

Meditaţia de tip Sāqikhya a fost analizată de Gerhard Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viena, 1977), pp.17-56.

140. Despre modalităţile şi „dezvoltarea" Substanţei (*prakrti*), vezi *Le Yoga*, pp. 30 sq.

În ceea ce priveşte emergenţa lumii, merită să subliniem deosebirea dintre Săipkhya şi Yoga. În vreme ce pentru Yoga lumea se naşte din pricina ignorării structurii reale a spiritului (cf. *Yoga-sŭtra*. ÎI, 23-24), autorii Sătpkhya consideră că dinamică (*parinăma*) Substanţei (*prakrti*) este animată de un „instinct teleologic" în „folosul lui *puruşa*" (Săqikhya-kărikă, 31,42 etc. Cf. *Le Yoga*, pp. 34 sq.). Se poate compara acest efort al filosofiei Sărpkhya de a depăşi dualismul *puruşa*/*prakrti* cu speculaţiile *Upanişadelor*, mai ales ale *Upanişadelor* medii (*Katha*, *Švetăsvatara*, *Maitri*), cu privire la cele două modalităţi ale lui Brahman, „spiritual" şi „material", „absolut" şi „relativ" etc. Cf. 82. Vezi, de asemenea, C. Pensă, „Some internai and comparative problems", pp. 109 sq.

141. Vezi textele citate şi comentate în *Le Yoga*, pp. 42 sq., 100 sq.

142. Despre practicile Yoga, originea şi istoria lor. cf. M. Eliade, Le *Yoga*, pp. 57-108 (tehnicile autonomiei), 109-

148 (Yoga şi brahmanismul), 149-167 (Yoga şi hinduismul). Despre Pantañjali şi textele Yoga clasice, cf. *Ibid.*, pp. 364-366. A se vedea *ibid.*, p. 366, o listă de lucrări despre Yoga apărute până în 1954. Semnalăm pe cele mai importante: S. N. Dasgupta, *A Study of Patahjali* (Calcutta, 1920); id., *Yoga aş Philosophy and Religion* (Londra, 1924); id., *Yoga philosophy* în *reiat ion to other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930); J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1922); id., *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932); id., *Der Yoga*. *Ein indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart, 1958); Alain Danićlou, *Yoga*. *The method of reintegration* (Londra, 1949); Jacques Masui, *Yoga*, *science de l'homme intégral* (texte şi studii publicate sub direcţia lui Jacques Masui, Paris, 1953); P. Masson-oursel, *Le Yoga* (Paris, 1954); T. Brosse, *Études expérimentales des techniques du Yoga* (precedat de un studiu al lui J. Filliozat: *La nature du Yoga*) *dans să tradition*. Pariş, 1963); Jean Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973).

Yoga-sŭtra, cu comentariile lui Vyâsa şi Văcaspatimishra, au fost traduse de J. H. Woods, *The Yoga-System of Patahjali* (Cambridge, Mass., 1914). Jean Varenne a tradus *Huits Upanishads du Yoga* (Paris, 1971); traducerea lui *Yoga-darshana Upanishad* e publicată în cartea *Le Yoga et la tradition hindoue* (pp. 232-255).

Yoga-sûtra constau din patra capitole, sau cărţi (*păda*): primul, conţinând cincizeci şi unu de aforisme (*sûtra*) este „capitolul despre enstaza yogică" (*samäddhipăda*); al doilea, cuprinzând cincizeci şi cinci de aforisme, este numit *sădhanapăda* („capitolul despre realizare"); al treilea, de cincizeci şi cinci de *sŭtra*, tratează despre „puterile miraculoase" (*vibhŭti*). În fine, al patrulea şi ultimul capitol, *kaivalyapăda* (*kaivalya* izolare), nu are decât treizeci şi patra de *sŭtra* şi reprezintă probabil o adăugire târzie.

Oricare ar fi epoca lui Patañjali (secolul al II-lea î.Hr. Sau chiar secolul al V-lea d. Hr.), tehnicile de asceză şi meditaţie expuse de autorul lui *Yoga-sŭtra* au în mod cert o

vechime considerabilă; ele nu sunt descoperirile sale, nici ale timpului său; ele fuseseră puse în practică începând cu multe secole înainte. De altfel, nu e exclus ca textul original al *Yoga-sŭtra* să fi fost remaniat de mai multe ori, ca să fie adaptat unor „situaţii filosofice" noi. Accst text de bază a fost meditat şi comentat de numeroşi autori. Prima lucrare care ne este cunoscută este *Yoga-bhăshya* de Vyăsa (secolele VI-VII), comentariu adnotat de Vächapatimishra, către 850, în a sa *Tattvavaisăradi*. Aceste două texte se numără printre cele mai importante contribuţii la înţelegerea textelor *Yoga-sŭtra*. Cf. M. Eliade, *Patahjali et le Yoga* (Paris, 1962), pp. 10 sq.

143. Despre tehnicile Yoga, vezi M. Eliade, *Le Yoga*. Pp. 57-108; *Patahjali et le Yoga*, pp. 53-101; J. Varenne, *Le Yoga et la tradition hindoue*, pp. 114-150.

Despre „abţinerile" (*yama*) şi „disciplinele" corporale şi psihice (*niyama*), a se vedea M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 58 sq. J. Varenne, op. cit., pp. 121 sq. Corrado Pensă, „On the Purifâcation Concept în Indian Tradition with special regard to Yoga" (*East and West*, N.S., 19, 1969, pp. 1-35), în special pp. 11 sq.

Despre postùrile yogice (*asana*) şi disciplina respiraţiei (*prânăyâma*), a se vedea *Le Yoga*, pp. 62-75,374; *Patahjali et le Yoga*, pp. 5-7,70; J. Varenne, op. cit., pp. 126-133.

Despre „concentrarea" yogică (*dhûrana*) şi „meditaţie" (*dhyãna*), cf. *Le Yoga*, pp. 75-82,374-375; J. Varenne, op. cit., pp. 141 sq. Gerhard Oberhammer, *Strukiuren yogischer Meditation* (österr. Akad. D. Wiss., Phil. Hist. Klasse, 322 Bând, Viena, 1977), pp. 71 sq., 135 sq.

144. Despre rolul lui Îivara în Yoga clasică, cf. N. S. Dasgupta, *Yoga aş Philosophy and Religion*. Pp. 85 sq. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 83 sq. Absent în Rig Veda, Samaveda şi Yajurveda, Iávara este citat de şase ori în Atharva Veda. Dar, mai ales, în cele mai vechi *Upanişade* şi în *Bhagavad-*

GUă, Kvara se vădeşte a fi ţelul tuturor celor ce caută eliberarea; cf. J. Gonda, *Change and Continuity* în *Indian Religion* (La Haye, 1965), pp. 139 sq. (Išvara în *Atharva Veda*), 144 sq. (în *Upanişade* şi *Bhagavad-GUâ*), 158 sq. (Iávara în filosofia şi în Yoga clasică).

145. Despre *siddhi* sau „puterile miraculoase", vezi S. Lindqvist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932), pp. 169-182; id., *Siddhi und Abhiññà. Eine Studie liber die Klassischen Wunder des Yoga* (Uppsala, 1935); J. W. Hauer, *Der Yoga*, pp. 326 sq. *Le Yoga*, pp. 94 sq., 375 (bibliografia); A. Janaćek, „The methodical Principie în Yoga according to Patañjali's Yoga-sütra", *Ar Or*, 19,1951, pp. 514-567, în special pp. 551 sq. C. Pensă, „On the Purifâcation Concept în Indian Tradition", pp. 6 sq., 16 sq.

Despre *samûdhi*, cf. *Le Yoga*, pp. 100 sq. J. W. Hauer, *Der Yoga*, pp. 336 sq. J. Varenne, op. cit., pp. 169 sq. G. Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation*, pp. 135 sq.

! n afară de Yoga „cu opt membre", aşa cum e descrisă de Patañjali (adică suita de exerciţii şi de meditaţii, de „înfrânări" până la *samûdhi*), tradiţia indiană cunoaşte „Yoga cu şase membre" (*şadanga-yoga*). În această serie de şase lipsesc primele trei „membre" (*yama*, *nyama*, *asana*), dar apare un „membru" necunoscut în tradiţia patañjaliană: *tarka* (literal, judecată", dar având aici sensul de „cunoaştere supremă"). Vezi: A. Zigmund-Cerbu", Theşa anagayoga", HR, B, 1963, pp. 128-134; C. Pensă, „Osservazzioni e riferimenti per lo studio dello *şadanga-yoga*" (*Istituto Orientale di Napoli*, *Annali*, 19, 1969, pp. 521-528). Acest sistem Yoga „cu şase membre" a jucat un rol important în buddhismul târziu şi în tantrism; cf. Partea a III-a. A se vedea Günther Grönbold, *Sad-anga-yoga* (Inaugural dissertation, München, 1969), în special pp. 118 sq. (*Kalûcakra-Tantra*) 122 sq. (lista maeştrilor care au propovăduit învăţătura *Sadangayoga*).

146. Despre eliberarea finală şi condiţia de *jivan-mukta* („eliberat în viaţă"), vezi *Le Yoga*, *pp*. 100 sq. Cf.

Roger Godel, *Essai sur l'expérience libératrice* (Paris, 1951); J. Varenne, op. cit., pp. 162-163. „Situându-se, prin definiţie «dincolo de bine şi de rău», aceşti supraoameni nu au de ţinut seama de valorile lumeşti: totul le este îngăduit şi se presupune că mulţi dintre ei sunt yogini, care, pretinzând (sau crezând sincer) că au atins *samădhi*, profită de acest lucru ca să-şi «trăiască paradisul lor» pe lumea aceasta. Metafizic, ei sunt îndreptăţiţi să o facă, în măsura în care actele lor sunt fără cauză şi fără efect. Fără cauză, pentru că un *jivan-mukta* este, prin definiţie, eliberat de orice dorinţă (pentru că toate *vâsană* au fost nimicite); fără efect, pentru că sufletul eliberat nu mai poate fi afectat de *karman*. Orice act este, aşadar, gratuit într-o asemenea situaţie, şi de aceea se spune despre *jivan-mukta* că este într-o stare de solitudine absolută" (J. Varenne, p. 162).

147. Din vasta bibliografie cu privire la viaţa lui Sakyamuni, amintim lucrările mai importante: E. J. Thomas, *The Life ofbuddha aş Legend and History* (Londra, 1927); A. Foucher, *La vie de Bouddha d'après les textes et* les *monuments de l'Inde* (Paris, 1949); H. Von Glasenapp, *Buddha*: *Geschichte und Legende* (Zürich, 1950). Valoarea istorică a tradiţiilor a fost analizată de Emst Waldschmidt, „Die Ueberlieferung vom Lebensende des Buddha" (*Abh*. *D*. *Akad*. *Der Wiss.* În *Göttingen*. Phil. Hist, Klasse, seria a 3-a, n. 29 şi 30,1944,1948); E. Lamotte, „La légende du Bouddha", RHR, 134,1947, pp. 37-71; id., *Histoire du Bouddhisme indien des origines à l'ère Saka* (Louvain, 1958), pp. 16 sq. André Barcău, „La légende de la jeunesse du Bouddha dans Ies Vinayapiţaka ancien", *Orient Extremus*, 9, 1962, pp. 6-33; id., *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtrapiţaka et les Vinyapi* (*aka anciens*, I: De la Quéte de l'Eveil à la con version de Šariputra et de Maudgălyana (Paris, 1963); ÎI: Les dernièrs mois, le parinirvāna et les funérailles (Paris, 1970: Publication de l'École Française d*Extreme-orient); id., „The Superhuman Personality of the

Buddha and its Symbolism în the Mahāparinirvāna-sütra of the Dharmaguptaka", *Myths andsymbols*. *Studies* în *Honor of Mircea Eliade* (Chicago, 1969), pp. 9-21; id., „Le Parinirvāna du Bouddha et la naissance de la religion bouddhique", BEFEO, 64,1974, pp. 275-299. Ultimele interpretări au fost analizate de Frank E. Reynolds, „The Many Lives of Buddha. A Study of Sacred biography and Theravāda Tradition", în Frank E. Reynolds şi Donald Capps, ed., *The Biographical Process* (Haga, 1976), pp. 37-61. După ce aminteşte poziţiile metodologice caracteristice cercetărilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea – ale celor „myth-oriented" (E. Senart, H. Kern, A. K. Coomaraswamy) şi ale „istoriciştilor" (H. Oldenberg, T. W. Şi Caroline A. F. Rhys-Davids) – Reynolds analizează câteva demersuri recente care vizează integrarea celor două perspective: cea a „mitului" şi cea a „istoriei".

Benjamen I. Schwartz a atras în mod oportun atenţia asupra caracterului falacios al interpretărilor sociologice privind apariţia buddhismului şi, în general, a religiilor salvării. „If Buddhism did indeed emerge within an urban commercial environment, aş Prof. Thapar suggests, it hardly strikes uş aş a particularly «bourgeois» philosophy. While she stresses the political and social doctrine of early Buddhism, one hâş the feeling that the heart of Buddhism does not lie the re"; cf. „The Age of Transcendence" (în *Wisdom*, *Revelation and Doubt*: *Perspeciives on the First Millenium B.C.*, *Daedalus*, Spring 1975, pp. 1-7), p. 4.

Despre simbolismul „Omul Cel Mare" (*mahăpuruşa*), a se vedea: A. K. Coomaraswamy, „The Buddha's *cüdä*, *hair*, and *uşnişa*, crown", JRAS, 1928, pp. 815-840; Stella Kramrisch, „Emblems of the Universal Being", *Journal of Indian Societyfor Oriental Art* (Calcutta), 3,1935, pp. 148-160; A. Wayman, „Contributions regarding the thirty two characteristies of the Great Person", *Uebenthal Festschrift*. Ed. K. Roy (Sion-Indian Studies, 5, Santiniketan, 1957), pp. 243-260.

Tema celor „Şapte Paşi" se regăseşte în Naşterea

Măriei, cf. *Protoevanghelia lui Iacov*, cap. VI, şi comentariul lui Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme* (Paris, 1951), pp. 126-127.

Episodul prezentării lui *Bodhisattva* în templu aminteşte de un episod din Pseudo-Matei (cap. XXIII): „Când Preafericita Maria a intrat în templul (egiptean) cu pruncul, toţi idolii au căzut la pământ". Dar cele două legende se dezvăluie ca fiind opuse: idolii egipteni sunt răsturnaţi definitiv, căci Hrist aboleşte cultul zeilor falşi – în timp ce zeităţile brahmanice se prosternă în semn de omagiu în faţa viitorului Salvator; cf. A. Foucher, *La vie du Bouddha*, pp. 55 sq.

Episodul lui *rşi* Asita este relatat pe larg în *Lalita-vistara*, pp. 101 sq. Cf. Traducerea pasajului în A. Foucher, op. cit., pp. 61-63, care reproduce, de asemenea, o relevantă iconografie, p. 358. S-au făcut apropieri între prezicerea lui Asita şi episodul cu bătrânul Simeon care a luat pe copilul Iisus în braţe şi l-a binecuvântat pe Dumnezeu („căci văzură ochii mei mântuirea ta..."; Luca, ÎI, 8-20,25-35); a se vedea comentariul lui A. Foucher, op. cit., pp. 63-64. Vezi, de asemenea, J. Brinktrine, „Die buddhistische Asita-Erzählung als sog. Parallele zum Darstellung Jesu im Tempel", Zeit. *F.* M*iss*i*onswissenschaft u.* Re*li*g*ionswissenschaft, 38*, 1954, pp. 132-134; F. G. W. De Jong, „L'épisode d'Asita dans le Lalitavistara", Asia*tică. Fe*st*schrift F.* W*ell*e*r (Le*ipzig, 1954), pp. 312-325; C. Regamey, „Encore à propos du Lalita-vistara et de l'épisode d'Asita", Asia*tische Stu*d*ien, 27*,1973, pp. 1-34.

148. Despre căutarea iluminării, vezi A. Foucher, *La vie du Bouddha*, pp. 112 sq.

Cu privire la materialişti (Lokâyata), vezi bibliografia citată în *Le Yoga*, pp. 366-367. De adăugat: Debiprasad Chattopadhyaya *Lokâyata*. *A Study* în *Ancient Indian Materialism* (New Delhi, 1959). Despre ispitirea de către Mara, a se vedea E. Windisch, *Mara und Buddha* (Leipzig, 1895), care a tradus un mare număr de povestiri (pp. 87 sq.); cf. *Ibid.*, pp. 214 sq., analiză comparativă cu ispitirea

lui Iisus (Luca, 4: l-l3). Izvoarele buddhiste cu privire la Mara sunt citate şi comentate de J. Masson. La *religion populaire dans le Canon bouddhique păli* (Louvain, 1942), pp. 103-113 şi E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962), pp. 204-205, n. 121. Vezi, de asemenea, J. Pizyluski, „La place de Mara dans la mithologie bouddhique", J. A., 210,1927, pp. 115-123; A. Wayman, „Studies în Yama and Mara", IU, 3, 1959, pp. 44-73,112-131; T. O. Ling, *Buddhism and the mythology of evil* (Londra, 1962); J. W. Boyd, *Satan and Mara*. *Christ'ian and Buddhist Symbols of Evil* (Leiden, 1975). G. Fussman a arătat de curând că, în anumite regiuni, Mara era un străvechi zeu suprem; cf. „Pour une problématique nouvelle des religions indiennes anciennes" (JA, 265,1977, pp. 21-70), în special pp. 52 sq.

149. Sursele privind Iluminarea sunt înregistrate de A. Foucher, op. cit., pp. 363-364. Despre simbolismul comparat al arborelui Trezirii, cf. H. De Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, pp. 55 sq. Despre „ochiul divin" (*divyacakşu*), vezi referirile la textele canonului păli şi literaturii ulterioare în E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, pp. 168-169, n. 57. Izvoarele păli şi sanscrite privind predica de la Benares sunt citate de E. Lamotte, *Histoire*, I, p. 28, nr. 1. Despre „ropetrick" ul folosit de Buddha, cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200 sq. Despre „puterile miraculoase" (*siddhi*) şi interzicerea lor de către Buddha, vezi *Le Yoga*. Pp. 181 sq., şi mai departe, 159.

Despre condiţia de *arhat*, cf. A. Bareau, „Les controverses relatives à la nature de 1'Arhat dans le Bouddhisme ancicn", IU, 1,1957, pp. 241-250.

Despre simbolismul *cakravartinului* (Suveranul universal), a se vedea J. Auboyer, „The symbolism of sovereignity în India according to iconography", *Indian Art and Letters*, 12,1938, pp. 26-36; K. V. Soundara Rajan, „The Chakravarti concept and the Chakra (*wheev*) 'v *Journal of Oriental Research* (Madras), 27,1962, pp. 85-90.

Vezi, de asemenea, A.J. Prince, „The concepts of Buddhahood în earlier and later Buddhism", în *Journal of the Oriental Society of Australia*, 7, 1970, pp. 87-118.

Despre primele convertiri, a se vedea A. Foucher, op. cit., pp. 211-240,368-371. Istoria primei comunităţi buddhiste (*sarñgha*) e povestită în *Mahăvagga*, tradusă de T. W. Rhys Davids şi Hermann Oldenburg, *Vinaya Texts*, I (Oxford, 1881).

150. Formele succesive ale legendei lui Buddha sunt analizate de E. Lamotte, *Histoire*. Pp. 718-756. Vezi. De asemenea, studiile lui E. Waldschmidt, citate mai sus. 147. Despre schisma lui Devadatta, vezi A. M. Hocait, „Buddha and Devadatta", *Indian Antiquary*, 52,1923, pp. 267-272; 54,1925, pp. 98-99; E. Waldschmidt, „Reste von Devadatta-Episoden'vZDMG, 123,1964, pp. 552 sq. B. Mukherjce, *Die Uberlieferung von Devadatta, der Widersacher des Buddha*, în *den Kanonischen Schriften* (München, 1966); E. Lamotte, „Le Buddha insulta-t-il Devadatta?", BSOAS, 33,1970, pp. 107-115.

Despre ultima masă a lui Buddha, a se vedea A. Bareau, „La nourriture offerte au Bouddha lors de son dernier repas", în *Mélanges d'Indianisme*... Loui*s Renou (Pa*ris, 1968), pp. 61-71; cf. Id., „La transformation miraculeuse de la nourriture offerte au Bouddha par le brahmane Kasibhăradvăja", în Étud*es tibétaines dédiées à Marcelle Lalou (Pa*ris, 1971), pp. L-l0.

Despre funeraliile lui Buddha, a se vedea C. Vaudeville, „La légende de Sundara et les funérailles du Buddha dans VAvadănašatakaBEFEO, 53,1964, pp. 71-91.

Despre relicvele lui Buddha, a se vedea J. Przyluski, „Le partage des reliques du Buddha", *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 4,1935-36, pp. 341-367; B. C. Law, „An account of the Six Hair Relies of the Buddha (Chakesadhatuvamsa)",

Journal of Indian History, 30,1952, pp. 193-204; E. Waldschmidt „Der Buddha prcist die Verehrungswüitligkeit seines Reliquien", republicat în volumul *Von Ceylon bis*

Turfan (Göttingen, 1967), pp. 417-427.

151. Cu privire la asceţii şi credincioşii contemporani cu Buddha, a se vedea bibliografia indicată în *Le Yoga*, pp. 388-389. De adăugat J. Filliozat, *L'Inde classique*, ÎI, pp. 511-516; E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 6 sq.

15M53. Cele mai importante traduceri ale textelor Jaina sunt: H. Jacobi, *Gaina-Sūtras* (Oxford, 1887, SBF, vol. XXII, XLV); W. Schubrig, *Worte Mandviras* (Göttingen, 1926, Quellen z. Religionsgeschichte, vol. 14); id., *Die Jainas* (Tübingen, 1927, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, fâşc. 7).

Bibliografie şi generalităţi: C. L. Jain, *Jaina Bibliography* (Calcutta, 1945); L. Alsdorf, Les *études jaïna. État présent et tûchesfutures* (Paris, 1965); Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", în *Wörterbuch der Mythologie*, ÎI, pp. 207-284 (*ibid.*, pp. 212-213, Le Canon jaina). Studii de ansamblu: H. Von Glasenapp, *Der Jainismus* (Berlin, 1925); A. Gućrinot, *La réligion djaina* (Paris, 1926); E. Leumann, *Buddha und Mahăvvra* (Münich, 1926); W. Schubrig, *Die Lehre der Jainas nach den alten Quellen dargestellt* (Grundriss d. Indo-arischen Philologie u. Altertumskunde, III, 7, Berlin, 1935); C. Della Casa, *ÎI Gianismo* (Torino, 1962); C. Caillat, Les *expiations dans le rituel ancien des religieux jaina* (Paris, 1965); id., „Le Jinisme" (*Histoire des religions*, 1,1970, pp. 1105-1145). Vezi, de asemenea, bibliografia, 190.

Mai ales mitologia dublei „naşteri" a lui Mahàvâra a inspirat arta şi iconografia jaina; cf. W. N. Brown, *Miniatures paintings of the Jaina Kalpasūtra* (Washington, Smithsonian Institution, 1934); T. N. Ramachandran, *Tiruparuttikunram and its temples* (Madras, Govemment Press, 1934); Ananda K. Coomaraswamy, „The Conqueror's Life în Jaina Painting" (*Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, decembrie 1933, pp. L-l8).

Despre lumina care luminează noaptea naşterii lui Mahăvâra, cf. Akârānga-sütra, ÎI, 15,7 *Gaina-sūtras*, I,

traducere de H. Jacobi, SBE, vol. XXII, Oxford, 1884, p. 191).

Despre mitologia şi iconografia lui Parśva şi a Tïrthankarilor, cf. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 181 – 234; Josef Deleu, „Die Mythologie des Jinismus", pp. 252-253,270-273.

154. Despre Makhali Gosäla şi Äjīvika, a se vedea bibliografia indicată în *Le Yoga*, p. 389. Sursa cea mai completă despre Gosāla este tratatul Jaina *Bhagavatl*. Cea mai bună monografie, care utilizează şi izvoare tamule, este aceea a lui A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājivikas*. *A vanished Indian religion* (Londra, 1951). Termenul *djīvika* a fost explicat prin rădăcina *ajiva*, „mod de viaţă sau meserie a unei clase de oameni", dar el ar putea tot aşa de bine să derive de la expresia *ajivăt*, „îndelungat ca şi viaţa", aluzie la doctrina fundamentală care postula un mare număr de vieţi înainte de dobândirea eliberării.

155. Un mare număr de texte păli sunt accesibile în traducere engleză. Semnalăm pe cele mai importante: *Dialogues of the Buddha* (*Dlghanikûya*). Traducere de T. W. Şi C. A. Rhys Davids, 3 vol. (Oxford, 1899-1921; *Sacred Books of the Buddhists*, 2-4); *Further Dialogues of the Buddha* (*Majjhimanikûya*), traducere de Lord Chalmers, 2. Vol. (Oxford, 1926-1927, *Sacred Books of the Buddhists*, 5-6); *The Book of Kindred Sayings* (*Samyuttanikdya*), trad. De C. A. F. Rhys Davids şi F. L. Woodward (Londra, 1917-1930, *Păli Text Society*, *Translation Series*. 7,10,13-14,16); *The Book of Gradual Sayings* (*Anguttaranikăya*), traducere de F. L. Woodward şi E. M. Hâre (Londra, 1932-1936, *P. T. S. Translation Series*, 22,24-27); *Minor Anthologies* I, *Dhammapada*, *Khuddakapùţha*, traducere de T. W. Rhys Davids (Oxford, 1931, *Sacred Books of the Buddhists*, 7); *Minor Anthologies*, ÎI, *Udăna „Verses of uplift" and Itivuttaka „Aş it was said"*, traducere de F. L. Woodward (Oxford, 1935, *Sacred Books of the Buddhists*, 8).

Printre antologiile cele mai utile remarcăm: H. C. Warren, *Buddhism* în *translation* (Cambridge, Mass. 1896; mai multe reeditări); Edward Conze, *Buddhist Texts through theages* (Oxford, 1954; Harpertorchbooks, New York, 1964); E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Harmondsworth, 1959); E. J. Thomas, *Early Buddhist Scriptures* (Londra, 1935); Lilian Silburn, *Le Bouddhisme* (Paris, 1977).

O bibliografie a traducerilor a dat André Bareau, „Le bouddhisme indien", în Les *religions de l'Inde*, III (Payot, 1966, pp. 9-246), pp. 240-243. A se vedea *ibid.*, pp. 227-234, „Histoire de l'ćtude du bouddhisme indien".

156. Cu privire la principiile fundamentale ale doctrinei lui Buddha există o destul de bogată literatură. Cele mai bune expuneri de ansamblu sunt: Ed. Conze, *Buddhism*: *its essence anddevelopment* (Oxford, 1951; Harper Torchbooks, 1959, pp. 11-69; trad. Franceză, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Payot, 1952, pp. 9-67); Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens* (Paris, 1961); A. Barreau, op. cit., pp. 13-82. A se vedea, de asemenea, M. Walleser, *Die philosophische Grundiage des älteren Buddhismus* (Heidelberg, 1904); Hermann Oldenberg, *Buddha*, *seine Leben*, *seine Lehre und seine Gemeinde* (Berlin, 1881; ediţia a 9-a, 1921); id. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915); E. Lamotte şi J. Przyluski, „Bouddhisme et Upanişad", BEFEO, 32, 1932, pp. 141-169; A. K. Warder, „On the Relationship between Early Buddhism and othercontemporary Systems", BSOAS, 18,1965, pp. 43-63.

157. Cu privire la formula celor douăsprezece cauze, a se vedea Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, I (Cambridge, 1922), pp. 84 sq. A. Bareau, „Le bouddhisme indien", *pp. 40* sq. W. Rahula, op. cit., pp. 79 sq. B. C. Law „The Formulation of the Pratïtyasamutpăda", JRAS, 1937, pp. 287-292; A. C. Banerjee,

„Pratïtyasamutpâda”, *Indian Historical Quarterly* (Calcutta), 32,1956, pp. 261-264; Thera Narada, „Kamma, or the Buddhist Law of Causation”, *B. C. Law Volume*. Pt. ÎI (Poona, 1946), pp. 158-175. Cf. Şi L. De la Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux. Théorie des Douze Causes* (Gând, 1913).

Despre doctrina *anatta*, a se vedea L. De la Vallée Poussin, *Nirvăna* (Paris, 1925); Ed. Conze, *Lé bouddhisme*, pp. 16 sq. Id., *Buddhist Thought* în *India* (Londra, 1962), pp. 34 sq. W. Rahula, op. cit., pp. 77 sq. Cf., de asemenea, Maryla Falk, „Nairátmya and Karman”, în *Louis de la Vallée Poussin Memorial Volume* (Calcutta, fără an) pp. 429-464.

Cu privire la problemele puse de cel mai timpuriu buddhism, a se vedea Frank Reynolds, „The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism” (în *The Two Weels of Dhamma*, Chambersburg, Pensylvania, 1972, pp. 6-30; cf., de acelaşi autor, „A bibliographical Essay on Works related to Early Theravada and Sinhalese Buddhism”, *ibid.*, pp. 107-121.

158.0 excelentă istorie a interpretărilor occidentale despre Nirvăna a dat Guy Richard Welbon, *The Buddhist Nirvăna and its western Interpreters* (Chicago şi Londra, 1968); cf., mai ales, cap. Despre Herman Oldenberg (pp. 194-220), T. W. Şi C. A. F. Rhys Davids (pp. 221-248) şi controversa dintre L. De la Wallée Poussin şi Th. Stcherbatsky (pp. 248-296). Pentru prima interpretare, dată de Vallée Poussin, a se vedea *The way to Nirvăna*: *Six Lectures on Ancient Buddhism aş a Discipline of Salvation* (Cambridge, 1917), M’rvdno (Paris, 1925) şi articolul „Nirvăna”, în *Indian Historical Quarterly*, 4, 1928, pp. 347-348. Pentru vederile lui Th. Stcherbatzky, vezi *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma*” (Londra, 1923) şi *The Conception of Buddhist Nirvăna* (Leningrad, 1927). Totuşi, după o îndelungată controversă, fiecare dintre cei doi savanţi s-a lăsat convins de interpretarea protagonistului său; cf. Th. Stcherbatsky,

„Die drci Richtungen în der Philosophie des Budhismus” (*Rocznik Orjentalistyczny*. 10,1934, pp. 1-37); L. De la Vallée Poussin, „Buddhica” (HJAS, 3,1938, pp. 137-160).

Friedrich Heiler a examinat conceptul de Nirvăna în termeni de experienţă religioasă: cf. *Die buddhistische Versenkung* (München, 1918). Despre „calea Nirvăna” şi simbolismul iniţierii, vezi M. Eliade, *Le Yoga*. *Immortalité et liberté* (Paris, 1954; ediţia a 6-a, 1975) pp. 169 sq. Despre raporturile dintre Yoga şi buddhism, vezi: L. De la Vallée Poussin, „Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali (*Mémoires Chinois et Bouddhiques*. 5, Bmxelles, 1937, pp. 223-242); M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 173 sq. Cf. *Ibid.*, pp. 382-383, indicaţii bibliografice; de adăugat: Gerhanl Oberhammer, *Strukturen yogischer Meditation* (Viena, 1977), pp. 102 sq.

159. Despre tehnicile buddhiste de meditaţie, a se vedea *Le Yoga*. Pp. 173 sq., şi bibliografiile citate, *ibid.*, pp. 383 sq. Gracc Constant Lounsberry, *Buddhist Meditation* în *the Southern School* (Londra, 1950); E. Conze, *Buddhist Meditaton* (Londra, 1956).

Despre *jhăini* şi *dhamma-yogini*, vezi L. De la Vallée Poussin, „Musĭla et Năra da” (*Mémoires Chinois et Bouddhiques*, 5,1937, pp. 189-222). Despre „Ştiinţele Superioare” (*abhijñă*), vezi L. De la Vallée Poussin, „Le Bouddha et les Abhijñãs”, *Le Muséon*, 44,1931, pp. 335-342; M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 183 sq., 384 (bibliografia despre „puterile miraculoase”).

160. Despre *arhaţi*. A se vedea *Le Yoga*, pp. 178 sq. E. Conze, *Le bouddhisme*, pp. 91 sq. A Bareau, „Le bouddhisme indien”, pp. 60 sq. 123 sq. Cf., de asemenea, Isaline Horner, *The Early budhist Theory of Man Perfected*: *A Study of the Arhat* (Londra, 1936).

Despre structura mistică a necondiţionatului (*asatţiskrta*), vezi André Bareau, *L’absolu en philosophie bouddhique*. *Evolution de la notion d’asaiţiskrta* (teză de doctorat, Paris, 1951).

Privitor la imaginile nimicirii lumii condiţionate („dărâmarea casei” de Buddha şi „acoperişul spart” de *arhaţi*), a se vedea M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 100 sq. Id., „Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile” (în *Studies* în *mysticism and religion, presented to Gershom G. Scholem*, Ierusalim, 1967, pp. 131-l 39).

161. Enorma literatură privind Italia primitivă şi originile Romei este înregistrată de Jacques Heurgon, *Rome et la Méditeranée occidentale jusqu'auxguerrespuniques* (1969), pp. 7-50. Lucrarea lui Pietro de Francisci, *Primordia civitatis* (Roma, 1959), conţine mai multe capitole despre structurile sociale şi ideile religioase arhaice (pp. 107-405); utile prin documentaţia lor, aceste pagini trebuie citite totuşi cu precauţie (a se vedea critica lui G. Dumézil, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 39, 1961, pp. 67 sq., şi observaţiile lui Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I, Torino, 1960, pp. 402 sq., 542 sq.).

Un prim val de popoare ariofone cunoscând metalurgia aramei şi practicând incinerarea se instalează în mileniul al II-lea în nordul Italiei: ei sunt autorii civilizaţiei zisă „Terramare” („de la *terra măr* (*n*) *a*, «pământ gras», datorită bogăţiei de materii organice în care ţăranii îşi cultivau în mod obişnuit semănăturile”; Jacques Heurgon, *Rome et la Méditeranée occidentale*, p. 64). Un al doilea val, către sfârşitul mileniului al II-lea, al villanovienilor: ei utilizează fierul şi depun cenuşa morţilor în urne mari de lut ars, scufundate într-un puţ. La începutul mileniului I, Lat iu mul era dominat de o civilizaţie între istoriile generale, trebuie menţionat: A. Piganiol, *Histoire de Rome* (ediţia a 5-a, Paris, 1962); G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, I, ÎI: *La conquista del primato* în *Italia* (ediţia a 2-a, Firenze, 1956-1960); L. Păreţi, *Storia di Roma*, I (Torino, 1951); Robert E. A. Palmer, *The Archaic Community of the Romanş* (Cambridge, 1970) – dar autorul îl critică pe G. Dumézil (cf., *inter alta*, p. 154), fără să-l fi

citit.

După lucrarea lui G. Wissowa, *Religion und Kuuus der Römer* (ediţia a 2-a, Münich, 1912), care rămâne fundamentală, au fost publicate mai multe expuneri de ansamblu ale religiei din epocile regalităţii şi a Republicii; a se vedea, mai ales, Cyril Bailey, *Phases* în *the Religion of Ancient Rome* (1932); Nicola Turchi, *La religione di Roma antică* (1939); A. Grenier, Les *religions étrusque et romaine* (1948); Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938; ediţia germană, 1931); id., La *religion romaine antique* (1955); Jean Bayet, *Histoire psychologique et politique de la religion romaine* (1957; ediţia a 2-a, 1973); Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (1960; dar vezi critica lui A. Brelich, SMSR. 32,

1961, pp. 311-354, şi numeroasele observaţii ale lui G. Dumézil în cartea sa citată mai jos); Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque* (1966; ediţia a 2-a 1974); Pieire Boyancé, *Études sur la religion romaine* (Roma, 1972).

O selecţie de texte latine în traducere, de consultat în *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, fâşc. 5: K. Latte, *Die Religion der Römer u. Der Synkretismus der Kaiserzeit* (Tübingen, 1927) şi în Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion* (New York, 1957). Traducere comentată de J. G. Frazer, *The Faşti of Ovid*, I-V (Londra, 1919) constituie o inegalabilă mină de informaţii.

Despre religiile italice, paleovenetă, mesapică şi a Siciliei antice, vezi expunerea generală a lui Aldo Luigi Prosdocimi, „Le religioni deiritalia antică”, în *Storia delle Religioni* (fondată da P. Tacchi Venturi, diretta da Giuseppe Castellani, ediţia a 6-a, Torino, 1971), ÎI, pp. 673-724 (bună bibliografie). Cf., de asemenea, F. Altheim, *A History of Roman religion*, pp. 18-33 (*Rel. Rom. Antique*, pp. 7-33).

Cu privire la *Tablele Eugubine* găsite la Gubbio, în Umbria, al căror text descrie în amănunt ritualurile efectuate în fiecare an de un colegiu sacerdotal

(purificarea cetăţii şi lustraţia mulţimii), vezi J. W. Pouliney, *The bronze Tables of ĭguvium* (Baltimore, 1959: editarea textului şi comentariul); G. Devoto, *Tabulae ĭguvinae* (Roma, ediţia a 3-a, text şi comentariu, 1962); G. Dumézil, „Les trois grands dieux d'Iguvium" (în *Idées romaines*, 1969, pp. 167-178; reproduce un articol publicat în 1955); A. J. Pfiffig, *Religio Iguvina. Philologische und Religionsgeschichtliche Studien zu den Tabulae Iguvinae* (Viena, 1964).

Despre mitologia lui Romulus şi Remus, a se vedea Michael Grant, *Roman Myths* (Londra-New York, 1971), pp. 91 sq. Jaan Puhvel, „Remus et frater" (HR, 16,1975, pp. 146-157); Bnice Lincoln, „The Indo-European myth of creation" (*ibid.*, pp. 121-145), pp. 137 sq.

În afară de versiunea cea mai populară – răpirea sa în timpul furtunii – o altă tradiţie istoriseşte că, devenind tiran, Romulus a fost doborât de senatori; tiranicizii i-au tăiat trupul în bucăţi şi au luat bucăţile sub togile lor; cf. Dionysos din Halicamas, *Rom. Arch.*, 2,56; Plutarh, *Romulus* 27; Ovidiu, *Faşti*, 2,497 etc. Puhvel apropie această versiune de sfârtecarea lui Puruşa, Ymir şi Gayomart; în mitul roman, acest episod a fost transferat de la Remus la fratele său geamăn, „pentru că un om nu poate fi omorât decât o singură dată" (op. cit., p. 155).

Despre semnificaţia cosmogonică a întemeierii oraşelor, cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 30 sq. Werner Müller, *Die heilige Stadt* (Stuttgart, 1961), în special pp. 9-51 (Roma quadrata). Despre simbolismul semnului augural (cei doisprezece vulturi zăriţi de Romulus), a se vedea Jean Hubeaux, Les *grands mythes de Rome* (1949), pp. 1-26; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 157 sq. G. Dumézil, *Religion romaine archaïque*, pp. 499-500.

162. Despre moştenirea indo-europeană, vezi G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), şi, mai ales, *Mythe et épopée*, I (1968), pp. 259-437, în care sunt analizate tradiţiile primilor patru regi; cf., de asemenea,

Les *dieux souverains des Indo-Européens* (1977), pp. 158 sq. Despre modelul mitologic al războiului sabinilor, cf. *L'héritage…* pp. *127* sq. Myth*e et épo*p*ée, I,* pp. 290 sq. La r*el. Ro*m. *Ar*ch*aïque, pp*. 82 sq. Despre motivele mitologice indo-europene camuflate în „istoria" lui Horaţiu şi a Curiaţilor şi în aceea a lui Cocles şi Scaevola, a se vedea G. Dumézil, Hora*ce et les Cur*i*aces (19*42) şi Rel. *Ro*m. *Ar*ch*aïque, p.* 9*0* (unde sunt înregistrate lucrările anterioare ale autorului). Cei doi mutilaţi, Cocles şi Scaevola, Ciclopul şi Stângaciul, salvează succesiv Roma asediată de Porsenna, „unul prin vederea ageră a ochiului său, celălalt sacrificându-şi mâna dreaptă în faţa şefului etrusc într-o procedură eroică de jurământ fraudulos". Această legendă îşi are paralela în perechea zeul Chior şi zeul Ciung ai scandinavilor, a lui Odhin şi Thōrr, „dintre care cel dintâi, pentru că şi-a sacrificat un ochi, a primit drept răsplată darul cunoaşterii supranaturale, iar celălalt i-a salvat pe zei lăsându-şi între fălcile căscate ale lupului-demon mâna sa dreaptă" (G. Dumézil, Rel. *Ro*m. *Ar*ch*., p*. 9*0*).

Vezi discutarea tezelor lui H.J. Roşe (cf. În special „Numen and Mana", *Harvard Theol*. *Review*, 1951, pp. 109-130) şi ale lui H. Wagenwoort (*Roman Dynamism*, 1950, în *Rel*. *Rom*. *Archaïque*, pp. 36 sq., cu bibliografia anterioară). Georges Dumézil a analizat cu strălucire un anumit număr de concepte religioase romane; *ius*, *credo* şi *fides*, *augur*, *maiestas* şi *gravitas*, într-o scrie de studii republicate în *Idées romaines* (1969), pp. 31-152. Cf., de asemenea, P. Grimal „ «Fides» et le secret", RHR, 1974, pp. 141-155.

163. Despre caracterul specific al experienţei religioase a românilor, a se vedea Pierre Grimal, *La civilisation romaine* (1960) pp. 85 sq. Cf., de asemenea, Dario Sabbatucci", Sacer" (SMSR.23,1951-1952, pp. 91-101); H. Fugier, *Recherches sur l'éxpression du sacré dans la langue latine* (1963); R. Schilling" Alagie et religion à Rome", *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*,

secţiunea a V-a, 1967-1968, pp. 31-55.

Despre funcţia religioasă a minunilor, a se vedea J. Bayet, „Présages figuratifs déterminants dans l'antiquité grcco-latine" (*Hommages à F. Cumont*, Bruxelles, 1936,1, pp. 27-51; reprodus în *Croyances et rites dans la Rome antique* 1971, pp. 44-63); R. Bloch, Les *prodiges dans l'antiquité classique* (1963); G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch., pp.* 584 sq. (p. 590, n. 1, bibliografie). Titus Livius (XXI, 62) relatează minunile întâmplate în iama lui – 218, unul din cei mai dramatici ani ai războiului punic: „în *Forum boarium* un bou s-a urcat singur până la catul al treilea şi s-a aruncat jos"; „imagini de corăbii străluciseră în cer. Templul zeiţei Spes (...) fusese lovit de trăsnet". Lancea Iunonei se mişcase singură. La ţară se zăriseră în depărtare fantome omeneşti înveşmântate în alb. În Picenum plouase cu pietre etc. Consultate, Cdrf*ile Sibiline au* d*ec*retat 4iouă zile de sacrificii. „Tot oraşul era ocupat cu ceremonii expiatoare": întâi, Iustraţii urmate de sacrificii; apoi, o ofrandă de aur în greutate de patruzeci de livre a fost oferită în templul Iunonei, şi o statuie de bronz a zeiţei a fost consacrată pe Aventin etc. A se vedea E. De Saint-Denis, „Les énumérations de prodiges dans l'æuvre de Ţâţe Live" (Revu*e de* P*hilologie, 16*, 1942, pp. 126-142).

O listă transmisă de Varro enumeră entităţile divine care regizează diferitele momente ale activităţii agricole: Vemactor (pentru aratul pârloagei), Imporcitur (pentru aratul cu brazde mari), Institor (pentru semănături), Obturator (pentru aratul de suprafaţă), Occator (penâni grăpat), Sarritor (pentru plivit), Subruncinator (pentru prăşit), Messor (pentru secerat), Connector (pentru cărăuşie), Conditor (pentru strânsul în magazie), Promitor (pentru scosul din hambar). Lista vine din *Libri iuris pontificii* de Fabius Pictor, citat de Varro într-un text conservat de Servius (*cui Georg.*, I, 21); cf. J. Bayet, „Les Feriae Sementinae" (RHR, 1950, pp. 172-206, republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, pp. 177-205), p. 184 (paginaţia volumului); vezi, de asemenea, remarcile lui

G. Dumézil, *La Rel. Rom. Arch.*, pp. 51 sq.

164. Despre cultul privat, a se vedea A. De Marchi, *Îl culto privato di Roma antică*. 2, vol., 1896-1903; G. Dumézil, *La rel. Rom. Arch.*, pp. 600-610. Cf., de asemenea, Gordon Williams, „Some aspects of Roman marriage ceremonies and ideals", *Journal of Roman Studies*, 48, 1958, pp. 16-29; G. Piccaluga, „Penates e Lares", SMSR, 32, 1961, pp. 81-87; J. M. C. Toynbee, *Death and Burial* în *the Roman world* (1971). Despre Mani, a se vedea F. Bömer, *Ahnenkült u. Ahnenglaube im alten Rom* (ARW, Beiheft, 1,1943), şi bibliografia înregistrată de K. Lat te, op. cit., p. 100, n. 2.

Lemurii, care vizitau casele în timpul sărbătorilor *Lemuria* din mai, nu se identifică cu *larvae* care, în orice epocă a anului, vin să-i chinuiască pe cei vii; cf. G. Dumézil, op. cit., p. 373.

Morţii se mai întorc la 24 august, 5 octombrie şi 8 noiembrie, când se deschide *mundus*, groapa prin care se intră în lumea subterană. „Când *mundus* este deschis, poarta zeităţilor Infernului este deschisă" (Varro, citat de Macrobius, *Satumalia*, 1,16,18). Dar termenul *mundus* desemna totodată groapa în care Romulus aruncase ofrandele primelor roade „din tot ce este bun potrivit obiceiului şi necesar potrivit naturii", precum şi puţin pământ din ţara de origine a tovarăşilor săi (Plutarh, *Romulus*, XI, Ovidiu, *Faşti*, IV, 821-824). Vezi Ştefan Weinstock, „Mundus patet", *Rheinische Museum*. 45,1930, pp. 111-123; W. Müller, *Die heilige Stadt*, pp. 24-27,33; G. Dumézil, op. cit., pp. 356-58.

Formula de *devotio* (Titus Livius, VIII, 9-10) e reprodusă şi comentată de G. Dumézil, op. cit., pp. 108 sq.

165. La Roma, ca în orice societate tradiţională, sărbătorile sacralizau timpul; ceea ce explică importanţa calendarului. Despre calendarul roman, vezi A. Grenier, *Rel. Étrusque et romaine*, pp. 94 sq. J. Bayet, *Histoire*... pp. 89 sq. Şi 298 (bibliografie); G. Dumézil, Fête*s rom*a*ines*

d'été et d'automne (1975).

Despre sărbătorile sezoniere şi zeii care le patronau, cf. L. Delatte, *Recherches sur quelques fêtes mobiles du calendrier romain* (Liège, 1957); G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 339 sq. A se vedea, de asemenea, Giulia Piccaluga, *Elementi spettacolari nei rituali festivi romani* (Roma, 1965).

Despre ungherele sacre – *pomerium* (locul zidurilor) şi *templum* (loc consacrat prin *inaugural io*) – a se vedea Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augur ale*, I, pp. 292 sq. (*pomerium*; n. 177, bibliografie), 248 sq., 305 sq. (*templum*).

Despre sacerdoţi, a se vedea J. Marquart şi Th. Mommsen, *Handbuch der römische Alterthümner* (I-VII, ediţia a 2-a. 1876-1886), III, pp. 234-415; G. Wissowa, op. cit., pp. 479-549; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, pp. 195-212, 397-411; G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 567-583. Despre *rex* şi raporturile sale cu flaminii cei mari, cf. G. Dumézil, „Le *rex* et Ies *flamines maiores*", în *The Sacred Kingship* (Leiden, 1959), pp. 407-417. Vezi, de asemenea, G. Dumézil, „La préhistoire des flamines majeures" (RHR, 118,1938, pp. 188-200; reprodus în *Idées romaines*, 1969, pp. 156-166).

Despre colegiul pontifical şi *pontifex maximus*, a se vedea G. Ronde, *Die Kultsatzungen der römischen Pontifices* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, 25, Giessen, 1936); J. Bleicken, „Oberpontifes u. Pontifikal-Kollegium" (*Hermes*, 85, 1957, pp. 345-366).

Despre vestale, a se vedea T. C. Worsfold, The History of the Vestal Virgins of Rome (ediţia a 2-a, 1934); G. Giannelli, ÎI Sacerdozio delle Vestali romane (Firenze, 1933); F. Guizzi, Aspetti juridici del sacerdozio Romano; îl sacerdozio di Vesta (1968).

Despre auguri şi colegiul augural, vezi A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, IV (1882), pp. 160 sq. Pierangelo Catalano, *Contributi allo studio del diritto augurale*, I (pp. 9-20, discutare critică a teoriilor despre deosebirile dintre *augurium* şi *auspicium*,

de la Mommsen la I. M. J. Valeton şi U. Coli; pp. 395-558, *rex* şi dreptul augural; pp. 559-574, despre *Reges augures* latini şi sabini, şi regii etrusci); G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 584-589.

Originea şi istoria *Cdrţilor Sibiline* rămân destul de obscure. Potrivit legendei, ele au fost cumpărate de Tarquinius, care le-a depus în templul lui Iupiter şi a desemnat o comisie formată din doi membri însărcinaţi cu consultarea profeţiilor, dar numai la porunca şi în folosul statului. În – 367 a fost creat colegiul permanent de *decemviri*, cinci patricieni şi cinci plebei. Oricare le-ar fi fost originea, Cărţile erau deja grecizate când, în timpul războiului al doilea punic, consultarea lor s-a intensificat. În – 213, *Cdrţilor Sibiline* li s-au adăugat *carmina Marciana*. „Arse sub Sylla o dată cu Capitoliul, restituite sau reelaborate de către comisii trimise în toată lumea acolo unde existau sibile, mai ales în Eritreea, cenzurate în timpul lui Augustus şi transferate de la Iupiter la Apollon, din Capitoliu în Palatin, din nou revizuite sub Tiberiu, ele au fost arse la începutul secolului al V-lea d. Hr. De către Stilicon: colegiul pe care împăraţii îl cinstiseră, a dispărut atunci” (G. Dumézil, op. cit., p. 594). Despre originea *Cdrţilor Sibiline*, vezi, de asemenea, J. Gagé, *Apollon Romain* (Paris, 1955), pp. 26-38, 196-204; cf. R. Bloch, „Les origines etrusques des Livres Sibyllines” (*Mélanges A. Ernout*, 1940, pp. 21-28).

Despre sodalităţi, a se vedea G. Wissowa, op. cit., pp. 550-564; G. Dumézil, *Rel. Rom.*, pp. 579 sq. Despre feţiali, cf. Jean Bayet, „Le râţe du fécial et le comouailler magique” (1935; republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 9-44). Despre *iusfetiale*, cf. G. Dumézil, *Idées romaines* (1969), pp. 63-78. Despre sălii, a se vedea R. Cirilli, *Lesprêtres danseurs de Rome*: *Étude sur la Corporation sacerdotale des Saliens* (1913); G. Dumézil, *Rel. Rom.*, pp. 285-287, 581-582. Despre cei doisprezece *Fratres Arvales*, cf. G. Wissowa, „Zum Rituel der Arvalbrilder”, *Hermes*, 52, 1917, pp. 321-347; E. Norden, *Aus römischen Priesterbüchern*, (1939), pp. 109-

268; Al. Pasoli, *Actafratrum Arualium* (1950; text şi comentariu).

Ritul principal al feţialilor consta în a cere reparaţii în numele Romei; dacă nu dobândea satisfacţie, feţialul se întorcea şi după treizeci şi trei de zile declara în mod ceremonial război, aruncând pe teritoriul duşman o lance sau un lemn de sânger (Titus Livius, I, 32,5-14 etc.).

Salienii, „preoţi-dansatori", deschideau în mod ritualic sezonul de război la 1 martie. Ei străbăteau Oraşul şi, în locuri consacrate, începeau să danseze dansuri contorsionate, cântând tot timpul un *carmen* (devenit de neînţeles la sfârşitul Republicii) în cinstea zeilor. La sfârşitul fiecărei zile de dans avea loc un ospăţ. Cu începere de la 9 martie, riturile deveneau mai spectaculoase: curse de cai, lustraţii pentru arme şi trâmbiţele de război etc. În luna octombrie, salienii celebrau închiderea sezonului de război prin lustraţii de arme (pentru a ocroti oraşul de miasmele sângelui vărsat). S-a încercat să se reconstituie textul lui *carmen saliare*; a se vedea L. Bayard, „Le chant des Saliens, essai de restitution" (*Mélanges des Sciences Rel. Dés Facultés. Catholiques de Ulle*, 2, 1945, pp. 45-58).

Cei doisprezece *Fratres Arvales* îşi aveau centrul de cult în pădurea sacră a „Zeiţei" (*Dea Dia*), la 7 km şi 500 în de Roma. Ceremoniile anuale erau celebrate timp de trei zile în luna mai: prima şi ultima zi la Roma, a doua şi cea mai importantă în centrul cultual. În pădurea sfântă, Fraţii jertfeau două scroafe gravide (*porciliae*, simboluri ale fecundităţii, prin excelenţă) şi le consumau carnea. Apoi, încununaţi cu spice şi având feţele acoperite, ei se îndreptau în procesiune către templu; în faţa sanctuarului îşi treceau spicele din mână în mână. După un prânz vegetarian, ei se închideau în templu şi cântau invocaţii adresate Larilor şi lui Marte (textul acelui *carmen arvale*, într-o latină foarte arhaică, se lasă greu interpretat). Invocaţiile erau urmate de un dans şi de curse de cai. Cf., de asemenea, Ileana Chirassi, „Dea Dia e Fratres Arvale" (SMSR, 39,1968, pp. 191-291).

Cu privire la *Lupercalia*, a se vedea L. Deubner, „Luperealia” (ARW, 13, 1910, pp. 481 sq.); A. K. Michels, „The Topography and interpretation of the Lupercalia”” (*Trans*. *Amer*. *Phil*. *Assoc*., 54, 1953, pp. 35-39, cu o abundentă bibliografic); M. P. Nilsson, „Les Luperques” (*Latomus*, 15, 1956, pp. 133-136); Ugo Bianchi, „Luperci” (*Dizionario Fpigrafico di Antichità Romane*, vol. IV, Roma, 1958, pp. 1-9); G. Dumézil, *Rel*. *Rom*. *Arch*., pp. 352 sq. Numele confreriei conţine cu siguranţă substantivul *lup*, dar formarea să rămâne obscură; cf. G. Dumézil, *Rel*. *Rom*., 352 şi n. 2. J. Gruber derivează *lupercus* de la un „lupo sequos”, *i*. *e* „Qui lupum sequitur” (*Glotta*, 39,1961). Ar fi vorba de un *Männerbund* moştenit din protoistorie. A se vedea încă F. Altheim, *A History of Roman Religion*. Pp. 206-217; id., *Riimische Religionsgeschichte*, I, pp. 131 sq. În mod asemănător, A. Alföldi îi consideră pe *luperci* rămăşiţe ale unui *Männerbund*; şi anume confreria care ar fi jucat un rol hotărâtor în întemeierea statului român; cf. *Die trojanischen Urahnen der Römer* (Rektoratsprogr. D. Univ. Basel für das Jahr 1956). Pentru Kerényi, lupercii înfăţişau atât lupi (forma primitivă a confreriei, de origine nordică), cât şi ţapi (influenţă meridională); cf. „Wolf u. Ziege am Fest der Lupercalia”, *Mélanges Marouzeau* (1948), pp. 309-317 (articol reprodus în *Niobe*, Zürich, 1949, pp. 136-147).

Plutarh (*Romulus*, 21,10) descrie un rit de tip iniţiatic: după sacrificiul caprelor, doi tineri de origine nobilă sunt duşi în faţa lupercilor: „unii le ating fruntea cu cuţitul încă însângerat şi alţii îi şterg îndată cu o bucată de stofă de lână înmuiată în lapte: îndată ce au fost şterşi pe frunte, tinerii trebuie să izbucnească în râs”.

Caracterul iniţiatic al confreriei a fost analizat de G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), pp. 203-222. A se vedea acum Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes*; *Kyros und Romulus* (Meisenheim am Glan, 1964), 90-115, în special pp. 98 sq.

Despre cursa celor două grupuri de luperci, cf. G. Piccaluga, „L’aspetto agonistico dei Lupercalia” (SMSR,

33,1962, pp. 51-62).

Despre *februum*, *Februarius* şi Faunus, vezi G. Dumézil, *Le problème des Centaures*. Pp. 195 sq. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* (Roma, 1956), pp. 95-123; G. Binder, op. cit., pp. 80 sq. G. Dumézil, *Rel. Rom.*, pp. 353 sq.

Despre sacrificii, a se vedea S. Ei tre în, *Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer* (1913); G. Wissowa, op. cit., pp. 380 sq. K. Latte, op. cit., pp. 379-392.

G. Dumézil a scos în evidenţă analogia structurală dintre sacrificarea de *suovetaurilia* (comportând jertfirea porcilor, oilor şi taurilor), sacrificiu specific cultului lui Marte, şi *sautrâmaní*, jertfă oferită lui Indra; cf. *Tarpeia* (1947), pp. 117-158; *Rel. Rom. Arch.*, pp. 247-251.

Cu privire la ritualul din octombrie al calului, sacrificat lui Marte, şi asemănările cu *aśvamedha*, rezervată clasei războinicilor (cf. 73), vezi recent G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 225-239 şi *Fêtes romaines d'été et d'automne* (1975), pp. 179-219.

Mai târziu (sfârşitul secolului al V-lea?), sub influenţa etruscilor (care urmau ei înşişi un model grecesc), se introduc la Roma *lectisternia*, caracterizate prin prezenţa sensibilă a zeului căruia i se oferea sacrificiu. „A hrăni zeul la altar este ţelul oricărui sacrificiu. A-i da să mănânce este altceva" (G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, p. 559). Într-adevăr, zeul (*i.e.* Statuia să de cult) era culcat pe un pat în faţa mesei care i se servea. „Lectisternele s-au servit mai întâi în afara templului: oamenii puteau astfel să vadă, cu ochii lor, pe aceşti protectori închişi de obicei în tainiţa unei *cella*" (*ibid.*).

166. Despre *dii indigestes* şi *dii novensiles*, cf. G. Wissowa, *Religion u. Kultus* (ediţia a 2-a, 1912), pp. 18 sq., 43, şi izvoarele citate de A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, p. 152.

Despre formulă *devotio* transmisă de Titus Livius (VIII, 9,6) şi împotriva lui K. Latte (care vede o născocire a marelui pontif), cf. G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*... pp. 108

sq.

Despre triadă arhaică, a se vedea expozeul lui G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*.. pp. 187-290, cu bibliografia lucrărilor anterioare (în primul rând: Iupi*ter, Mar*ş, *Quirinus, 19*41; Nais*sance de* Rom*e, 19*44; L'hé*ritage indo-européen à Rome, 19*48; Myth*e et* é*po*p*ée, I,* 1968, pp. 259-437). Încă G. Wissowa atrăsese atenţia despre existenţa triadei precapitolin* cf. Reli*gion u.* K*ult*u*s, pp*. 23, 133-34. După K. Latte, e vorba de o gnipare târzie şi întâmplătoare (Römi*sche Religionsgeschichte, pp*. 37, 195 etc.); dar vezi critica lui G. Dumézil, Rel. *Ro*m. *Ar*ch*., p*p. 154 sq.

În circumstanţele în care Iupiter părea să fie agrar sau războinic, trebuie ţinut seamă de *modul* intervenţiilor sale (G. Dumézil. *Rel. Rom. Arch.*, p. 193). „Politica şi dreptul, puterea şi justiţia se unesc, cel puţin ideal, prin mai multe puncte comune: un alt element al prestigiului lui Iupiter, ca şi al lui Zeus, ca şi al zeilor suverani ai Indiei vedice, Varuna şi Mitra, este rolul său de martor, de garant, de răzbunător al jurămintelor şi al pactelor, în viaţa privată ca şi în viaţa publică, în comerţul dintre cetăţeni, precum şi în cel cu străinii" (*ibid.*, p. 190).

Despre Marte, vezi G. Dumézil, op. cit., pp. 215-256. Pentru o orientare radical diferită, cf. Udo W. Scholz, *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult u. Marsmythos* (1970). Despre sacrificiul calului în octombrie, şi împotriva interpretării agrariene a lui H. J. Roşe (*Some Problems ofelassical Religion*: *Marş* (Oslo, 1958, pp. L-l7), a se vedea G. Dumézil, *Rel. Rom.*, pp. 223-238.

Cu privire la Quirinus, cf. G. Dumézil, op. cit., pp. 259-282, şi A. Brelich, „Quirinus: una divinità romana alia luce della comparazione storica" (SMSR, 36, 1965, pp. 63-119). Cari Koch a prezentat o interpretare antidumézilianâ în „Bemerkungen zum römischen Quirinuskult" (*Zeitschrift f. Rel. U. Geistesgeschichte*, 5,1953, pp. 1-25).

Despre Vesta, vezi O. Huth, *Vesta*, *Untersuschungen zum indo-germanischen Feuerkult* (1943); A. Brelich,

Geheime Schutzgottheit von Rom: *Vesta* (Albae Vigiliae, N. F., 7, Zürich, 1949); G. Dumézil, „Aedes Rotundă Vestae" (în *Rituels indo-européens à Rome*. 1954, pp. 26-43) şi alte lucrări rezumate în *Rel. Rom. Arch*... pp. 319-332.

Despre Ianus, cf. L. A. Lackay. Janus" (*Univ. Of. California Publications on Classical Philology*, 15,1956, pp. 157-182); R. Schilling, Janus, le dieu introducteur" (*Mélanges d'archeologie et d'histoire de l'École Française de Rome*. 1960, pp. 89-100); G. Captieville, „Les épithètes cultuelles de Janus" (*ibid.*, 1973, pp. 395-436); G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch*... pp.333-339.

Despre triadă capitolină, a se vedea expunerea de ansamblu în G. Dumézil, op. cit., pp. 291-317. Cf., de asemenea, U. Bianchi, „Dissegno storico del culto Capitolino nell' Italia romana e nelle provincie del Impero" (*Monumenti antichi dei Uncei*, 8, 1949, pp. 347-415); id., „Questions sur les origines du culte capitolin" (*Latomus*, 10, 1951, pp. 341-366).

Despre Iunona, cf. G. Dumézil, *Rel. Rom.*, pp. 299-310; id., „Junon et 1'Aurore" (*Mythe et épopée*, UI, 1973, pp. 164-173). Pentru etimologia numelui, v. E. Benveniste, „Expression indo-européenne de l'étemité", *Bul. Şoc. Linguistique*, 38,1937, pp. 103-112. Vezi, de asemenea, M. Renard. „Le nom de Junon", *Phoibos*, 5, 1951, pp. 141-143; id., Juno Historia", *Latomus*, 12, 1953, pp. 137-154.

Despre sărbătorile patronate de Iunona, în primul rând *Nonae Caprotinae* şi *Matronalia*, a se vedea G. Dumézil, pp. 301-313. Cf., de asemenea, J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (*Latomus*, LX, 1963).

Despre etimologia Minervei, cf. A. Meillet, *De i. – e rădice men* „mente *agitare*" (1897), p. 47.

167. Despre etrusci, esenţialul se află în câteva cărţi publicate recent: M. Pallotino, *Etruscologia* (ediţia a 6-a, Milano, 1968); R. Bloch, Les *étrusques* (1954); J. Heurgon, *La vie quotidienne chez les étrusques* (1961); H. H. Sculaid, *The Etruscan Cities and Rome* (Londra, 1967); L.

Banti, *ÎI mondo degli Etruschi* (ediţia a 2-a, Roma, 1969).

„Problema etruscă" e discutată în articolele lui M. Pallottino, „Nuovi Studi sul problema delle origini etrusche" (*Studi Etruschi*, 29,1961, pp. 3-30) şi „Whatdewe know today about the Etruscan Language?" (*Intern. Anthropological Linguistic Review*, 1,1955, pp. 243-253). A se vedea. De asemenea, H. Hencken *Jarquinia, Willanovans and early Etruscan* (Cambridge, Mass., 1968), ÎI, pp. 601-646; id., *Tarquinia and Etruscan Origins* (Londra, 1968).

Despre religia etruscilor, a se vedea expunerile: A. Grenier, *La religion étrusque* (*Mâna*. 2, III, 1948, pp. 3-79); R. Herbig, *Götter und Dämonen der Etrusker* (Heidelberg, 1948), F. Altheim, *A History of Roman Religion*, pp. 46-92, 485-494; id., *La religion romaine antique*, pp. 33-50; G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 611-680; G. CI. Giglioli şi G. Camporeale, „La religione degli Etruschi", *Storia delle Religioni* (ediţia a 6-a, revizuită şi adăugită), ÎI, pp. 539-672 (bibliografii bune pp. 655-661,670-672).

Textele autorilor clasici sunt înregistrate şi analizate de G. Giglioli, op. cit., pp. 544-552,652-654.

Despre originea asianică a etruscilor (*Herodot*, 1,94) şi înscripţiile de la Lemnos, a se vedea A. Piganiol, „Les Étrusques, peuple d'Orient", *Cahiers d'Histoire mondiale*, I, 1953, pp. 329-339; G. Dumézil, op. cit., pp. 614-619.

Despre zeii etrusci şi a lor *interpretatio graeca*, cf. G. Devoto, „Nomi di divinità etrusche", *Studi Etruschi*. 6, 1932, pp. 243-280 (Fufluns); 7,1933, pp. 259-266 (Culsans); 14,1940, pp. 275-280 (Vertumno); L. Banti, „ÎI culto del cosidetto «Tempio dell' Apollo» a Veii e îl problema delle triadi etrusco-italiche", Sfi «/i *Etruschi*, 17,1943, pp. 187 sq. J. D. Beazly, „The world of the Etruscan mirror", *Journal ofhellenic Studies*. 69,1949, pp. L-l7; F. Messerschmidt, „Griechische und Etruskische Religion", SMSR, 5,1929, pp. 21-32; Eva Fiesel, *Namen des griechischen Mythos im Etruskischen* (1928; a se vedea observaţiile lui E. Benveniste, *Rev. Philol.*, 56,1930, pp. 67-75 şi ale lui G. Dumézii, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 660-

661); G. Dumézil, *ibid.*, pp. 658-676.

În sanctuarul de la Pyrgi (unul din porturile de la Caere), au fost descoperite recent o înscripţie punică şi, alături, tăbliţe scrise în etruscă, datând din circa – 500. Textul punic conţine omagiul regelui etnisc adus zeiţei feniciene Astarteea, asimilată cu Uni (luno). E încă o dovadă a maleabilităţii teologiei etrusce, gata să primească o formulă mitico-rituală a lumii semitice şi să o omologheze unei divinităţi naţionale. Cf. A. Dupont-Sommer, „L'inscription punique recemment decouverte à Pyrgi (Italie)", JA, 252, 1964, pp. 289-302; traducerea (p. 292) este reprodusă şi comentată de G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 665 sq. Vezi bibliografia ulterioară la J. Heurgon, „The Înscriptions of Pyrgi", *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. L-l4; G. Camporeale, în *Storia delle Religioni*, ÎI, 1971, p. 671.

Despre tehnicile de divinaţie, cartea lui A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV (Paris, 1882), pp. 3-115, n-a fost încă depăşită.

Conţinutul diferitelor *libri* este prezentat şi comentat în trei volume de C. O. Thulin, *Die etruskische Disziplin I. Die Blitzlehre* (Göteborg Högskolas Arsskrift, ÎI, 1905, pp. I-XV, l-l28); *Die Haruspicium* (*ibid.*, 12, 1906, pp. 1-54); III. *Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices* (*ibid.*, 15, 1909, pp. L-l58).

Textele lui Pliniu şi Seneca de teoria fulgerelor sunt dependente aceleiaşi surse (Caecina). Iupiter singur dispunea de trei categorii de fulgere. Alte opt categorii de fulgere erau mânuite de zei corespunzând Iunonei, Minervei, lui Volcanus, lui Marte şi Satumus, şi de alte trei divinităţi rămase necunoscute. A se vedea A. Bouché-Leclercq, op. cit., IV, pp. 32-61; C. O. Thulin, *Die Blitzlehre*, pp. 47-68; A. Biedl, „Die Himmelsteilung nach der «disciplina etrusca»" (*Philologus*, N. H., 40, 1931, pp. 199-214); A. Piganiol „Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus" (*Studies*... În hono*r of A.* C. J*o*hn*son. 19*51, pp. 79-87); id., „Les Étmsques, peuple d'Orient", pp. 640-41; S. Weinstock, „Libri Fulgurales" (Pape*rs of* t*he*

British School at Rome, 19,1951, pp. 122-142); R. B. Bloch, Les *prodiges dans l'antiquité classique (19*63), pp. 149 sq. G. Dumézil, op. cit., pp. 624-635. Analogiile cu doctrină şi tehnica orientală sunt discutate şi de G. Furlani, „Îl bide*ntal etr*usco e un' înscrizione di Tiglatpilesar I d'Assiria" (SMSR, 6,1930, pp. 9-49), id., „Fulmini mesopotamici, ittiti, greci ed etruschi" (Stud*. Etr., 5*,1931, pp. 203-231).

Despre *libri haruspicini* şi modelul în bronz de la Piacenza, a se vedea A. Bouché-Leclercq, op. cit., pp. 61-74; C. O. Thulin, op. cit., vol. ÎI; G. Furlani, „Epatoscopia babilonese ed etrusca" (SMSR, 4,1928, pp. 243-285), id., „Mantica babilonese ed etrusca" (*Tyrrhenica*, *Saggi din studi etruschi*, 1957 pp. 61-67). Ca studiu comparativ, a se vedea *La divination en Mésopotamie et dans les régions voisines* (XIV-e Rencontre assyriologique Internaţionale, 1967); J. Nougayrol, „Haruspicine étrusque et assyro-babilonienne" (*Comptes Rendus de l'Acad. D. Înscriptions*. 1955, pp. 508-517); id., „Le foie d'orientation BM 50494" (*Revue d'Assyriologie*, 62,1968, pp. 31-50); E. Laroche, „Éléments d'haruspicine hittite" (*Revue hittite et asianique*, 12, 1952, pp. 19-48); R. Bloch, „Liberté et détermination dans la divination romaine" (*Studi* în *onore di Luisa Banti*, Roma, 1965, pp. 63 sq.); id., „La divination en Étrurie et à Rome" (în *La Divination*, I, Paris, 1968, pp. 197-232).

Cele patruzeci de divinităţi ale căror nume sunt înscrise pe modelul de ficat în bronz descoperit la Piacenza sunt grupate, probabil, după o anumită ordine care n-a putut fi încă descifrată. Se dispune de o altă clasificare a Panteonului, anume aceea transmisă de Martianus Minneus Felix Capella în tratatul *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (1,41-46). Este vorba de un text târziu (secolul al V-lea d. Hr.), încărcată de speculaţii greceşti şi greco-romane; totuşi, el este preţios pentru prezentarea clară şi amănunţită a zeilor repartizaţi în şaisprezece regiuni celeste. (Izvorul principal pare să fi fost traducerea ritualurilor etrusce efectuate de un contemporan al lui

Cicero, Nigidius Figulus.) Thulin nu se îndoia că există o corespondenţă între personajele divine înscrise în cele şaisprezece careuri ale ficatului de la Piacenza şi cele şaisprezece regiuni ale lui Martianus Capella (cf. *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Berlin, 1906). Dar Ştefan Weinstock a pus în lumină considerabilul aport al astrologiei elenistice; cf. „Martianus Capella and the Cosmic System of the Etruscan" (*Journal of Roman Studies*, 36,1946, pp. 101-129). Pentru o analiză a primelor trei *regiones*, adică aceea a lui Iupiter, a se vedea G. Dumézil, op. cit., pp. 672-676.

Despre demonologie şi credinţele funerare, cf. S. Weinstock, „Etruscan Demons" (în *Studi* în *onore di Luisa Banti*. Pp. 345-350); C. C. Van Essen, *Did orphic influence on Etruscan Tomb Painting exist*? (Amsterdam, 1927); id., „La Tombă del Cardinale" (*Studi Etruschi*, 2,1928, pp. 83-132); F. De Ruyt, *Charun*, *demon étrusque de la mort* (Bruxelles, 1934); M. Pallotino, „ÎI culto degli antenati în Etruria ed una probabile equivalenza lessicale etrusco-latino" (*St. Etr.*, 26, 1958, pp. 49-83); J. M. Blázques, „La Tombă del Cardinale y la influencia orfico-pitagorica en las creencias etruscas de ultratumba" (*Latomus*, 26, 1965, pp. 3-39).

În anumite scene tombale un demon ţine o carte sau un sul în mâini, sau este pe punctul de a scrie în ea. Cele câteva litere care au putut fi descifrate indică numele şi vârsta defunctului. Este vorba, se pare, de „un fel de paşaport pentru lumea de dincolo" (F. De Ruyt, p. 160). Despre analogiile egiptene, cf. 33 (*Tabloul problemelor*).

168. Despre triadă de pe Aventin, a se vedea H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fân de la République* (Paris, 1958) şi G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 379 sq. „Cultul aventin ar fi, şi el, o dovadă despre victoria plebei şi un rod al uneia dintre numeroasele compromisuri care, din aproape în aproape, trebuia să asigure acestei clase sociale egalitatea politică şi religioasă şi, începând din secolul al V-lea de la întemeiere,

s-ar fi format clasicul tablou: edilii plebei avându-şi biroul în dependinţele templului, îngrămădind în ele arhivele plebei, textele plebiscitelor şi, mai târziu, din precauţie, copiile senatus-consulturilor categoriei rivale" (*ibid.*, p. 384). Cf., de asemenea, F. Altheim, *La rel. Rom. Antique*, p. 186. Probabil că asocierea celor trei divinităţi agrare, două feminine şi una masculină, venea din Marea Grecie; vezi G. Dumézil, p. 448.

Cu prilejul sărbătorilor, pe lângă sacrificiile de scroafe, se practică un, joc" barbar: se dădea drumul în Circ, la vulpi, „cărora li se legaseră în spinare torţe arzând" (Ovidiu, *Faşti*, 4, 679-682). Interpretarea acestui rit e controversată; cf. G. Dumézil, p. 380.

Cu privire la etimologia lui *Liber*, vezi E. Benveniste, „Liber et liberi", *Rev. Ètudes La* îi *nes*, 14, 1936, pp. 52-58. Despre cult, vezi A. Bruhl, *Liber pater*, *origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain* (Paris,

1953), în special pp. 13 sq. Informaţiile Sfântului Augustin despre *Liberalia*, în parte datorate lui Vâno, sunt examinate de A. Bruhl, pp. 17 sq. Franz Altheim susţine originea grecească a zeului Liber (*Terra Mater*, Giessen, 1931, pp. 15 sq.); a se vedea critica lui A. Bruhl, pp. 23 sq. Despre *interpretatio graeca* a sărbătorilor *Cerealia*, vezi Jean Bayet, „Les „Cerealia", altération d'un culte laün par le mythe grec" (*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1951, pp. 5-32,341-366; republicat în *Croyances et rites dans la Rome antique*, 1971, pp. 89-129).

Despre influenţele greceşti, vezi Franz Altheim, *A History*... 34 sq., 149 sq. Id., La r*el. Ro*ma*ine ant*i*que. Pp.* 201 sq. G. Dumézil, Rel. *Ro*m. *Ar*ch.*, p*p. 450 sq. Despre influenţele celtice, cf. F. Altheim, La r*el. Ro*m.*, p*p. 103 sq., 189 sq.

Despre Apollon, a se vedea J. Gagé, *Apollon Romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du „ritus graecus" à Rome, des origines à Auguste* (Paris, 1955).

Despre Venus, vezi R. Schilling, *La religion romaine*

de Vénus depuis les *origines jusqu'au temps d'Auguste* (Paris,

1954); id., „Les origines de la Vénus romaine" (*Latomus*, 17,1958, pp. 3-26; răspuns la criticile lui A. Emout şi P. Grimal). A se vedea şi G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 422-424,471-474.

Despre *evocaţio*, a se vedea V. Basanoff, *Evocaţio. Étude d'une rituel militaire romain* (Paris, 1947); R. Bloch, „Hera, Uni, Junon en Italie centrale" (*Comptes rendus de l'Académie des Înscriptions*, 1972, pp. 384-3). Alte exemple celebre de *evocaţio*: Vertumnus, „evocat" de cetatea Volsinii în – 264, şi Tanit punică de Cartagina în – l 46, de Scipion Emilianus (Macrobius, *Sat.*, 111,9).

Despre minunile de la – 207 enumerate de Titus Livius, a se vedea J. Cousin, „La crise religieuse de 207 avânt J. – C." (RHR, 126, 1943, pp. 15-41). Religia în timpul celui de-al doilea război punic este strălucit prezentată de G. Dumézil, *Rel. Rom. Arch.*, pp. 457-487. Cu privire la *transvectio* a Cybelei, a se vedea H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain* (Paris, 1912), pp. 38 sq. Despre sodalităţile zeiţei şi semnificaţia lor politică, vezi *ibid.*, pp. 90 sq. În legătură cu cultul la Roma şi în provincii, vezi F. Cumont, Les *religions orientales dans le paganisme romain* (ediţia a 4-a, 1929), pp. 17 sq., 208 sq. Cf., de asemenea, Th. Köves, „Zum Empfang der Magna Mater în Rom" (*Historia*, 12,1963, pp. 321-347); F. Bömer, „Kybele în Rom" (*Rheinisches Museum*, 71,1964, pp. 130-151).

Izvoarele şi bibliografia critică în chestiunea *Bacchanaliilor* sunt pertinent analizate de A. Bnihl, *Liber Pater*, pp. 82-116. De adăugat: J. Bayet, „Le phénomène religieux dionysiaque" (*Croyances et rites*... pp. 241-274, à pr*o*p*os de* cartea lui A. Bruhl); J. Festugière, „Ce que Ţâţe Live nous apprend des mystères de Dionysos" (Méla*nges d'*a*rchéologie et* d*'h*i*stoire de* l*'Ë*c*ole Fra*n*çaise de* Ro*me, 66*, 1954, pp. 79-99); K. Latte, op. cit., *p*. 270, n. 5 (bibliografie); G. Dumézil, op. cit., *p*p. 511-516.

169. Despre preistoria celţilor, vezi M. E. Marien, „Où en est la question des champs d'urnes?" (*L'Antiquité Classique*. 17, 1948, pp. 413-444); E. Sprockhoff, „Central European Umfield Culture and Celtic La Tène", *Proceedings of the Prehistoric Society*, 1955, pp. 257-281; P. Bosch-Gimpera, Les *indo-européens*. *Problèmes archéologiques* (traducere de R. Lantier, Payot, 1961), pp. 241 sq. G. Devoto, *Origini indeuropee* (Firenze, 1962), pp. 389 sq. Stuart Piggott, *Ancient Europe* (Edinburgh, 1963). Pp. 215 sq. (excelentă bibliografie, pp. 261-266); id., *The Druids* (Londra, 1968), pp. 9-24; Richard Pittioni, „Das Mittel-Metallikum – Die Friihzeit der indogermanischen Einzelvölker Europas", *Anzeiger d. Öst. Akad. D. Wissenschaften*, Phil. Hist. Klassc, 1972, nr. 5, pp. 14-29.

Din considerabilă literatură privind istoria şi cultura celţilor, semnalăm: H. Hubert. Lw *Celtes*, 2 vol. (1932); A. Grenicr, Les *Gaulois* (Paris, 1945); T. O'Rahilly, *Earlv Irish History and Mythology* (Dublin, 1946); T. G. E. Powell, *The Celts* (Londra, 1958); Jan de Vries, *Kelten und Germanen* (Berna-München, 1960); J. Philip, *Celtic civilization and its Heritage* (Praga-New York, 1962); C. F. C. Hawkes", The Celts: Report on the Study of the ir Culture and their Mediterranean Relations, 1942-1962" (în *Rapports el Commentaires*, *Vlĭl-e Congrès Internationald'Archéologie Classique*, Paris, 1963, pp. 3-23); Nora Chadwick, *The Celts* (Pelican Books, 1966; a se vedea însă S. Piggott, *The Druids*, p. 193); Anne Ross, *Păgân Celtic Britain*. *Studies* în *Iconography and Tradition* (Londra, 1967); Helmut Birkhan, „Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit", *õsterreichishe Akad*. *U*. *Wissenschaften*, *Phil*. – *hist*. *Klasse*, 272,1970, pp. 1-636; Jean Jacques Hatt, Les *Celtes et les Gallo-Romains* (Archaeologia Mundi, Geneva, Paris, Münich, 1970; excelente ilustraţii).

Textele greceşti şi latine privind religia celtică au fost editate de J. Zwicker, *Fontes historiae religionis ceuicae*, 3 vol. (Berlin, 1934-1936); o selecţie, în traducere germană, a fost publicată de Wolfgang Krause. Drc *Kelten* (în

Religionsgeschichtliches Lesebuch, ediţia a 2-a, Tübingen, 1929,46 p.). A se vedea bibliografia asupra celorlalte izvoare (înscripţii galeze, sculpturi, statuete din bronz, reprezentări de zei pe vasele decorate) în Paul-Marie Duval, Les *Dieux de la Gaule* (Payot, 1976), pp.129-130.

Lucrări de ansamblu privind religia celţilor: M.-L. Sjoested, *Dieux et héros des Celtes* (Paris, 1940); J. Vendryès, „La religion des Celtes" (în *Mână*, *Les religions de VEurope ancienne*, vol. III, Paris, 1948, pp. 239-320; o bună listă de zei); A. Rees şi B. Recs, *Celtic Heritage*. *Ancient Tradition* în *Irelandand Wales* (Londra, 1961); J. De Vries, *Keltische Religion* (Stuttgart, 1961; trad. Franceză: *La religion des Celtes*. Payot, 1963); Anne Ross, *Păgân Celtic Britain* (excelentă bibliografie, pp. 489-503); Françoise Le Roux, „La religion des Celtes" (în *Histoire des religions*. Encyclopédie de la Pleiade, 1,1970, pp. 780-840); Paul-Maric Duval, Les *dieux de la Gaule* (1976, ediţie nouă, revăzută şi adăugită, a lucrării publicate în 1957).

Cu privire la sanctuarele protoistorice şi simbolismul spaţiului sacro, cf. K. Schwarz, „Zum Stand der Ausgrabungen în der Spätkeltischen Viereckshanze von Holzhausen" (*Jahresbericht d. Bayerische Bodendenkmalpjl.*, 1962, pp. 21-77); S. *Piçgolt*, *Ancient Europe*, pp. 230 sq. Despre Simbolismul Centrolui şi „geografia sacră" în Irlanda medievală, cf. A. Şi B. Rees, *Celtic Heritage*, pp. 146 sq.

Despre cultul craniilor, vezi P. Lambrechts, *L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes* (Bruges, 1954), şi, mai ales, Anne Ross, *Păgân Celtic Britain*, pp. 94-171, fig. 25-86 şi pl. 1-23 (pp. 155 sq., continuitatea cultului după convertirea la creştinism).

170. Despre arhaismul culturii celtice şi paralelismul cu India antică, a se vedea G. Dumézil, *Servius et la Fortune* (1942); Myles Dillon, „The archaism of Irish Tradition", *Proceedings of the British Academy*, 33,1947, pp. 245-264; id,

„The Hindu Act of Truth în Celtic Tradition", *Modern*

Philology, 44, 1947, pp. 137-140; id Celt and Hindu”,

Vishveshvaranand Indological Journal, 1 sept., 1963, pp. 1-21; J. E. Caerwyn Williams, „The Court Poet în Medieval Ireland”, *Proc*. *Brit*. *Acad*., 57,1971, pp. 85-135. Vezi, de asemenea, D. A. Binchy, „The Linguistic and Historical Value of the Irish Law Tracts”, *Proceedings of the British Academy*, 29,1943; C. Watkins, „Indo-European Metries and Archaic Irish Verse, *Celtica*, 6,1963, pp. 194 sq. R. Schmidt, *Dichtung und Dichtersprache* în *indogermanischer Zeit* (Wiesbaden, 1967), pp. 61 sq. În cartea lui postumă, *Celts andaryans* (Simla, 1975), Myles Dillon a reluat problema în ansamblul său: morfologie şi sintaxă (pp. 32 sq.), poezie *courtoise* şi tradiţie eroică (pp. 52 sq.), instituţii sociale (pp. 95 sq.), religie (125 sq.). Vezi şi Hâns Hartmann, *Der Totenkult* în *Irland* (Heidelberg, 1952); K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition*: *A vvindow on the Iron Age* (Cambridge, 1964); H. Wagner, „Studies în the Origin of Early Celtic Tradition”, *Eriu*, 26, 1975, pp. 1-26.

Despre tripartiţia socială la celţi, a se vedea G. Dumézil, *L’idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruxelles, 1958), p. 11: „Dacă se coroborează documentele care descriu starea socială din Galia păgână decadentă, cucerită de Cezar, şi textele care ne informează despre Irlanda, la puţin timp după creştinarea ei, ne apare, sub un *rjg* (echivalentul fonetic exact al sanscr. *Răj* –, al lat. *Règ*-), un tip de societate constituită după cum urmează: 1) clasa *druizilor* (*dru-uid*), adică „Preaînvăţaţii”, preoţi, jurişti, depozitari ai tradiţiei; clasă dominând totul, mai puternică decât graniţele, aproape la fel de supranaţională precum clasa brahmanilor, 2) aristocraţia militară, singura proprietară a pământului, *jlaith* irlandeză (cf. Galezul *vlato* –, germ. *Gewalt* etc.), însemnând „putere”, echivalentul semantic al sanscr. *Kjatra*. Esenţă a funcţiei războinice; 3) crescătorii de animale, *bo airig*, irlandezi, oameni liberi (*airig*), care se definesc doar ca posesori de boi (*bo*)”. T. G. Pöwell a reluat demonstraţia lui G. Dumézil (*Jupiter*, *Marş*, *Quirinus*, pp. 110-123) în studiul

lui „Celtic Origins. A stage în the Enquiry” (*J. Of the Royal Anthrop. Institute*, 78, 1948, pp. 71-79); cf. S. Piggott, *The Druids*, p. 88.

„Irlandezii concepeau istoria insulei lor ca o succesiune de invazii; penultimul popor năvălitor, Tuatha De Danann, „triburile zeiţei Dana”, este alcătuit de fapt din vechii zei ai păgânismului, anume aceia moşteniţi de celţi de la strămoşii lor indo-europeni”. Statul-major al poporului Tuatha De Danann se compune din marele zeu Dagda, închinat înaltei magii druidice, din Ogma, zeul luptător, din Lug („zeul tuturor meseriilor”) şi din Dian Cecht, vindecătorul, şi Goibniu, fierarul. A treia funcţie, în forma ei cea mai necesară, agricultura dătătoare de hrană şi bogăţii era reprezentată din mai vechii locuitori ai insulei, poporul Fomore, „fiinţe demonice pe care Tuatha De Danann i-a învins, i-a ucis în mare parte, iar pe cei care au mai rămas i-a domesticit. La sfârşitul acestui război, în urma celebrei lor victorii de la Mag Tuired, năvălitorii Tuatha De Danann au hotărât să-l lase în viaţă pe conducătorul învinşilor, mijlocind revelarea secretelor care trebuiau să asigure prosperitatea agricolă şi pastorală a Irlandei” (G. Dumézil, *Mythe et épopée*, 1,1968, p. 289; cf. N. 1, referirile la lucrările anterioare). Jan de Vries a urmat interpretarea dumézilianã în *La religion des Celtes*, pp. 157 sq. Vezi şi Mylles Dillon, *Celts and Aryans*, pp. 96 sq.

Alte exemple de tradiţii epice irlandeze implicând structura trifuncţională, în *Mythe et épopée*, I, pp. 602-612 („Le trio de Macha”), 616-623 („Les trois oppressions de l’âle de Bretagne”). Analogiile structurale dintre mitul, reginelor Medb” şi acela al indienei Mādhavĭ, fiica regelui universului Yayāti, au fost analizate în cap. V din *Mithe et épopée*, ÎI (1971). Pp. 331-353. A se vedea, de asemenea, „Le puits de Nechtan”, *Mythe et épopée*, III, (1973), pp. 27-34.

Despre valoarea mărturiilor lui Cezar, a se vedea lucrarea utilă, dar hipercritică a lui Michel Rambaud, *L’Art de la déformation historique dans* les *Commentaires de César* (tirajul al 2-lea, revăzut şi adăugit. Pariş, 1968), mai

ales paginile asupra religiei (pp. 328-333). „Prin tabloul prezentării religiei galice, proconsulul, învingător al Galiei şi mare pontif la Roma, sugera politică ce a urmat-o” (p. 333).

Cu privire la coloanele zise ale lui „Iupiter cu uriaşul”, a se vedea Werner Milller, *Die Jupitergigantesüulen und ihre Verwandten* (Meisenheim am Glan), 1975, cu o bogată bibliografie (pp. 113-127). Despre simbolismul roţii, cf. W. Müller, pp. 46 sq. A vedea, de asemenea, A. Ross, op. cit., pp. 347 sq. 475 sq. R. Pettazzoni, „The Wheel în the ritual symbolism of some Indo-European Peoples”, în *Essays on the history of religion* (Leiden, 1954), pp. 95-109; J. J. Hatt, „Rota llammis circumsepta, à propos du symbole de la roue dans la religion gauloise”, în *Revue archéologique de l’Est*, 1951, pp. 82-87.

Despre Dagda, a se vedea J. Vendryès, „La religion des Celtes”, p. 263; F. Le Roux, „Notes sur le Mercure celtique”, *Ogam*, 4, 1952, pp. 289 sq. J. De Vries, op. cit., pp. 45 sq.

Despre Lug, cf. J. Vendryès, „La religion des Celtes”, p. 278, 313; J. De Vries, op. cit., pp. 58 sq. P. M. Duval, Les *dieux de la Gaule*, pp. 27 sq. R. Pfettazzoni, „ÎI dio gallico a tre teste”, în *L’onn’iscienza di Dio* (Torino, 1955), pp. 286-316; R. Lantier, în *Wörterbuch der Mythologie*, Teii ÎI, pp. 132 sq. 138 sq., 141 sq.

Despre Marte galez, a se vedea J. De Vries, op. cit., pp. 64 sq. P. Lambrechts, *Contributions*, pp. 126 sq. E. Thevenot, *Sur les traces des Marş celtiques entre Loire et Mont Blanc* (Dissertationes archaelogicæ Gandenses, Bruges, 1955); F. Benoit, *Marş et Mercure*. *Nouvelles recherches sur l’interprétation gauloise des divinités romaines* (Aix-en Provence, 1959).

Despre Ogmios, a se vedea Françoise Le Roux, „Le Dieu celtiques aux liens: de l’Ogmios de Lucien a Ogmios de Diirer, *Ogam*, 12, 1960, pp. 209-234, care discută, de asemenea, lucrările anterioare. J. De Vries, op. cit., pp. 73-79; P. M. Duval, Les *dieux de la Gaule*, pp. 79-82. Cât

despre Ogma, numele lui „trădează o fonetică nongaelică şi trebuie explicată ca un împrumut de la galezul *Ogmios*”: M. L. Sjoestedt, „Légendes ćpiques irlandaises et monnaies gauloises” (*Études Celtiques*, I, 1936, pp. 1-77), p. 7. Pe de altă parte, Ogmios pare împrumutat de la grecescul *ogmos*, „linie, şir, brazdă”, dar acest teonim de origine grecească ascunde o realitate religioasă celtică.

Zeul Ogma e numit „părintele ogamelor”, caractere alfabetice folosite mai ales în cele 360 de înscripţii funerare, aflate mai ales în Irlanda şi în Ţara Galilor, şi datând din secolele V şi VI. A se vedea: J. Vendryès, „L’écriture ogamique et şes origines”, *Études Celtiques*, 4,1939, pp. 83-116 (cu o bogată bibliografie); despre folosirea aritmetică a acestor semne, cf. L. Gerschel, „Origine et premier usage des caractères ogamiques”, *Ogam*, *9*,1957, pp. 151-173. A se vedea, mai recent, James Camey, „The Invention of the Ogam cipher”, *Eriu*, 26,1975, pp. 53-65.

Despre „Apollon”, a se vedea J. Vendryès, op. cit., pp. 261 sq., 287 (divinităţi asociate lui Apollon); F. Le Roux, „Introduction à une ćtude de l’ «Apollon» Celtique”, *Ogam*, 12,1960, pp. 59-72; J. De Vries, *Religion des Celtes*. Pp. 79-86.

Despre „Minerva”, a se vedea J. Vendryès, op. cit., pp. 261 sq. J. De Vries, op. cit., pp. 86 sq.

171. Despre zeii galezi citaţi de Lucan, a se vedea P. M. Duval, „Teutates, Esus, Taranis”, *Études Celtiques*, 8,1958-1959, pp. 41-58; id., „Le groupe de bas-reliefs des «Nautae Pari şi aci» ’4, în *Monuments Piot*, 48, 1956, pp. 78-85; E. Thevenot, «La pendaison sanglante des victimes offerte a Essus-Mars», în *Hommages à Waldemar Déonna* (Liège, 1957), pp. 442-449; J. De Vries, op. cit., pp. 53 sq., 105 sq. Françoise Le Roux, „Des chaudrons celtique a l’arbre d’Esus, Lucain et les Scholies Bemoises”, *Ogam*, 7,1955, pp. 33-58; id., „Taranis, dieu celtique du Ciel et de l’orage”, *Ogam*, 10,1958, pp. 30-39; 11, 1959, pp. 307-324; Anne Ross. „Esus et Ies trois «giues» „, *Études Celtiques*,

9,1960-1961, pp. 405-438; J. Hatt, „Essai sur l'évolution de la religion gauloise", *Revue des Études Anciennes*, 67,1965, pp. 80-125 (reconstituire sistematică, puţin convingătoare).

Glosele medievale păstrate în *Commenta Bernensis* sunt contradictorii. Teutates este identificat cu Mercur şi, într-un alt loc, cu Marte; Esus cu Marte şi Mercur, Teutates cu Dis Pater şi Iupiter.

Cu privire la tema regelui irlandez care piere într-o casă incendiată şi e înecat apoi într-o putină, a se vedea Clemence Rammoux, „La mort sacrificielle du Roi", *Ogam*, 6, 1954, pp. 209-218.

Analiza lingvistică şi istorico-culturală a zeului Taranis în H. Birkhan, *Germanen u. Kelten*, pp. 311 sq.

Cu privire la Cernunnos, vezi P.P. Bober „Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", *American Journal of Archaeology*, 55,1951, pp. 13-51; J. De Vries, op. cit., pp. 112 sq. (cu bibliografie); Anne Ross, *Păgân Celtic Britain*, pp. 180 sq. Despre scena gravată de la Val Cammonica, cf. F. Altheim şi E. Traurmann, „Keltische Felsbilder der Val Cammonica, *Mitt d.* Di. *Archaeologischen Institut röm. Abt.*, 54,1939, pp. 1 sq. Despre simbolismul religios al cerbului, vezi M. Eliade, *Images et symboles*, p. 216; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 146 sq. Trad. Românească, pp. 150 sq.

— Nota trad. J; Otto Höffler, *Siegfried*, *Arminius und die Symbolik* (Heidelberg, 1960), pp. 32 sq. Şi n. 66-94; Helmut Birkhan op. cit., pp. 453-457. Despre riturile comportând măşti de cerbi, în Europa creştină, a se vedea Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen*: *Euphrat-Rhein* (FF Communication, nr. 118, Helsinki, 1937), pp. 735 sq.

Despre *Matres* şi *Matronae*, vezi J. Vendryès op. cit., pp. 275 sq. 288, n. 9; J. De Vries, op. cit., pp. 122 sq. P. M. Duval, Les *dieux de la Gaule*, pp. 55 sq. Anne Ross, op. cit., pp. 265 sq.

M. L. Sjoested subliniase importanţa împreunării rituale a zeului-căpetenie cu Zeiţa-Mamă în ziua Anului

(*Samain*), când, renaşte anul celtic"; acest *hieros gamos* era „garanţia vitalităţii veşnic renăscute a tribului" (*Dieux et héros dés Celtes*. P. 57). Tema unui *hieros gamos* între suveranul irlandez şi zeiţa teritorială (epifanie a Terrei Mater) a fost abundent tratată de celtologi. Vezi ultimele apariţii: Proinsias Mac Cabă" Aspects of the Theme of King and Godess în Irish Literature", *Études Celtiques*, 7,1956, pp. 76-114,356-413; 8,1958, pp. 59-65; Rachel Bromwich, „Celtic Dynastie Themes and the Breton Lays", *Études Celtiques*, 9, 1960, pp. 439-474; A. Ross, op. cit., pp. 292 sq. A se vedea, de asemenea, lucrările lui A. C. L. Brown şi A. K. Coomaraswamy citate mai jos.

F. R. Schröder atrăsese primul atenţia asupra unui pasaj din *Topographia Hibernica* (în jur de 1185) de Geraldus Cambrensis: La Kenelcunil, trib din Ulster, regele se împreunează cu o iapă albă în faţa supuşilor săi. Iapa este apoi răpusă, carnea ei fiartă şi cu supa din oală se pregăteşte o baie regelui. El împarte carnea şi bea din lichidul în care s-a îmbăiat, cf. „Ein altirischer Krönungsritus u. Das indogermanischer Rossopfer", *Zeitf. Celtische Philologie*, 16,1927, pp. 310-312. Schröder comparase acest ritual de conservare cu *ašvamedha* (cf. 73). Problema a fost reluată, în perspectivă dumézilianã, de Jean Puhvel, „Aspects of Equine Functionality", în *Myth and Law among the Indo-Europeans* (1970), pp. 159-172 (dar a se vedea G. Dumézil, *Fêtes romaines d'étés et d'automne*, pp. 216-219).

Despre Epona şi Rhianon, a se vedea H. Hubert, „Le mythe d'Epona", *Mélanges Vendryès* (Paris, 1925), pp. 187 sq. P. Lambrechts, „Epona et les *Matks*", *L'Antiquitéclassique*, 19,1950, pp. 103 sq. Jean Gricourt", Epona-Rhianon-Macha",

Ogam, 6, 1954, pp. 25-40, 75-86, 165-188 (mitul zeiţei Rhianon, echivalentul breton al Eponei, corespunde în Irlanda cu cel al lui Macha). Ca şi Gricourt, J. Puhvel consideră cä zeiţele teritoriale comportau la început trăsături hipomorfe; cf. „Aspects...", pp. 165 sq. Georges Dumézil recunoscuse în cele trei Macha o Vizionară, o

Războinică şi o Ţărancă-Mamă; cu alte cuvinte, ele reprezentau cele trei funcţiuni sociale: aceea a preotului, a războinicului şi a ţăranului; cf. „Le trio des Machas" (Myth*e et épopée. I,* pp. 602-612), p. 603.

Într-una din versiunile mitului despre „bătrâna hâdă şi eroul tânăr", zâna (zeiţa) explică semnificaţia sărutului care produce transformarea miraculoasă: „Tot aşa cum, întâi, m-ai văzut urâtă şi după aceea frumoasă, la fel se dovedeşte şi domnia regală. Ea nu poate fi cucerită fără luptă, dar la sfârşit suveranitatea este plăcută şi frumoasă". Cu privire la această temă, a se vedea Ananda Coomaraswamy, „On the loathly bride", *Speculum*, 20, 1945, pp. 391-404 (studiu comparativ folosind mai ales izvoare indiene). A. C. L. Brown a analizat în mod cuprinzător tema „zânei celei hâde care reprezintă Suveranitatea", în romanele bretone ale Graalului; cf. Cap. VII din lucrarea sa, *The Origin of the Grail Legend* (Cambridge, 1943).

Despre importanţa religioasă a femeii la celţi şi la vechii germani, a se vedea Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, pp. 487 sq.

172. Majoritatea informaţiilor despre statutul şi ceremoniile druizilor galezi sunt tributare *Istoriei* lui Posidonius (cartea 23). Această lucrare s-a pierdut, dar Strabon (63 î.Hr.21 d. Hr.), Diodor din Sicilia (care scria între 60-30 Î. Hr.), Athenaios (secolul II d. Hr.) şi Iulius Cezar (care dispunea şi de alte surse) reproduc şi rezumă lungi pasaje din ea. J. J. Tiemey a reuşit să identifice aceste împrumuturi în studiul său „The Celtic ethnography of Posidonius", *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 60,1959-60, pp. 180-275 (textele sunt publicate la pp. 225-246, însoţite de o traducere engleză, pp. 247-275). Despre importanţa lui Posidonius pentru etnologia celţilor, a se vedea şi Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization* (Cambridge, 1975), pp. 67 sq.

În plus, dispunem de câteva informaţii transmise de Plinius (*Nat. Hist.*, XVI, p. 249) şi de comentarii ale mai

multor autori târzii (secolele I-IV d. Hr.), constituind, după expresia Norei Chadwick, „tradiţia alexandrină”; cf. *The Druids* (Cardiff-Connecticut, 1966); vezi, de asemenea, Stuart Piggott, *The Druids* (1968), pp. 88 sq.

Există despre druizi o abundentă literatură, în mare parte inutilizabilă. Cartea lui T. D. Kendrick, *The Druids*: *A Study* în *Keltic Prehistory* (Londra, 1927), trebuie menţionată având în vedere perspectivă să ultrapozitivistă: după acest autor, druizii erau „vrăjitori” (a se vedea remarcile pertinente ale lui Françoise Le Roux, „Contribution à une définition des druides”, *Ogam*, 12,1960, pp. 475-486, în special pp. 476 sq.). Se vor consulta: Jan de Vries”, Diediniden”.fo/05.2,1960, pp. 67-82; id., *La religion des Celtes*, pp. 212 sq. F. Le Roux, Les *Druides* (Paris, 1961); Nora Chadwick op. cit., S. Piggott, *The Druids* (toate aceste lucrări comportă bibliografii destul de complete; cartea lui S. Piggott, pp. 123 sq., conţine, în plus, istoria imaginii romantice a druizilor începând din secolul al XVII-lea).

Informaţiile furnizate de Cezar sunt cele mai preţioase căci, în timpul consulatului său în Galia, el îşi dăduse seama singur de autoritatea spirituală şi de puterea politică a druizilor. De altfel, la Roma, erau numeroşi aceia care cunoşteau Galia şi, prin urmare, ar fi putut să îl acuze de exagerare.

Literaturile vemaculare din Marea Britanie şi Irlanda constituie o sursă inestimabilă pentru cunoaşterea instituţiei druidice. A se vedea lucrările lui Myles Dillon, D. A. Binchy, J. E. C. Williams şi K. H. Jackson, citaţi mai sus (170), şi Françoise Le Roux, Les *Druides*. Diferenţa, notată de anumiţi autori clasici, dintre druizi, barzi şi *vates* nu este atestată la celţii insulari (cf. F. Le Roux, op. cit., pp. 14 sq.).

Cezar scrie că doctrina druizilor „a fost elaborată în Britania şi de acolo, se crede, în Galia, şi, azi, încă, majoritatea celor care vor să cunoască mai bine această doctrină pleacă acolo ca să o înveţe” (*De bel. Gal.*, VI, 13, 11 sq.). Această remarcă a dat loc la multe ipoteze

extravagante (unele sunt amintite de J. De Vries, op. cit., pp. 218-220). Dar druidatul este o instituţie celtică moştenită, în Galia, ca şi în Marea Britanie, de la un trecut comun; J. De Vries analizează motivele ce se pot descifra în spatele acestei informaţii a lui Cezar.

Cezar adaugă că oamenii veneau „în locul consacrat din ţara camuţilor" din toate părţile, pentru a obţine aici arbitraj în conflicte. Dar întrucât procesele particularilor erau rezolvate de obicei de druizii comunităţilor respective, probabil că aici era vorba de conflictele politice dintre triburi. Adunarea de la *locus consecratus* constituia o instanţă „supranaţională"; cf. Hubert, Les *Celtes*, ÎI, p. 227; J. De Vries, *Rel. De Celtes*. Pp. 215-216.

Despre interzicerea de a redacta în scris tradiţia sacră, a se vedea M. Winternitz, *Geschichte d. Indischen Litteratur*, I (Leipzig, 1908), p. 31; G. Dumézil, „La tradition druidique et l'écriture, le Vivant et le Mort", RHR, 122, 1940, pp. 125-133; S. Gandz, „The Dawn of Literature", *Osiris*, 7,1969, pp. 261 sq. Despre transmiterea orală în Irlanda, a se vedea D. A. Binchy, „The Background to Early Irish Literature", *Studia Hibernica*, 1,1961, pp. 21 sq. A. Şi B. Rees, *Celtic He rit age*, pp. 20 sq.

Despre *locus consecratus* şi temple, a se vedea F. Le Roux, Les *Druides*, pp. 109 sq. J. De Vries, *Rel. De Celtes*, pp. 201 sq. (cu bibliografie); R. Lantier, în *Wörterbuch d. Mythologie*, Teii ÎI, pp. 147 sq. Despre cult, cf. J. De Vries, op. cit., pp. 228 sq. (sacrificii), pp. 233 sq. (sărbători); R. Lantier, op. cit., pp. 151 sq.

Despre diferitele semnificaţii ale sacrificiului uman, cf. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 56 sq. (trad. Românească, pp. 62 sq.

— Nota trad..

Despre analogiile dintre concepţiile religioase ale celţilor şi cele ale geto-dacilor, vezi 178-179.

173. În ce priveşte gravurile rupestre scandinave, a se vedea O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als*

religiöse Urkunden (Frankfurt, 1934; ediţia suedeză, 1926); Peter Gelling şi Hilda Ellis Davidson, *The Chariot of the Sun andother Rites and Symbols of the Northern Bronze Age* (New York, 1969), pp. 9-116.

Principalele izvoare privind religia germanică sunt adunate, în traducere germană, de W. Baetke, *Die Religion der Germanen* în *Quellenzeugnissen* (1937). Textele originale sunt editate de F.R. Schröder, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte* (1933). Cea mai bună ediţie comentată a micului tratat al lui Tacit a dat-o Rudolf Much, *Die GERMANIA des Tacitus* (Heidelberg, 1937; ediţia a 2-a, 1959).

O succintă analiză a surselor medievale – *Edda*, cântecele Saga, *Edda* de Snorri Sturlusson (e. 1179-1241) şi *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (născut în 1150) – în lucrarea lui E. O. G. Turville-Petre, *Myth and Religion of the North* (Londra, 1964), pp. 1-34,287-290,321-323 (cf. Pp. 321-323, indicaţiile bibliografice privind diversele ediţii şi traduceri).

Am folosit traducerile lui F. Wagner, Les *poèmes heroïques de l'Edda* (Paris, 1929) şi *Les poèmes mythologiques de l'Edda* (Liège, 1936). A se vedea, de asemenea, C. A. Mastrelli, *L'Edda* (traducere integrală, bogat comentată, Firenze, 1952); Jean I. Young, *The Prose Edda of Snorri Sturlusson* (Berkeley, 1966); Henry Adams Bellows, *The Poetic Edda* (New York, 1968).

Cele mai bune prezentări generale sunt cele ale lui Werner Bentz, „Die altgermanische Religion", în W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss* (1957), col. 2467-2556; Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*. I-II (ediţia a 2-a, Berlin, 1956-1957), şi Turvillc-Petre, *Myth and Religion of the North*, 1964. Analize pertinente în Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten bis zum Ausgang der Römerzeit* (Viena, 1970), în special pp. 250-343 (zeul celest la germani şi celţi).

Georges Dumézil a abordat de mai multe ori studiul comparativ al religiei germanice în perspectivă indo-europeană; cf., în primul rând, Les *dieux des Germains*

(1959), *Loki* (1948; o a doua ediţie, revăzută şi adăugită, a fost publicată în germană, în 1959), *La Saga de Hadingus* (1953; ediţie nouă, adăugită, 1970, sub titlul: *Du mythe au roman*) v *Les dieux souverains des indo-européens* (1977), pp. 86 sq. A se vedea, de asemenea, Edgar Polomé, „The Indo-European Component în Germanic Religion", în Jaan Puhvel, ed., *Myth and Law among the Indo-Europeans* (Berkeley, 1970), pp. 55-82; Uno Strutynski, „History and Structure în Germanic Mythology: Some Thoughts on Einar Haugen's Critique of Dumézil", în C. J. Larson, *Myth* în *Ïndo-European Antiquity* (Berkeley, 1974), pp. 29-50; cf. Edgar Polomé, „Approaches to Germanic Mythology", *ibid.*, pp. 51-65.

O cu totul altă orientare este aceea a lui Kari Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*. I (1913), ÎI, 1-2 (1937-1953); cf. Discuţia metodologică cu G. Dumézil (indicaţii bibliografice, Les *dieux des Germains*. P. 38). Vezi şi Peter Buchholz, „Perspectives for historical research în germanic Religion", HR, 8,1968, pp. 111-138 (rezistentă fată de demersul dumézîâian, p. 114, n. 7); W. Baetke, *Das Heilige* în *Germanischen* (1942); R. L. M. Derolez, Les *dieux et la religion des Germains* (trad. Franceză, Payot, 1962); H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Penguin Bocks, Harmondsworth, 1964).

Într-o serie de studii, Alois CIoss a prezentat religia germanică în perspectiva etnologiei istorice; cf., „Neue Problemstellungen în der germanischen Religionsgeschichte", *Anthropos*. 29, 1934, pp. 477-496; „Die Religion des Scmonenstammes", *Wiene*: *Beiträge zur Kulturgeschichte und Unguistik*, 4,1936, pp. 549-674; „Die Religion der Germanen în ethnologischer Sicht" (în *Christus und die Religionen der Erde*, ÎI, Viena, 1951, pp. 271-366); „Historische Ethnologie und Germanistik: Das Gestaltoroblem în der Völkerkunde", *Anthropos*. 51,1956, pp. 833-891.

Despre cosmogonie, vezi F. R. Schröder, „Germanische Schöpfungsmythen", I-II, în *Germanisch-Romanische Monatschrifi*, 19,1931, pp. 1-26,81-99; Jan de

Vries, *Altgerm. Relig.*, ÎI, pp. 359-371; id., „Ginnungagap", *Acta Philologica Scandinavica*. 5, 1930-1934, pp. 41-66. Cf., de asemenea, Kurt Schier, „Die Erdschöpfung aus dem Urmcer und die Kosmogonie der Völospa", în *Märchen. Mythos. Dichtung. Festschrift Friedrich von der Leyen* (München, 1963), pp. 303-334 (studiu comparativ, folosind o foarte bogată documentare); Bnice Lincoln, „The Indo-European Myth of Creation", HR, 15,1976, pp. 121-145; şi bibliografiile citate la 73,75,76.

Despre crearea primului cuplu uman, a se vedea J. De Vries, *Altgerm. Rel...* pp. 268 sq. K. Helm, „Weâtwcrden und Weltvergehen în altgermanischer Sage, Dichtung und Religion", Hess*ische Blätterfùr Volskunde. 38*,1940, pp. 1-35 (bogată bibliografie); Otto Höficr, „Abstammungstraditionen", în Real*lexikon der germanischen Altertumskunde. I,* pp. 18-29. Despre antropogonia din arbori, a se vedea G. Bonfante, „Microcosmo e macrocosmo nel miţo indoeuropeo", Die *Sprache. 5,* 1959, pp.1-8.

174. Principalele izvoare despre bătălia dintre Aseni şi Vani sunt: *Völuspti*. 21-24; *Skâldskaparmûl*. Cap. IV; *Ynglingsaga*, I, 2, 4-5; Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, 7. Ele au fost traduse şi comentate de G. Dumézil, *Tarpeia* (1947), pp. 253-269; *Lesdieuxdes Germains*, pp. 10-14. G. Dumézil, în *Tarpeia*, a interpretat această bătălie drept „istoricizarea" unui poem mitologic indo-european, pp. 247-291; *Loki* (1948); pp. 97-106; *L'héritage indo-européen à Rome* (1949), pp. 125-142; Les *dieux des Germains*, pp. 3-37. Interpretarea a fost acceptată de J. De Vries, *Altgerm. Rel...* ÎI, pp. 208-214, şi W. Betz, „Die altgerm. Rel". col. 2475.

Despre Odhin-Wodan, a se vedea expozeurile lui J. De Vries, op. cit., ÎI, pp. 27-106; W. Betz, op. cit., col. 2485-2495 (aceste două lucrări comportă excelente bibliografii), şi G. Dumézil, Les *dieux des Germains*. Pp. 40-64. Cf., de asemenea, G. Dumézil, Les *dieux souverains des indo-européens*, pp. 189-199; Turville-Petre op. cit., pp. 35-74.

R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 70-91; E. Davidson, op. cit., pp. 48-72,140-157.0 interpretare psihologică a fost recent propusă de Richard L. Auld, „The psychological and mythic unity of the God, Odhinn", *Numen*, 33, fâşc. 2, august 1976, pp. 144-160.

În cartea sa *Contribulions to the Study of Odhin*, *especially* în *hâş relation to agricultural practices* în *modern popular lore* (F. F. Communications, nr. 94, Helsinki, 1931), Jan de Vries a arătat pericolul de a explica religia vechilor germani prin intermediul folclorului (cf., în special, pp. 62-63).

Romanii au omologat pe Odhin-Wodan cu Mercur şi germanii au tradus *dies Mercurii* prin „ziua lui Wodan". Pricinile acestei omologări nu sunt clare. S-a evocat faptul că Odhin era, ca şi Mercur, protectorul negustorilor. În plus, Mercur era psihopomp prin excelenţă şi Odhin a sfârşit prin a asimila funcţia de zeu al morţilor. Dar ceea ce îi apropie cel mai mult pe aceşti doi zei sunt facultăţile lor „spirituale" şi, în special, stăpânirea puterilor magice şi raporturile lor cu tehnicile oculte (cf. 92). Cu privire la Odhin atârnat de Arborele Cosmic, a se vedea A. G. Hamei, „Odhinn hanging on the tree", *Acta Philologica Scandinavica*, 7,1932, pp. 260-288; (Constantin Reichanit, „Odin am Galgen", în *Wdehter und Hilter*, *Festschrifi für Hermann J. Weigand* (1957), pp. 15-28. Autosacrificiul lui Odhin şi dobândirea ştiinţei oculte au fost analizate de Jere Fleck, „Odhinn's Selfsacrifice – A New Interpretation, I: The Ritual Inversion", *Scandinavian Studies*, 43, nr. 2, 1971, pp. 119-142; „ÎI: The Ritual Landscape", *ibid.*, 43, nr. 4,1971, pp. 385-413.

Despre cultul lui Odhin-Wodan, a se vedea J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 48 sq. Turville-Petre, pp. 64 sq., 70 sq. Despre sacrificiile umane în onoarea lui Odhin, a se vedea *ibid.*, pp. 48 sq. Cf., de asemenea, James L. Sauvé, „The Divine Viclim: Aspects of Human Sacrifice în Viking Scandinavia and Vedic India" (în *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley, 1970, pp. 173-191).

Despre şamanismul vechilor germani, a se vedea M.

Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a), pp. 299-305. De adăugat: Peter Buchholz, *Schamanishe Ziige* în *der altislandischen Ueberlieferung* (Inaugural-Dissertation, Saarbrücken, 1968); Alois Closs, „Der Schamanismus bei den Indoeuropäem (*cgedenkschriftfúr Wilhelm Brandenste'm*, Innsbnick, 1968, pp. 289-302), în special pp. 298 sq. Kari Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern* (München, 1970), pp. 444 sq. Împotriva interpretărilor „şamaniste" ale lui Odhin, a se vedea Jere Fleck, „The Knowledge-eriterion în the *Grimnismdl*: The case against «Shamanism» „, *Arkiv för nordisk filologi*, 86, 1971, pp. 49-61.

Sursele despre Sleipnir, calul cu opt picioare, şi cei doi corbi sunt analizate de J. De Vries, op. cit., ÎI, pp. 63 sq. Turville-Petre, op. cit., pp. 57 sq. A se vedea, de asemenea, Ellis Da vid son, *Gods and Myths*, pp. 145 sq.

Despre *seidhr*, cf. M. Eliade, *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a), pp. 303 sq. Peter Buchholz, *Schamanistische Ziige*, pp. 43 sq.

Pentru alte versiuni ale mitului lui Kvasir, vezi R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 87 sq. Turville-Petre, op. cit., pp. 45 sq.

Despre Yggdrasill, Arborele Cosmic şi simbolismul Centrului Lumii, vezi J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, O, pp. 380; M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 211-225. Cf. Turville-Petre, op. cit., p. 279.

Ca şi *torcătoarele* (*Klothes*) sau *Moirai* (cf. 87), Nomele „torc" destinul oamenilor (*Traitéd'hist. D. Rel.*, 58). Numele care desemnează destinul (vechi-seandinavul *urdh*, anglo-saxonul *wyrd*, germanul *wurd*) se apropie de latinul *vertere*, „a se întoarce". Despre destin, zeiţa sorţii şi Nomele, vezi J. De Vries, *Altgermanische Rel.*, I, pp. 267 sq.

175. Despre *wut*, „furie", şi analogurile sale indo-europene – celticul *ferg*, precum şi *ménos* al eroilor homerici, a se vedea G. Dumézil, *Horace et* les *Curiaces* (Paris, 1942), pp. 16 sq. Despre iniţierile tinerilor luptători

din societăţile indo-europene, vezi G. Dumézil, *ibid.*, pp. 34 sq. Cf. M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Paris, 1959), pp. 174 sq. Despre *bersekir*, a se vedea bibliografiile înregistrate, *ibid.*, pp. 174-182, n. L-l1. De adăugat: Klaus von See, „*Beīsekcfvzeitschriftfiirdeutsche Worţforschung*, N. F. 2,1961, pp. 129-135; A. Margaret Arendt, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets" (în *From Old Norse Literature and Mythology*: *A Symposium*, editat de Edgar C. Polomé, Austin, Texas, 1969, pp. 130-199); M. Eliade, „Les Daces et les Loups", în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970; pp. 13-30 trad. Românească, pp. 20-37 – nota trad. J; Mary R. Gerstein, „Germanic *Warg*: The outlaw aş Werwoirv în *Myth* în *Indo-European Antiquity*, pp. 1131-156.

Despre *lykantropia* rituală, a se vedea *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 26 sq. (trad. Românească, pp. 27 sq.

— Nota trad..

Despre analogiile între războinicii *bersekir* şi tinerii *hamatsa* – membrii Societăţii de Canibali la populaţiile Kwakiutl – vezi G. Dumézil, *Horace et* les *Curiaces*, pp. 42 sq. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 26 sq. (trad. Românească, pp. 26 sq.

— Nota trad. J.

Despe Walkyrii şi Walhalla, a se vedea documentaţia şi bibliografiile la J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 58 sq. Cf. H. R. Ellis Davidson, *Gods and Myths*, pp. 61 sq.

176. Despre Tyr (Tâwaz, Ziu), vezi J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 13 sq. Germaniştii insistă în general pe funcţia de zeu al războiului a lui Tyr; cf. R. L. M. Derolez, op. cit., pp. 107 sq. E. Davidson, op. cit., pp. 57 sq. Despre aspectul juridic al lui Tyr şi raporturile sale cu adunările de împăciuire (*thing*) ale germanilor, a se vedea J. De Vries, op. cit., ÎI, pp. 13 sq. G. Dumézil, Les *dieux des Germains*, pp. 68 sq. *Les dieux souverains*, pp. 196 sq.

În cap. 9 din *Germania*. Tacit scrie că principalii zei sunt Mercur, Marte şi Hercule, adică Wodan-odhin. Tyr

(Tīwaz) şi Thōrr (Donar). În cap. 39, prezentându-i pe semnoni, principalul trib al Suebilor, istoricul roman povesteşte că la un răstimp anumit delegaţii populaţiei suebe se adună într-un codru sacru: acolo ei jertfesc victime umane unui zeu pe care Tacit îl numeşte *regnator omnium deus*. De vreun secol încoace, savanţii au încercat să demonstreze că acest zeu era fie Tyr, fie Wodan; a se vedea istoricul controversei în R. Pettazzoni: „Regnator omnium deus" (*Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 136-150; textul italian a apărut în SMSR, 19-20, 1943-1946, pp. 142-156), pp. 137 sq. Cf. Hildebrecht Hommel, „Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus", ARW, 37, 1941, pp. 144-173; J. De Vries, *Altgerm. Relig.*, ÎI, pp. 32 sq. M. Eliade, *Images et symboles* (1952), pp. 136 sq. R. Pettazzoni respinge ambele identificări (Tyr sau Wodan). După savantul italian e vorba de un *numen* impersonal al codrului sacru (op. cit., p. 145). Trebuie totuşi ţinut cont de faptul că suebii erau tribul cel mai însemnat al Herminonilor, eponim derivat de la numele Irmin-Hermin (cf. Al. Closs, „Die Religion des Semnonenstammes", pp. 6S3 sq.). Or, Rudolf de Fulda, autor al *Translaţia S. Alexandri*, redactat între 863-865, scrie că saxonii venerau o coloană înaltă de lemn, care se numea în limba lor *Irminsül*, şi în latină *universaliir columna*, căci ea sprijină lumea întreagă. (Vezi alte referiri la Irmin şi Irminsül, în R. Meissmer, „Irminsül bei Widukind von Corvey", *Bonner Jahrbücher*, 139,1934, pp. 34-35; Heinz Löwe, „Die Irminsül und die Religion der Sachsen", *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 5,1942, pp. 1-22.) Irmin era deci un zeu celest; într-adevăr, numeroase populaţii arhaice îşi reprezentau zeul lor ceresc şi suprem într-o coloană care sprijină, simbolic, Cerul. După alţi autori, H. Löwe îl identifica pe Irmin cu *regnator omnium deus* (op. cit., p. 15). Prin urmare, germanii adorau un zeu celest şi suprem numit Irmin sau Tlwaz-Ziu (cf. H. Hommel, op. cit., p. 151), zeu căruia i s-a substituit mai târziu Wodan-odhin. A se vedea excelenta analiză a lui Wemer Müller, *Die*

Jupitergigantensäulen und ihre Vervvandtes (Meisenheim am Glan, 1975), în special pp. 88 sq.

Despre Thõrr, a se vedea J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 107 sq. G. Dumézil, Les *dieux des Germains*. Pp. 67 sq. *L'idéologie tripartie des indo-européens*, pp. 54 sq. *Aspects de la fonction guerrière chez les indo-européens* (1956), pp. 69 sq. E. O. G. Turville-Petre, op. cit., pp. 75 sq. F. R. Schröder, „Thõr, Indra, Herakles", *Zeitschriftf. Deutsche Philologie*, 76,1957, pp. 1 sq. A se vedea, de asemenea, H. R. Ellis Davidson, „Thor's Hammer", *Folklore*, 74, 1963.

Bibliografia despre Baldr este imensă; vezi, în primul rând, J. De Vries, op. cit., pp. 214-238; W. Betz, „Die altgerm. Religion", col. 2502-2508; G. Dumézil, *Dieux des Germains*, pp. 93 sq. Otto Höfler, „Balders Bestattung und die nordischen Felszeichnungen", *Anzeiger d. Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften*, phil. Hist. Klasse, 88,1951, pp. 343-372; Turville-Petre, op. cit., pp. 196 sq. Interpretarea lui Baldr ca zeu al fecundităţii agrare, propusă de W. Mannhardt şi J. Frazer, a fost reluată de F. R. Schröder, „Balder u. Der zweite Merseburger Spruch", Germanisch-Romanische Monatsschrift, 34, 1953, pp. 166-183; teoria a fost criticată de J. De Vries, „Der Mythos von Balders Tod", *Arkiv ftir Nordisk Filologi*. 70, 1955, pp. 41-60 (dar interpretarea lui J. De Vries – moartea lui Baldr ca un mit corespunzând unui ritual de iniţiere a tinerilor luptători – nu a fost acceptată de G. Dumézil; cf. Les *dieux des Germains*, p. 104). Pentru o analiză exhaustivă a temei lui *mistilteinn*, a se vedea Jonathan Z. Smith, „When the Bough breaks", H.R., 12,1973, pp. 342-372, în special pp. 350-370. După S. Bugge, mai mulţi savanţi l-au apropiat pe Baldr de Hristos; cf. R. L. M. Derolez, pp. 126 sq. Turville-Petre, pp. 119 sq. Pentru G. Dumézil, Baldr înnobilează funcţia lui Tyr („acest Mitra scandinav degenerat"), cf. Les *dieux des Germains*, p. 93.

Despre un alt zeu al Asenilor, Heimdalir, documentaţia e fragmentară. El este paznicul zeilor şi e înzestrat cu putere clarvăzătoare; e născut de nouă mame. Există o ostilitate între Heimdalir şi Loki, şi la Sfârşitul

Lumii se vor omorî reciproc. Sursele cu privire la Heimdalir sunt analizate de B. Pering, *Heimdall* (1941); cf. J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 238 sq. Id., „Heimdalir, dieu énigmatique", *Études Germaniques*, 10,1955, pp. 257-268. A se consulta cartea lui Ake Ohimarks, *Heimdall und das Horn* (Uppsala, 1937), pentru bogată să documentare; explicaţia să naturistă (Heimdalir soarele; cornul luna) este naivă. Georges Dumézil îl interpretează pe Heimdalir ca un „zeu primordial", analog lui Văyu şi lui Ianus; cf. „Remarques comparaţives sur le dieu scandinave Heimdalir", *Études Celtiques*, 1959, pp. 263-283.

177. Despre zeii Vani. cf. J. De Vries, op. cit., ÎI, pp. 163-208,307-313; W. Betz, op. cit., col. 2508-2520; G. Dumézil, Les *dieux des Germains*. Pp. 117-127; Turville-Petre, op. cit., pp. 156-170, 325 (bibliografie).

Despre Nerthus-Njördhr, a se vedea Helmut Birkhan, *Germanen und Kelten*, pp. 544 sq. E. Polomé, „A propos de la décsse Nerthus", *Latomus*, 13, 1954, pp. 167 sq. G. Dumézil, *La Saga de Hadingus*, *du mythe au roman* (1953; ediţie nouă, adăugită: *Du mythe au roman*, 1970): autorul arată că Hadingus este o distorsionare epică a lui Njördhr şi a miturilor sale; cf., de asemenea, „Njördhr, Nerthus et le folclore scandinave des génies de la mer", RHR, 147, 1955, pp. 210-226, studiu reprodus în *Du mythe au roman*, pp. 185-196.

Despre Freyr şi Frigga, a se vedea bibliografia relativă la zeii Vani şi expunerile lui J. De Vries (op. cit., ÎI, pp. 302, sq.), R. L. M. Derolez (op. cit., pp. 139 sq.) şi Davidson (op. cit., pp. 92-127).

Despre Loki există o literatură considerabilă. Teoriile formulate până în 1931 au fost examinate de J. De Vries, *The Problem of Loki* (FF Communications, nr. 110, Helsinki, 1933), pp. 10-22; cf., de asemenea, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 255 sq. J. De Vries vede o apropiere între Loki şi *trickster*, figură caracteristică a mitologiei nord-americane. F. Ström (*Loki. Fin mythologischer Problem*, Göteborg, 1956) vede în acest zeu o ipostază a lui Odhin,

„fratele său de lapte”. A. B. Rooth, utilizând documente folclorice scandinave, trage concluzia că figura originară a lui Loki era aceea de păianjen (*locke*, în suedeză dialectală); cf. *Loki* în *Scandinavian Mythology* (Lund, 1961). Vezi, de asemenea, J. De Vries, „Loki… und kein Ende” (Fest*schrift ftir F.* R. S*chröder, He*idelberg, 1959, pp. 1 sq. Alois Closs, „Loki und die germanische Frömmigkcit”, în: Kair*os, 19*60, pp. 89-100. Georges Dumézil a consacrat acestei probleme o importantă carte, Loki *(19*48), din care o a doua ediţie, considerabil modificată, a apărut în germană, în 1959. A se vedea, de asemenea, Les *dieux des Germains, pp*. 94 sq. G. Dumézil a scos în evidenţă o paralelă caucaziană la drama care îi opune pe Loki şi Baldr: răutăciosul Syrdon reuşeşte să îl omoare pe frumosul erou Sozryko cu ajutorul unei stratageme aparent inofensive; cf. Loki*, pp*. 169 sq.

Despre mitul eshatologic scandinav, savantul danez Axei Olrik a publicat o carte foarte preţioasă prin documentaţia sa bogată: *Ragnarök*: *Die Sagen vom Weltuntergang* (traducere de W. Ranisch, Berlin, 1922). După A. Olrik, concepţia despre *ragnarök* ar fi fost influenţată de anumite mituri caucaziene şi de eshatologiile persană şi creştină. R. Reitzenstein acorda un rol important influenţelor maniheene; cf. „Weltuntergangsvorstellungen”, în *Kyrkohistorik Arsskrift*, 24,1924, pp. 129-212; id., „Die nordischen, persischen u. Christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang”, în *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1923/24, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 149-169. Dar G. Dumézil a arătat că e vorba de un mit eshatologic indo-european atestat în India (Mahãbhärata), în Iran şi în tradiţia scandinavă; a se vedea Les *dieux des Germains*, pp. 212 sq. Cf. Stig Wikander, „Germanische und indo-iranische Esc ha to log ie”, *Kairos*, 1960, pp. 83-88. Despre *ragnarök*, a se vedea, de asemenea, J. De Vries, *Altgerm. Rel.*, ÎI, pp. 397 sq. J. S. Martin, *Ragnarök* (Assen, 1972).

Ideile privitoare la existenţa post-mortem şi mitologia morţii sunt analizate de G. Neckel, *Walhall. Studien iiber*

ger man isc hen Jenseitglauben (Dortmund, 1931), H. R. Ellis, *The Road to Hei* (Cambridge, 1943) şi R. Th. Christiansen, *The Dead and the Living* (1946).

Observaţii pertinente despre iniţierea războinică, destinul eroului şi simbioza păgânism-creştinism, în studiul lui H. Margaret Arent, „The Heroic Pattern: Old Germanic Helmets, Beowulf and Grettis saga"; în *From Oldnorse Literature and Mythology*: *A Symposium* (Edited by Edgar C. Polomé, Austin, 1969), pp. 130-199.

Despre crucea de la Gosforth, a se vedea K. Berg, „The Gosforth Cross", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 21, 1951, pp. 27 sq. (excelente reproduceri fotografice).

Despre regalitatea sacră, Otto Höfler a publicat o lucrare sugestivă şi de o puternică erudiţie: *Germanische Sakralkönigtum*, *I*: *Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe* (Tilbingen, 1953; cf., de asemenea, articolul său în *The Sakral Kingship*, Leiden, 1959, pp. 664 sq.). A se vedea recenzia lui J. De Vries, în *Germanisch-Romanische Monatschrifi*, 34, 1953, pp. 183 sq. Şi observaţiile noastre în *Critique*, 83, aprilie, 1954, pp. 328 sq. Importanţa înscripţiei runice a monumentului de la Rök ţine de faptul că autorul, Varin, paznic al unui sanctuar, îşi „consacră" fiul, nu unui zeu, ci unui rege, anume Theodoric, regele goţilor. Totuşi, Varin ridică monumentul în Suedia şi Theodoric domnise în Italia, la Verona, *cu multe secole înainte*. Dar, precizează textul înscripţiei, Theodoric „hotărăşte şi acum soarta bătăliilor". El intervine în bătălii din cap până în picioare, cu pavăza pe umăr, călare pe armăsarul său. Theodoric nu a fost numai un rege care cunoscuse, în timpul vieţii şi după moarte, gloria şi apoteoza; pentru întreaga lume germanică, el devenise un personaj mitic: sub numele de Diederich din Berna; el era încă popular în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Aceste fapte erau bine cunoscute, dar înscripţia de la Rök arată că nu mai e vorba de „literatură", nici de folclor, ci de o credinţă religioasă *vie*; ridicându-şi monumentul, Varin executa un *ritual*, care

implica credinţa în *sacralitatea regelui*.

Despre regalitatea germanică, a se vedea şi K. Hauck, „Herrschaftzeichnen eines Wodanistichen Königtums”, în *Jahrbuch f. Fränkische Landesforschung*, 14,1954, pp. 9-66; J. De Vries, „Das Königtum bei den Germanen”, *Saeculum*, 7, 1956, pp. 289-310.

178. Despre protoistoria şi istoria tracilor, a se vedea expozeul lui Joseph Wiesner, *Die Thraker* (Stuttgart, 1963). Lucrarea lui W. Tomaschek, „Die alten Thraker” (*Sitzungsberichte Akad. Viena*, 130, 1893), rămâne încă fundamentală. Informaţii răzleţe, dar utile în privinţa unor idei religioase, se vor găsi în lucrări despre limba tracilor, în primul rând în acelea ale lui D. Detchew, *Die Thrakischen Sprachreste* (Viena, 1957); 1.1. Russu, *Limba traco-dacilor* (ediţia a 2-a, Bucureşti, 1963); C. Poghirc, ed., *Thraco-dacica* (Bucureşti, 1976); Radu Vulpe, *Studia thracologica* (1976).

Raffæle Pettazzoni a prezentat o vedere de ansamblu în „La religione dell’antica Tracia”, în *Serta Kazaroviana* (Bulletin de l’Institut Archéologique Bulgăre, vol. 16, Sofia, 1950), pp. 291-299, studiu republicat în traducere engleză, în *Essays on the History of Religions* (Leiden, 1954), pp. 81-94. Vezi, de asemenea, Furio Jesi, „Şu Macrobio *Sat.*, 1,18: Uno Schizzo della religione tracica antică” (*Studii Clasice*, 11, Bucureşti, 1969, pp. 178-186).

Despre cultul trac al lui Ares, vezi J. Wiesner, op. cit., pp. 101 sq. Şi n. 36 sq. Despre Bendis-Aitemis, cf. *Ibid.*, pp. 106 sq. Şi izvoarele citate în n. 48 sq.

Despre Zbelsurdos, vezi G. Seure, „Les images thraces de Zeus Keraunos: Zbelsurdos, Gebeleizis, Zalmoxis”, REG, 26, 1913, pp. 225-261; A. B. Cook, *Zeus*, ÎI, 1 (Cambridge, 1925), pp. 817-824.

Despre „Dionysos” trac, cap. VIII din lucrarea lui Erwin Ronde, *Psyché*, n-a fost depăşit (traducere franceză de Auguste Raymond, Payot, 1928, pp. 264-293). Vezi. De asemenea, J. Wiesner, op. cit., pp. 102 sq.

Sub numele de Sabazios, cultul lui „Dionysos” trac s-

a difuzat până în Africa (încă în secolul IV î.Hr.); a se vedea Charles Picard „Sabazios, dieu thrace-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte” (*Revue archéologique*. 1961, ÎI, pp. 129-176); cf. De asemenea, M. Macrea, „Le culte de Sabazius en Dacie” (*Dacia*, N.S., 3, 1959, pp. 325-339); E. Lozovan, „Dacia Sacră” (HR, 7,1968, pp. 209-243), pp. 215-219.

Despre cultul sincretist al lui Sabazios („mâna lui Sabazios”, asimilarea cu Iahve etc.), vezi W. O. E. Oesterley, „The Cult of Sabazios”, în *The Labyrinth* (ed. S. H. Hooke, Londra, 1925), pp. 115-158.

Despre asceţii şi contemplativii traco-geţilor, a se vedea M. Eliade, *De la Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 50 sq. Trad. Românească, pp. 56 sq., 74 sq.

— Nota trad..

Reprezentările Eroului Cavaler în Bulgaria au fost inventariate de Gavril I. Kazarow, *Die Denkmaeler des Trakischen Reittergottes* în *Bulgarien*, 2 vol. (Dissertationes Pannonicae, Budapesta, 1938). A se vedea, de asemenea, G. Kazarow, „Zum Kult des Thrakischen Reiters în Bulgarien”, în *Wissenschaftliches Zeitschrift der Kari Marx Universität*, Leipzig, 3,1953-1954, pp. 135-137; Cf. Picard, „Nouvelles observations sur diverses représentations du Héros Cavalier des Balkans”, RHR, 150, 1956, pp. 1-26; R. Pettazzoni, „The Religion of ancient Thrace”, pp. 84 sq.

179. Geto-dacii descind direct din tracii epocii bronzului. Ei se întindeau până mult dincolo de frontierele actuale ale României. Săpături recente au scos la lumina zilei localităţi geto-dace la est până la Nistru, la sud până în Balcani, la nord şi la vest până în Ungaria, în Slovacia de snd-est şi în Serbia. În primul secol î.Hr., sub regele Burebista, statul dac atinge puterea să maximă. Dar romanii, care către finele secolului al III-lea pătrunseseră în Peninsulă Balcanică, ajung la Dunăre în epoca lui August. Al doilea rege important al dacilor, Decebal, s-a luptat cu succes cu romanii sub Domiţian (89), dar a fost

învins de legiunile lui Traian în două războaie sângeroase (101-102,105-107) şi s-a sinucis. Dacia a fost transformată în provincie romană. Din bogată bibliografie asupra protoistoriei şi istoriei Daciei semnalăm: Vasile Pârvan, *Getica* (Bucureşti, 1926); id... Dac*ia. An outline of the Early Civilization of the Carpatho-Danubian Countries (Ca*mbridge, 1928; Vezi, de asemenea, traducerea românească a lui Radu Vulpe, ediţia a 4-a, Bucureşti, 1967, cu importante adiţiuni şi bibliografii critice ale traducătorului, pp. 159-216); Hadrian Daicoviciu, Daci*i (Bu*cureşti, 1965); id., Daci*a de la Burebista la cucerirea roma*nă *(Bu*cureşti, 1972); R. Vulpe, Aşez*ări getice în Muntenia (Bu*cureşti, 1966); I. H. Crişan, Bure*bista şi* epoc*a sa (19*75). Despre expansiunea tracilor şi a geto-dacilor şi relaţiile lor cu sciţii, a se vedea M. Dušek, „Die Thraker im Karpatenbecken", în Slov*enska Arch*aeologia, *22*,1974, pp. 361-428.

După Strabon (304: VII, 3,12), dacii se numeau mai întâi *daoi*. O tradiţie conservată de Hesichius ne informează că *daos* era cuvântul frigian pentru „lup". Deci dacii se numeau pe ei înşişi, mai mult, „lupi", sau „cei care seamănă cu lupii". Or, lupul era modelul exemplar al războinicului: imitarea comportamentului şi aspectului exterior al lupului caracteriza iniţierile militare şi confreriile secrete de războinici. Pare deci probabil că numele etnic al dacilor derivă, în ultimă instanţă, din epitetul ritual al unei confrerii războinice. Vezi M. Eliade, „Les Daces et les Loups", în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 13-30 Itrad. Românească, pp. 20-36 – nota trad.l.

Despre credinţele religioase ale geto-dacilor, vezi 1.1. Russu, „Religia geto-dacilor. Zei, credinţe, practici religioase", *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61-137, şi bibliografia citată în cartea noastră, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, p. 32, n. 1 trad. Românească, p. 39 – nota trad..

Despre Gebeleizis, a se vedea *De Zalmoxis*... pp. 58-61 (trad. Românească, pp. 64-68 – nota trad., şi bibliografiile înregistrate la notele 87-97. De adăugat: C.

Poghirc, „Considérations philologiques et linquistiques sur Gćbéleizis” (Acad*emia Lit*t*erarum Bul*g*arica, Th*racia, ÎI – Serdicae, 1974, pp. 357-360). Autorul propune să fie citit accst teonim, Nebeleizis; prima parte a numelui se apropie de grecescul neph*élé, la*t. Nebu*la, ag*s. Nifo*l, se*mnificând „nor, cer furtunos”, în timp ce partea a doua înseamnă „zeu”, cf. P. 359.

Despre Zalmoxis, vezi bibliografia citată în cartea noastră p. 32, n. 1 trad. Românească, p. 39 – nota trad.. Cf. *Ibid.*, pp. 34 sq. Respectiv, 41 sq.

— Nota trad. Analiza scenariului mitico-ritual care se poate decela din textul lui Herodot, IV, pp. 94-96.

Despre extaticii, taumaturgii şi „filosofii-şamani” greci, cu care numeroşi savanţi l-au comparat pe Zalmoxis, vezi cartea noastră pp. 42-52 trad. Românească, pp. 49-58 – nota trad..

De la Iacob Grimm până la G. Neckel şi Jan de Vries, anumiţi germanişti au apropiat tema ocultării lui Zalmoxis de moartea lui Freyr, zeul fertilităţii, dar comparaţia nu se impune; cf. *De Zalmoxis*… pp. 54-55 trad. Românească, pp. 61-62

Hippolyt reproduce o legendă după care Zalmoxis ar fi propagat doctrina pitagoriciană la celţi (*Philosophumena*, ÎI, 25), ceea ce dovedeşte încă o dată importanţa acordată tradiţiei care definea religia lui Zalmoxis prin credinţa în imortalitatea sufletului. H. Hubert făcuse o apropiere între druidism şi confreriile trace şi geto-dace; Les *Celtes depuis l’époque de La Tène*, p. 283. Mai ales importanţa marelui preot, credinţa în nemurire şi ştiinţa sacră de tip iniţiatic, evocă paralele geto-dace. De altfel, trebuie luate în considerare anumite influenţe celtice, pentru că celţii au locuit câtva timp regiunile occidentale ale Daciei; cf. V. Pârvan, *Getica*, pp. 461 sq. Id., *Dacia*. *Civilizaţiile antice din ţările carpato-danubiene* (ediţia a 4-a, Bucureşti, 1967), pp. 103 sq. 183 sq. H. Daicoviciu, *Dacii*, pp. 61 sq.

Despre *Getica* lui Jordanes, cf. *De Zalmoxis*… pp. 70 sq. Şi n. 127 trad. Românească, pp. 76 sq.

— Nota trad.. De adăugat: Norbert Wagner, Getica. *Untersuchungen zum Leben des Jordanes und zur frühen Geschichte der Goten* (Berlin. 1967).

Despre „templelc-observatoare" de la Sarmizegetusa şi de la Costeşti, vezi C. D. Daicoviciu, „Le problème de l'état et de la culture des Daccs à la lumière des nouvelles recherches" (în *Nouvelles études d'histoire presentées en X-e Congrès des sciences historiques*, Bucureşti, 1955, pp. 121-137). Pp. 126 sq. Hadrian Daicoviciu, „ÎI Tempio-Calendario dacico di Sarmizecetusa", *Dacia*. N.S. IV, Bucureşti, 1960, pp. 231-254; id., *Dacii*, pp. 194 sq., 210 sq.

Despre istoria ulterioară a lui Zalmoxis în istoriografia mitologizantă a Evului Mediu (geţii confundaţi cu goţii etc.), vezi cartea noastră, pp. 75 sq. Trad. Românească, pp. 81 sq.

— Nota trad..

180. Textele au fost editate de O. Kern, *Orphicorum fragmenta* (Berlin, 1922); traduceri parţiale de W. K. C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion* (Londra, 1935; ediţia a 2-a, 1952), pp. 59 sq., 137 sq. Şi de G. Arrighetti, *Frammenti Orfici* (Torino, 1959). O bună ediţie a imnurilor orfice de G. Quandt, *Orphei Hymni* (Berlin, 1941); traducere parţială, cu abundente comentarii, de G. Faggin, *ïnni Orfici* (Firenze, 1949). Vezi, de asemenea, G. Dottin, *Les Argonautiques d'Orphée* (Paris, 1930).

Analiză critică a izvoarelor a fost efectuată, din perspective radical deosebite, de W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 29 sq., şi I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (California, Univ. Press, *Wl*), *passim*. R. Böhme, *Orpheus, der Sânger und seine Zeit* (Berna şi München, 1970), a reluat examinarea meticuloasă a celor mai vechi informaţii textuale. A se vedea, de asemenea, K. Ziegicr, „Orphische Dichtung", Pauly-Wissowa, XVIII, 1942, col. 1321-1417.

O bibliografie completă a lucrărilor modeme, până în 1922, a fost adunată de O. Kern, *Orph*. *Fragmenta*, pp. 345 sq. Ea a fost adusă la zi până în 1942 de Martin P. Nilsson,

„Early Orphism and Kindred religious movements” (*Opuscula Selectă*, ÎI, Lund. 1952. Pp. 628-683; reeditare adăugită cu un articol publicat în HTR, 28, 1935, pp. 181-230), n. 1, pp. 628-630. Cu privire la cercetările recente, vezi K. Prijmm, „Die Orphik im Spiegel der neueren Forschung”, *Zeitf. Katolische Theologie*. 78,1956, pp. 1-40. Din abundenţă literatură despre Orfeu şi orfism, semnalăm: E. Mass, *Orpheus*: *Untersuchungen zur Griechischen, Römischen, Altchristlichen Jenseitsdichtung u. Religion* (Miinchen, 1895); Otto Kem, *Orpheus*: *Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung* (Berlin, 1920); A. Boulanger, *Orphée*: *Rapports de l'orphisme et du christianisme* (Paris, 1925), în special pp. 16-67; Vittorio Macchioro, *Zagreus*: *Studi intorno all'orfismo* (Firenze, 1930; de consultat cu pmdenţă); P. Boyancé, *Le culte des Muses* (1937), pp. 33-61; M. P. Nilsson, „Early Orphism...”; id., Gesc*hichte d.* Gr*iech. Re*l*., I* (ediţia a 3-a, 1967), pp. 678-699, ÎI (ediţia a 2-a, 1961), pp. 246-431; W. K. C. Guthrie, Orph*eus and the Gree*k *Religion; id*., The *Gree*ks *and thei*r *God*s, *pp*. 307-332; I. Linforth, The *Art*s *of* O*rph*e*us; E.* R. Dodds, The *Greeks and the Irra*t*ional (Be*rkeley, 1951), pp. 146 sq. R. Pettazzoni, La r*eligion dan*s *la* G*rèc*e *anti*que *(Pa*ris, 1953), pp. 108-131; Louis Moulinier, Orph*ée et* l*'orphisme à i*é*po*q*ue clas*s*ique (Pa*ris, 1955); Dario Sabbatucci, Sagg*io sul mis*t*icismo gre*c*o (Ro*ma, 1965), pp. 69-126; Walter Burkert, „Orpheus und die Vorsokratiker”, Anti*ke und Abe*n*diand, 14*, 1968, pp. 93-114; id., Grie*chische Religion der arc*h*aischen und klas*s*ischen Epo*c*he (St*uttgart, 1977), pp. 440-447 („Orpheus und Pythagora”).

Originea tracică a lui Orfeu, susţinută deja de Strabon şi de Plutarh, a fost reluată de E. Ronde (*Psyché*). De E. Mass (*Orpheus*) şi de P. Perdrizet (*Cultes et mythes du Pangée*, 1910). Dar A. Boulanger a remarcat judicios că „trăsăturile cele mai caracteristice ale orfismului: conştiinţa păcatului, nevoia de purificare şi răscumpărare, pedepsiri infernale, n-au fost niciodată semnalate la traci” (*Orphée*, p. 47, n. I). Vezi, de asemenea, R. Böhme, în

Annales Univ. *Saraviensis*, 6, 1956, pp. 3 sq. A. J. Van Windeken sugerează că „hyperboreenii" erau la început un grup religios de tendinţă orfică, înainte de a fi desemnaţi ca un popor mitic; cf. „Hyperboreenii", *Rheinische Museum*, 100,1957, pp. 164-169.

M. Detienne a propus recent o nouă lectură a mitului pierderii lui Eurydice; cf. „Orphée au miel" (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 12,1971, pp. 7-23), pp. 17 sq. Uciderea lui Orfeu a fost un subiect favorit al pictorilor din secolul al V-lea; cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 64-65, şi fig. IV, pl. IV, şi L. Moulinier, p. 14, n. 2 (listă după catalogul lui Sir John Beazley, *Attic red-figures vase-paintings*, Oxford, 1942). Capul lui Orfeu pe vase, cf. W. K. C. Guthrie, pl. 5, fig7 (a), pp. 35 sq.

181. Despre mitul platonician al sufletului închis în trup (*soma*) ca într-un mormânt (*sema*) şi raporturile sale cu orfismul, cf. Analizele şi comentariile efectuate din perspective divergente de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, 214, sq. Id., *The Greeks and their Gods*, pp. 311 sq. I. M. Linforth, op. cit., pp. 147 sq. Etc. Perceval Fmtiger, Les *mythes de Platon* (Paris, 1930), pp. 259 sq. F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 245 sq. L. Moulinier, op. cit., pp. 24 sq.

Despre „viaţa orfică", a se vedea W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 263-66; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, pp. 149 sq.

Despre mistica orfică, vezi Dario Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, pp. 41 sq. Despre semnificaţia practicilor vegetariene orfice, a se vedea W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 197 sq. D. Sabbatucci, op. C/7., pp. 69 sq. Marcel Detienne, „Lacuisinede *Pyvhagon'varchives de sociologie des religions*, nr.29,1970, pp. 141-162; id., *Lesjardins d'Adonis* (Paris, 1972), pp. 85 sq. Şi *passim*.

Documentele privind teogoniile şi cosmogoniile orfice sunt traduse şi comentate de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*. Cap. IV; Alderinck, *Crisis and Cosmogony*: *Post-Mortem Existence* în *the Eleusinian and Orphic Mysteries*

(disertaţie nepublicată, Universitatea din Chicago, 1974), cap. VI; cf., de asemenea, R. Mondolfo, „Întorno al contenuto dell'antica teogonia orfică", *Rivista di Filologia Classica*. 59,1931, pp. 433-461; F. Dümmler, „Zu orphische Kosmologie", *Archiv f. Gesch. D. Phil*. 7,1948.

Pentru analogiile cu cosmogoniile feniciene şi egiptene, vezi Ugo Bianchi, „Protogonos", SMSR, 1957, 119 sq. Id., în RHR, 1961, pp. 26 sq. S. Morenz, *Aegypten u. Die altorphische Kosmogonie* (1950).

În cartea sa *Die Trennung von Himmel und Erde*: *Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphiker* (Tübingen, 1942; reimprimat, Darmstadt, 1968), Willibald Staudacher deosebeşte două cosmogonii orfice originale, prima bazată pe motivul Nopţii (Eudemos şi Platon, *Timeu* 40 e şi 41 a), şi alta pe tema Oului primordial (Aristofan, *Pdsûrile*. 650-713, Hieronymus şi Hellanicos); aceste două tradiţii au fost amalgamate în cosmogonia din *Rapsodii* (*Rhapsodies*. Pp. 85 sq.). Papirusul Derveni, descoperit în 1962, a relevat o teorie independentă, exaltând puterea cosmogonică şi suveranitatea absolută a lui Zeus. Papirusul Derveni a fost editat de S. C. Kapsomenos şi tradus în germană de Walter Burkert, „Orpheus und der Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyros und zum pythagoreischen Zahicnichre", *Antike und Abendiand*. 13 (1967), pp. 93-114 (traducerea, pp. 94-96), şi R. Merkelbach, „Die orphische Papyms von Derveni", *Zeitschrifi fur Papyrology und Epigraphik*, I (1967), în special pp. 23-30 (traducere). O traducere engleză comentată a fost dată de Alderinck, op. cit., cap. VI.

Despre miturile Titanilor, trăsniţi de Zeus, vezi vol. I, 124. Naşterea oamenilor din cenuşa Titanilor a dat loc la nenumărate controverse. M. P. Nilsson, *Geschichte d. Griech. Rel.*, I, pp. 686 sq., acceptă vechimea mitului; dimpotrivă, I. Linforth, *Arts*, p. 331, consideră că nu dispunem de niciun element convingător pentru a hotărî vârsta acestei tradiţii. Critica severă a lui L. Moulinier, op. cit., pp. 44 sq. Ajunge la o concluzie net negativă: „Plutarh

primul (...) a văzut că mitul Titanilor care îl devoră pe Dionysos se referă la propria noastră naştere: oamenii care mănâncă carne vor fi pedepsiţi aidoma Titanilor" (p. 59, referindu-se la De e*su car*n*e. P.* 996 e; O. Kem. Nr. 210, p. 231). Dimpotrivă, E. R. Dodds recunoaşte că, ţinând seama de toat*e ref*eririle la mit, „I find it hard to resist the conclusion that the complete story was known to Plato and hâş public" (p. 156; cf. P. 176, n. 132 şi 135). E. R. Dodds acordă o anumită importanţă mărturiei lui Xenocrate.

Pentru discutarea acestui pasaj, cf. P. Boyancé, „Xenocrate et les Orphiques"", *Rev. Études Anciennes*, 5(), 1948, pp. 218-225. J. C. G. Strachan, „Who *did* forbid suicide at *Phaedo* 62 bT (*Classical Quarterly*, N.S. 20, 1970, pp. 216-220), derivă fragmentul din Xenocrate dintr-o sursă orfică. De altfel, Olympiodor mărturiseşte că opera lui Platon este „plină de ecouri din scrierile lui Orfeu" (în *Phaed.*, 700 C; O. Kern, *Or.fr.*, 224). Vezi, de asemenea, H. Jeanmaire, *Dionysos*. Pp. 391 sq. Ugo Bianchi interpretează mitul lui Zagreus şi pasajul din *Legile*, 701 c-d despre „vechea natură a Titanilor" ca un „păcat antecedent", săvârşit de Fiinţele Supraumane, şi care precede existenţa umană; cf. „Péché originel et péché antécedent", RHR, 170, 1966, pp. 118sq.

182. Despre infernul orfic, vezi O. Kern, în R.E. *S.v.* „Mysterien", col. 1287; F. Cumont, *Lux Perpetua*. Pariş, 1949, pp. 245 sq. M. Treu, „Die neue «orphische» Unterweltheschreibung u. Vergii", *Hermes*, 82, 1954, pp. 24-51. Despre eshatologia orfică, vezi W. K. C. Guthrie, op. cit., pp. 164 sq., 183 sq. R. Ţurcan, „L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique", RHR, 155,1959, pp. 33-40; Walter Burkert, *Lore and Science* în *Ancient Pythagorism* (Cambridge, Mass., 1972), pp. 125 sq. (ediţia originală: *Weisheit und Wissenschaft*, Nümberg, 1962).

Despre teoria platoniciană a reîncarnării, a se vedea R. S. Bluck, „The *Phaedrus* and Reincumation", *American Journal of Philology*, 79, 1958, pp. 156-164; id. „Plato, Pândar and Metempsychossis"", *ibid.*, pp. 405-414.

Originea orfică a lamelelor de aur găsite în Italia şi în Creta, în general admisă până către 1930, a fost contestată de Wilamowitz-Moellendorff, *Glaube des Hellenen*, ÎI, p. 202 sq. A. Boulanger, „Le salut selon I'Orphisme", *Mémorial Lagrange* (Paris, 1940), p. 71; id., *Orphée et I'Orphisme*, p. 23; Ch. Picard, „Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos", *Revue archéologique*, seria 6, vol. 42,1953, p. 23; G. Zuntz, *Persephone*. *Three Essays on Religion and Thought* în *Magna Graecia* (Oxford, 1971), pp. 318 sq. (dar a se vedea critica lui R. Ţurcan, RHR, aprilie, 1973, p. 184). Aceste lamele sunt acum numite, îndeobşte, „orfico-pitagoreice"; vezi, *inter alia*, Konrad Ziegler, „Orfische Dichtung", RE, vol. 18, 2, col. 1386-1388; W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 171-182; F. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 248,406; Walter Burkert, *Science and Lore* în *Ancient Pythagoreanism*, p. 113, n. 21 (cu bibliografie).

Textele au fost editate de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I B 17-21; şi de O. Kern, *Orp*. *fr*., 32. Traducerile engleze de Gilbert Murray, „Criticai Appendix on the Orphic Tablets", în J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 664-666, şi W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 172 sq. Cea mai bună editare a lamelelor de aur

— Pe care le consideră de origine pitagoreică – şi analiza cea mai riguroasă a textului au fost date de Günther Zuntz, *Persephone*. *Three Essays on Religion and Thought* în *Magna Graecia*, pp. 275-393.

Despre „setea de moarte", vezi André Parrot, *Le „Refrigerium" dans l'au delà* (Paris, 1937); M. Eliade, „Locum refrigerii...", Zalm*oxis, 1,*1938, pp. 203-208; Th. Gaster, Thes*pis (ed*iţia 1961), pp. 204 sq. G. Zuntz, Pers*ephone, pp*. 370 sq.

Despre „uitare" şi „memorie" în Grecia antică, vezi M. Eliade, *Aspects du mythe*. 147 sq. (trad. Românească, pp. 112 sq.

— Nota trad.) folosind articolul lui J. – P. Vernant,

„Aspects mythiques de la mémoire en Grèce”, *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29; cf. Marcel Detienne, Les *maâtres de verité dans la Grèce ancienne* (Paris, 1967), pp. 9-27 („La mémoire du poète”), pp. 125 sq. Cu o foarte bogată bibliografie.

„Vagabond exilat din sălaşul divin”, aşa se înfăţişa pe sine Empedocle, „am fost odinioară un băiat şi o fată, un tufiş şi o pasăre, un peşte mut la mării” (*Purificările*, fr. 117). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descria ca „un om de o ştiinţă extraordinară”, căci „acolo, încotro tindea cu puterea spiritului său, vedea lesne ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieţi omeneşti” (*ibid*, fr. 129; cf. Comentariul lui Ettore Bignone, *Empedocle*, Torino, 1926, pp. 483 sq.). Yoginii şi rşi indieni îşi aminteau o parte din vieţile anterioare, Buddha însă era singurul care şi le amintea pe *toate*. E un mod de a spune că, dintre toţi, Buddha singurul era omniscient; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 186 sq. Vom adăuga că şamanii îşi amintesc existenţele anterioare, ceea ce atestă arhaismul acestei practici; cf. M. Eliade, *Mythes. Rêves et mystères*. P. 21.

Esenţialul privind legenda lui Aristeas din Pioconnesos ne-a fost înfăţişat de Herodot, IV, 14. Considerat mort în oraşul său, el a fost întâlnit pe drumul către Cyzicos. După şapte ani ar fi reapărut la Proconnesos, creând un poem epic în care îşi povestea întâmplările: „posedat de Phoibos”, a ajuns până la issedoni şi aici a aflat despre vecinii acestora, despre arimaspi („nişte oameni cu un singur ochi”) şi despre hyperborei. Aristeas a dispărut pentru a doua oară, dar Herodot adaugă că, la două sute patruzeci de ani după asta, el s-a arătat la Metapontum, în Italia Meridională, şi a poruncit metapontienilor să ridice un altar lui Apollon şi „să înalţe alături de acest altar o statuie care să aibă numele lui Aristeas din Proconnesos”. El le-a zis că îl mai întovărăşise cândva sub formă de corb, pe Apollon, când zeul mai venise o dată în Metapontum. „Zicând aceasta, s-a făcut nevăzut”. Să reţinem câteva trăsături net şamanice: extazul, putând a fi confundat cu moartea,

bilocaţia, apariţia sub formă de corb. Despre Aristeas, a se vedea bibliografiile înregistrate în Eliade, *De Zalmoxis a Gengis-Khan* (Paris, 1970), p. 45, n. 44 trad. Românească, p. 52, n. 44 – nota trad.) şi W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 147-149. J. D. P. Bolton, în cartea sa *Aristéas of Proconnesus* (Oxford, 1962), prezintă o interpretare „istoricistă" a legendei. Un alt personaj legendar, Hermotimus din Clazomene, putea să-şi părăsească trupul timp de mulţi ani. În timpul acestui lung extaz, el călătorea departe şi, la întoarcere, vestea viitorul. Dar într-o bună zi, în timp ce zăcea neînsufleţit, duşmanii săi i-au ars corpul, şi sufletul lui n-a mai revenit niciodată (cf. *De Zalmoxis*… p. 45, n. 45) trad. Românească, p. 52, n. 45.

— Nota trad..

Se pot identifica anumite trăsături „şamanice" în legendele lui Epimenide din Creta, ale lui Phormion şi Leonymus (cf. *De Zalmoxis*… p. 46 trad. Românească, pp. 52-53 – nota trad.); W. Burkert, op. cit., *p.* 152). Anumiţi savanţi au adăugat numele lui Parmenide şi Empedocle. Încă H. Dicis comparase călătoria mistică descrisă de Parmenide în poemul său cu călătoriile extatic: de şamanilor siberieni; subiectul a fost reluat, cu diferite argumente, de K. Meuli, J. S. Morisson,

W. Burkert şi W. K. C. Guthrie (cf. *De Zalmoxis*… p. 46 (trad. Românească, p. 53 – nota trad., n. 48-50). Cât priveşte pe Empedocle, E. R. Dodds scrie că fragmentele lui reprezintă „unica sursă de mâna întâi, de la care pornind ne mai putem face o anumită idee de felul cum va fi arătat în realitate un şaman grec" (The *Greeks and the Irrational, p.* 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. Kahn: „Sufletul lui Empedocle nu părăseşte trupul precum acela al lui Hermotimus şi al lui Epimenide. El nu călăreşte pe o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub formă de corb, ca Aristeas. El nu poate fi văzut niciodată în două locuri deodată, şi nu coboară nici în Infem ca Orfeu şi Pitagora" („Religion and Natural Philosophy în Empedocles' Doctrine of the Soul", Archiv *f. Geschichte der Philosophie, 42*, 1962, pp. 3-35, în special pp. 30 sq.).

Totuşi, Empedocle e cunoscut pentru anumite atribute magice: el poate, mai ales, să controleze furtunile şi să aducă ploi (fr. 111, cf. Alte referinţe în W. Burkert, op. cit., *p*p. 153-154). Această practică este specifică şamanilor turci, mongoli şi islandezi; cf. John Andrew Boyle, „Turkish and Mongol Shamanism în the Middle Ages" (Folk*lore, 83*,1972, pp. 177-193), pp. 184 sq. Ştefan Einarsson, „Harp Song, Heroic Poetry…" (Budklavl*en, 42, Ab*o 1965, pp. 13-28), pp. 25-26. Să adăugăm că e vorba de o practică ce depăşeşte sfera şamanismului stricto *sensu.*

Pentru „şamanismul" pitagoreic, vezi W. Burkert, pp. 120 sq. (cu o bogată bibliografie); J. A. Philip, *Pythagoras and early Pythagoreanism* (Toronto, 1966), pp. 159 sq. M. Detienne, *La notion de Daimon dans lepythagorisme ancien* (Paris, 1963), pp. 60 sq.

Despre deosebirile dintre cele două categorii de pitagoricieni – *acusmatici* (consideraţi „inferior") şi *mathematici* (reprezentând ştiinţa ezoterică a Maestrului), a se vedea W. Burkert, o/? *cât.*, pp. 166 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, M. Detienne, „Des confréries de guerriers à la socićté pythagoricienne", RHR, 163 (1963), pp. 127-131.

Existenţa unei „secte" sau a conventiculelor orfice, acceptată de W. K. C. Guthrie, *Orpheus*, pp. 203 sq., şi F. Cumont, *Lux Perpetua*, pp. 240, 244,405-406, a fost contestată, după Gnippe şi Willamowitz-Moellendorff, de A. J. Festugière (în studiul lui „L'orphisme et la légende de Zagreus", *Revue Biblique*, 44,1935, pp. 366-3). Se pot face însă apropieri între „grupurile secrete" orfice şi asociaţiile nu mai puţin secrete ale adepţilor tantrici.

183. Din bogată bibliografie critică despre miturile lui Platon, semnalăm: Kari Reinhardt, *Platon's Mythen* (Bonn, 1927); Perceval Fnitiger, Les *mythes de Platon* (Paris, 1930); P.-M. Schuhl, *Études sur la fabulation platonicienne* (Paris, 1947); Ludwig Edelstein, „The Fùnction of the Myth în Plato's Philosophy", *Journal of History of Ideas*, 10,1949, pp. 463 sq. W. J. W. Köster, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*

(Leyden, 1951); Paul Friedländer, *Plato*, I (Princeton, 1958, ediţia a 2-a, 1969), pp. 171-212.

Despre Pherekyde din Syros şi probabilele influenţe orientale asupra cosmologiei şi antropologiei sale, vezi M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford, 1971), pp. 1-75.

Despre credinţele în nemurirea cerească, sursele antice şi studiile critice modeme au fost admirabil analizate de Walter Burkert, *Lore and Science* în *Ancient Pythagorism*, pp. 358 sq. Interpretarea lui Louis Rougier, *Vorigine astronomique de la croyance pythagoricienne en Vimmortalité céleste des ûmes* (Cairo, 1935), după care originea ideii nu trebuie căutată în imaginaţia religioasă, ci în „revoluţia astronomică a lui Pitagora" (p. 21 sq.), este examinată în mod critic şi respinsă de W. Burkert, op. cit., p. 358, n. 41.

Despre asemănările dintre filosofia lui Pitagora şi aceea a lui Platon, a se vedea W. Burkert, pp. 43 sq., 53 sq., 81 sq. Despre *Timeu*, interpretat ca un document pitagoreic, a se vedea *ibid.*, pp. 64 sq., 84 sq. Eventualele influenţe orientale asupra lui Platon sunt discutate de Joseph Bidez, *Eos ou Platon et VOrient* (Bruxelles, 1945), cap. 5 şi 9, şi de Jula Kerschensteiner, *Platon und der Orient* (Stuttgart, 1945), pp. 147 sq., care le contestă.

S-a remarcat mai sus (p. 351 şi n. 46) analogia între o imagine din Platon (aripile sufletului") şi gândirea indiană. Să adăugăm că, pentru Platon, ca şi pentru Sârçikhya-Yoga şi Vedânta, „pretinsele virtuţi" îşi pierd valoarea faţă de facultatea supremă a sufletului, care este aceea a contemplării Celui Etern (*Rep.*, IV, 428 sq.). Datoria înţeleptului desăvârşit este să-şi perfecţioneze viaţa sa interioară în vederea eliberării. Cea mai înaltă cunoaştere care se aplică asupra fiinţei adevărate duce la eliberare; a-l cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a deveni divin.

E cazul să semnalăm o paralelă destul de neaşteptată a doctrinei lui *anamnesis*. Aidoma învăţăturii lui Platon din *Menon* (81), şi pentru australieni *a şti* înseamnă *a-fi aminti.* În timpul iniţierii sale, novicele învaţă miturile care

povestesc activităţile strămoşilor totemici la începutul vremii. Află apoi că el însuşi este reîncarnarea unuia dintre aceşti strămoşi. În mitologia unui erou anume el descoperă propria sa biografie fabuloasă, isprăvile sale în timpul epocii primordiale. Unele obiecte materiale (stânci, *ciuringa* etc.) sunt dovezi ale existenţei sale anterioare şi glorioase pe pământ. (La Platon, obiectele exterioare ajută sufletul să-şi regăsească înţelepciunea pe care o avea în timpul existenţei sale supraterestre.) La membrii tribului Arunta, actul suprem al iniţierii constă în revelarea, de către tatăl novicelui, a identităţii mistice dintre tânărul bărbat şi obiectul sacru (*ciuringa*): „Tinere, priveşte acest obiect. Este trupul tău. El este strămoşul care erai; atunci peregrinai în cursul existenţei tale anterioare. Apoi ai coborât în grota sacră din vecinătate ca să le odihneşti” (T. G. H. Strehlow, citat în M. Eliade, *Religions australiennes*, pp. 103 sq.).

Cu altă ocazie am schiţat procesul de eroziune a miturilor greceşti (cf. *Aspects du mythe*, pp. 186 sq. Trad. Românească, pp. 142 sq.

— Nota trad.). Să amintim câteva fragmente de Xenofan (născut către 565): „După spusele lui Homerşi Hesiod, zeii săvârşesc tot felul de lucruri pe care oamenii le-ar considera ruşinoase: adulter, furt, înşelătorii reciproce” (B 11, B 12). El critică cu îndrăzneală antropomorfismul zeilor. „Dacă boii şi caii şi leii ar avea mâini şi ar putea, cu mâinile lor, să picteze şi să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma căilor, şi boii aidoma boilor, şi le-ar atribui trupurile pe care ei înşişi le au” (B 15).

Mitologia lui Homer şi Hesiod continua totuşi să-i intereseze pe eruditii întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau acceptate în litera lor: li se căutau acum „semnificaţii ascunse”, „subînţelesuri” ((*hyponoiai*; termenul *allegoria* a fost folosit mai târziu). Graţie metodei alegorice, dezvoltate mai ales de stoici, Homer şi Hesiod au fost „salvaţi” în ochii elitelor greceşti, şi zeii homerici au reuşit să-şi păstreze o înaltă valoare culturală. O altă

metodă, evhemerismul, a contribuit la salvarea panteonului şi mitologiei homerice. La începutul secolului al III-lea î.Hr., Evhemer a publicat un roman sub formă de călătorie filosofică, *Hiera anagraphe* (*Istorie sacrŭ*), al cănii succes a fost imediat şi considerabil. Evhemer credea că descoperise originea zeilor: aceştia erau vechi regi divinizaţi. Încă o posibilitate „raţională" de a conserva zeii lui Homer. Aceşti zei aveau acum o „realitate": ea era de ordin istoric (mai exact, preistoric); miturile lor reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginaţie, a gesturilor regilor primitivi.

E cazul să adăugăm că „mitologia sufletului" articulată de Platon nu şi-a pierdut niciodată puterea de seducţie. Dar interpretarea alegorică a anumitor mituri platoniciene nu a reuşit să-i intereseze decât pe erudiţi.

184. Pentru o prezentare de ansamblu a vieţii şi a operei lui Alexandru, a se vedea W. W. Tarn, *Alexander the Gteat*, 2 vol. (Cambridge, 1948, primul volum a fost retipărit în 1956; al doilea volum comportă un studiu al izvoarelor şi numeroase apendixuri); A. R. Bum, *Alexander the Great and the Hellenistic World* (ediţia a 2-a, revăzută, New York, 1962); F. Schachermayr, *Alexander der Grosse*: *Ingenium und Macht* (Viena, 1949); F. Altheim, *Alexander und Asien*: *Geschichte eines geistiges Erbe* (Tübingen, 1953; trad. Franceză: *Alexandre et l'Asie*, Payot, 1954), R. D. *Mivns*, *Alexander the Great* (Londra, 1970; ediţie nouă, revăzută şi adăugită, sub titlul: *Alexander ofmacedon*, Pelican Books, 1974); Rolin Lane Fox, *Alexander the Great* (Londra, 1973). Lucrările lui Peter Green şi R. L. Fox comportă bogate bibliografii critice; vom găsi, în plus, analiza presupunerilor istoriografice ale lui Droysen, W. W. Tarn şi ale altor câţiva biografi ai lui Alexandru. În *Alexander the Great*: *The Main Problems* (Cambridge, 1966), C. T. Griffith a republicat un anumit număr de studii recente semnate de cei mai competenţi specialişti. Să semnalăm contribuţiile lui C. A. Robinson, E. Badian şi G. Walser (articolul acestuia din urmă – „Zur neueren

Forschung ueber Alexander den Grossen", pp. 345-388 – a fost publicat în 1956). A se vedea, de asemenea, J. R. Hamilton, *Plutarch*: *Alexander*. *A Commentary* (Oxford, 1969).

Pentru istoria generală, vezi P. Jouguet, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient* (Paris, 1926); G. Glotz, P. Roussel şi R. Cohen, *Histoire grecque*, vol. IV: *Alexandre et l'hellénisation du monde antique* (Paris, 1938; ediţia a 2-a, 1945); M. Rostovzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, I-IÜ (Oxford, 1941; ediţie nouă, revăzută, 1953).

Despre civilizaţia elenistică, vezi W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (Londra, 1927; ediţia a 3-a revăzută de autor şi G. T. Griffith, 1952); Moses Hades, *Hellenistic Culture*: *Fusion anddiffusion* (New York, 1959); id., „From Naţionalism to Cosmopolitanism", *Journal of the History of Ideas*, 4,1943, pp. 105-111; Cari Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, ÎI (München, 1969); lucrare monumentală, înzestrată cu o bibliografie exhaustivă (pp. 989-1106). C. Schneider distinge patru perioade în istoria civilizaţiei elenistice: 1) până către – 280, epocă caracterizată prin apariţia primului zeu universal elenistic, Sarapis, prin începuturile cultului marilor zei adoraţi ca protectori ai dinastiilor etc. 2) perioada dintre – 280 şi – 220, cea mai strălucită epocă a elenismului; 3) epoca tensiunilor şi neliniştilor eshatologice (-220-168), caracterizată prin avântul literaturii apocaliptice, al cultelor misteriosofice egiptene şi asiatice şi a dionysismului; 4) cucerirea romană, de la – 168 la – 30, în timpul căreia numeroase temple sunt distruse sau jefuite, preoţii deportaţi etc. Dar tradiţiile religioase elenistice supravieţuiesc în centrele iniţiatice: Eleusis, Samotrace, Andania, Delos (pp. 770-772; a se vedea şi sinteza finală, pp. 963-988).

Despre Orientul Apropiat în epoca elenistică, a se vedea Samuel K. Eddy, *The King îs dead*: *Studies* în *the Near Eastern Resistance to Hellenism*, 334-331 B. C. (Lincoln, 1961); F. E. Peters, *The Harvest of Hellenism*: *A*

History of the Near Eastfrom Alexander the Great to the Triumph of Christianity (New York, 1970).

Despre divinizarea Suveranilor, vezi mai departe, 205.

Despre răspândirea educaţiei greceşti, vezi H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (Paris, 1948; ediţia a 2-a, 1965), pp. 139 sq. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, pp. 268 sq. M. Hadas, *Hellenistic Culture*, pp. 59 sq. C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I, p. 11,5 (Jugend und Erziehung").

Întâlnirea dintre iudaismul biblic şi „iluminismul" elenistic va fi analizată în cap. XXV, în special 202. A se vedea, de asemenea, W. W. Tam, op. cit., pp. 210 sq. M. Hadas, op. cit., pp. 30 sq., 72 sq.

Bibliografia referitoare la religia în epoca elenistică este înregistrată în cap. XXVI, 205-210.

După cum se exprimă W. W. Tarn: „The philosophy of the Hellenistic World was the Stoa; all else was secondary" (*Hell. Civil*, p. 326). Textele au fost editate de H. Von Amim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV (1903-1905,1924; reeditare, Stuttgart, 1968); trad. Italiană de N. Festă, *Frammenti degli Stoici antichi* (1932-1935, reeditare. Hildeshcim, 1971), şi R. Anastasi, *I Frammenti morali din Crisippo* (Padova, 1962); trad. Franceză de E. Bréhicr, Les *Stoïciens* (Paris, 1962); cf., de asemenea, trad. Germană a lui M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Zürich, 1950).

Lucrarea fundamentală rămâne aceea a lui M. Pohlenz, *Die Stoa*. I-II (Götlingen, 1948-1949; ediţia a 2-a, 1964; trad. Italiană, Firenzc, 1967). A se vedea, de asemenea, J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge, 1969); C. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne* (Paris, 1970); R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà* (Paris, 1971) şi bibliografiile înregistrate de Lćon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (ediţie nouă, 1973), pp. 477-478, şi P. M. Schuhl (*ibid.*, pp. 501-503).

Fragmentele din Epicur au fost adunate de Hermann Usener, *Epicurea* (1887; reeditare, Roma, 1963). A se

vedea, de asemenea, C. Arrighetti, *Epicuro*: *Opere* (ed. Şi trad. Italiană, Torino, 1960). Pentru subiectul nostru, din considerabilă literatură critică trebuie să citǎm lucrarea lui A. J. Festugière, *Épicure et şes dieux* (1946; ediţia a 2-a, 1968).

Despre cinici, vezi bibliografia esenţială la L. Robin, op. cit., pp. 464-465.

În epoca elenistică filosofia lui Aristotel se bucură mai ales de un prestigiu ştiinţific; dar în Evul Mediu ea va avea o influenţă considerabilă asupra teologiilor creştină, islamică şi ebraică. Metafizica lui Aristotel prezintă, şi ea, asemănări cu Sârpkhya-Yoga. Omul e format din corp (*soma*), suflet (*psyché*) şi spirit (*nous*), „care ne gândeşte şi ne concepe” (*de anima*, 429 a, 23). Spiritul există dintotdeauna şi el îl pătrunde „din afară pe om în momentul în care el e zămislit” (*gen. Anim.*, 136 b, 28). Spiritul este transcendent în raport cu organismul viu al omului, pe care îl cârmuieşte, rămânând însă inaccesibil influenţelor psihice; el este numit „divinul în om” (*de anima*, 408 b, 29). Într-adevăr, *nous* seamănă lui Dumnezeu care este pentru Aristotel realitatea absolută, incondiţionată, eternă; fiind „imobil”, activitatea lui Dumnezeu este pur spirituală (*Eth. Nic.*, 1178 b, 7-22; *de caelo*, 292 b, 4 sq.). Tot astfel, singură activitate a spiritului este gândirea. Personalitatea umană nu este determinată de spirit. Indiferenţiat şi egal cu el însuşi, spiritul nu are nicio relaţie cu personalităţile cărora le este atribuit. Nefiind născut, el nu cunoaşte nici moartea (*de caelo*. 279 b, 20). Când survine moartea, *nous*-ul recâştigă condiţia sa anterioară. Dar ne e imposibil să cunoaştem sau măcar să ne imaginăm modalitatea acestei existenţe dezîncamate; spiritul nu are nicio activitate raţională, nicio amintire; singurul predicat care i se poate atribui este acela de *a fi* (*de anima*. 408 b, 18 sq.). Prin urmare, în lumea de dincolo omul nu poate încerca dorinţa de a se elibera, şi credinţa în nemurire nu mai are sens. Exact această parte din doctrina lui Aristotel a dat loc la controverse nenumărate în cursul Evului Mediu.

Să subliniem încă o dată analogiile, pe de o parte, cu speculaţiile din *Upanifade* şi *Vedänta* asupra naturii lui *ûtman* şi, pe de altă parte, cu structura şi destinul lui *puruja* în Sărpkhya-Yoga (cf. 141). Remarcăm totuşi o deosebire, care e capitală, între doctrina lui Aristotel şi metafizicile indiene: pentru acestea din urmă, eliberarea spiritului (*ŭtman*, *purtişa*) implică autoconştiinţa şi beatitudinea (cf. *Sâccitanănda*).

Despre Alexandru şi India, vezi H. G. Rawlinson, *Intercourse between India and the Western World* (ediţia a 2-a, New York, 1972); A. K. Narain, „Alexander and India", *Greece and Rome*, 12,1965, pp. 155-165; F. F. Schwartz, „Neue Perspective în den griechisch-mdischen Beziehungen", *Orientalistische üteraturzeitung*, 67, 1972, pp. 18, sq.

În legătură cu primele contacte culturale dintre India şi Occident, a se vedea bibliografia înregistrată în *Le Yoga* (ediţie nouă, 1972), pp. 418-419; de adăugat: F. F. Schwartz, „Candragupta-Sandrakottos Eine historische Legende în Ost und West", *Das Altertum*, 18, 1972, pp. 85-102; H. Scharff, „The Maurya Dynasty and the Seleucids". *Zeitf*. *Vergleichende Sprachforschung*, 85,1971, pp. 211-225. Articolul lui F. F. Schwartz, „Ar-rian's *Indike* on India: Intention and Reality" (*East and West*, 25,1975, pp. 180-200), discută cele mai recente contribuţii la studiul acestei probleme.

Cu privire la tradiţiile referitoare la conversaţiile lui Alexandru cu brahmanii, a se vedea Friedrich Pfister, „Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander u. Den Brahmanen", *Hermes*, 68, 1941, pp. 143-169; Günther C. Hansen" Alexander u. Den Brahmanen", *Klio*, 43-45, 1965, pp. 351-380; J. D. M. Denrett, „Greece and India: the *Milindapanha*, the Alexander-romance and the Gospels", *Zeit.f*. *Religions u*. *Geistesgeschichte*, 19, 1967, pp. 33-64; id., „The History of «Palladius» on the Races of India and the Brahmans", *Classica et Mediaevalia*, 21, 1960, pp. 64-135.

185. Există o bibliografie considerabilă în materie de buddhism şi istoria sectelor buddhiste. Esenţialul se află înregistrat în lucrările lui L. De la Vallée Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (Paris, 1930); id., *Nirvûna* (1925); id... La m*orale bou*d*dhique (19*27); E. Conze, Budd*hism. It*s *ess*e*nce and dev*e*lopment (Ox*ford, 1951); trad. Franceză, Le B*oud*d*hisme (Pa*ris, 1952); id., Budd*hist Tho*u*ght în* Indi*a (Lon*dra, 1962); Sukumar Dutt, Budd*ha and the Fiv*e *Afi*er *Cen*t*uries (Lo*ndra, 1957); E. Frauwaljner, Die *Phi*l*osophie des Bud*d*hismus (Be*rlin, 1956); E. Lamotte, Hist*oire du* B*ou*d*dhisme Ind*i*en, vo*l. I, De l*'or*igine à l'è*r*e Sak*a *(Lo*uvain, 1958); A. Bareau, „Le Bouddhisme Indien", în Les *reli*gions de* l*'In*de, *vo*l. III (Paris, Payot, 1966), pp. 7-246 (pp. 234-243, bibliografie).

Despre literatura *sūtra* în limbă păli. Cf. Expunerea lui J. Filliozat în L. Renou şi J. Filliozat, *L'Inde classique*. ÎI, pp. 323-351; A. Barreau, „Le Bouddhisme indien", pp. 30-40. Despre alcătuirea Canonului, cf. E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 155-209.

La Conciliul de la Räjagfha. Cele două culegeri de texte – *Sŭtrapitaka şi Vinayapitaka* – au fost recitate în cor de toţi participanţii. După anumite tradiţii, s-ar fi recitat şi *Abhidharmapitaka* „Coşul Doctrinei Supreme" (sau „chintesenţa Doctrinei"), aşa încât Canonul complet, *Tripitaka*, era deja organizat la această dată, ceea ce e neverosimil; cf. A. Barreau, op. cit., p. 27.

Despre însemnătatea lui Sāriputra, a se vedea A. Migot, „Un grand discipic du Bouddha, Sāriputra" (BEFEO, XLVI, 1954, pp. 405-554).

Despre Ananda a se vedea referiri la izvoare în G. P. Malalasekera, *Dictionary of Păli Proper Names*. 2 vol. (Londra, 1937-1938), I, pp. 249-268.

Despre Upâli, care cunoştea pe dinaţară Disciplină, vezi documentele citate de E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalaklrti* (Louvain, 1962), pp. 170-171, n. 62.

Despre concilii, vezi: J. Przyluski, *Le concile de Râjagrha* (Paris, 1926-1928), dar unele din ipotezele sale (interdicţia lui Ananda ar fi un vestigiu al unui rit de

izgonire a ţapului ispăşitor etc.) sunt neverosimile; A. Barreau, *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris, 1955); M. Hofinger, *Ćtude sur le concile de Vaišdil* (Louvain, 1946); E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*. I, pp. 297-319; E. Frauwallner, *Die buddhistischen Konzilien* (ZDMG, Cil, 1952, pp. 240-261); a se vedea, de asemenea, Charles S. Prebish, „A Review of Scolarship on the Buddhist Councils", *Journal of Asian Studies*, 33, 1974, pp. 239-254; Janice J. Natier şi Charles S. Prebish, „*Mahŭsăijighika Origins*: The beginnings of Buddhist Sectarianism", HR, 16,1977, pp. 237-272.

Despre divergenţele din Canon, cf. A. Bareau, în Les *religions de l'Inde*, III, pp. 84 sq.

Despre apariţia diverselor secte, cf. E. Lamotte, *Histoire*, I, pp. 571-606; A. Bareau, Les *sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Saïgon, 1955); N. Dutt, *Early monastic Buddhism*, vol. ÎI (Calcutta, 1945), pp. 47-206; Ch. Prebish, „Mahāsārpghika Origins". A se vedea, de asemenea, T. O. Lihg, *Buddhism and the Mythology of Evit. A Study* în *Theravada Buddhism* (Londra, 1962).

186. Despre India în vremea lui Alexandru cel Mare şi despre imperiul dinastiei Maurya, cf... L. De la Vallće Poussin, L'In*de aux temps des Mauryas et des barbares (Pa*ris, 1930); E. Lamotte, „Alexandre et le Bouddhisme" (BEFEO, XLIV, 1945-1950, pp. 147-162); A. K. Narain, The *Indo-Greeks (Ox*ford, 1957); W. W. Tarn, The *Greeks în* Bact*ria and Indıa (ed*iţia a 2-a, Cambridge, 1951).

Despre Aáoka, cf. J. Bloch, Les *înscriptions d'Ašoka* (Paris, 1950); E. Lamotte, *Histoire*, pp. 319-340; A. Bareau, Les *sectes bouddhiques*, pp. 35-55. Lucrarea lui J. Przyluski, *La légende de l'empereur Asoka dans les textes indiens et chinois* (Paris, 1923), este încă utilizabilă datorită excelentei traduceri de texte. „La apogeul puterii sale, A.ţoka a fost cel mai mare prinţ al vremii. Nici Roma din mijlocul secolului al IIMea î.Hr., nici Egiptul Ptolemeilor n-au atins măreţia şi puterea imperiului indian; regatul Seleucizilor cedează sub presiunea Părţilor, China

luptă încă împotriva dinastiei Qin, care îi va da unitatea. Dacă Aáoka a rămas atunci necunoscut de toate aceste popoare, în pofida eforturilor pe care le-a încercat înspre Occident, aceasta este din cauză că în epoca sa nimeni nu se pricepea şi nu putea să întrevadă aidoma lui istoria. Puterea lui, totuşi, nu este singurul său titlu de glorie; puţini regi au ştiut să imprime cu atâta măsură, cârmuirii lor, inspiraţia unei religii liberale" (J. Filliozat, *L'Inde classique*, I, pp. 220-221).

Cu privire la înscripţia bilingvă greco-aramaică, aflată la Kandahar, a se vedea D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer şi E. Benveniste, „Une bilingue grćco-aramćenne d'Aáoka", J. A., 246, 1958, pp. 1-48. Despre alte două înscripţii recent găsite, cf. D. Schlumberger, „Une nouvelle înscription grecque d'Ašoka", *Comptes rendus des séances de l'Académie des Înscriptions et Belles Lettres*, 1964, pp. L-l5; A. Dupont-Sommer, „Une nouvelle înscription aramćenne d'Ašoka trouvće dans la vallće du Lagman (Afghanistan)", *ibid.*, 1970, p. 15.

187. Despre *stŭpa* şi cultul relicvelor, a se vedea M. Benisti, „Étude sur le *stŭpa* dans l'Inde ancienne" (BEFEO, L, 1960, pp. 37-116); A. Bareau, „La constmetion et le culte des *stŭpa* d'après les Vinayapitaka" (*ibid.*, pp. 229-274); S. Paranavitana, „The stŭpa în Ceylon" (*Memoirs of the Archaeol. Survey of Ceylon*, vol. V, Colombo, 1946); Akira Hirakawa, „The Râse of Mahāyāna Buddhism and its Relation to the Worship of Stupas", *Memoirs of the Research Department of Toyo Bunko*, 22, 1963, pp. 57-106. John Irwin a demonstrat că stâlpii lui Aáoka prelungesc o lungă tradiţie religioasă, dominată de un simbolism cosmologic comparabil cu acela din Mesopotamia: „ «Asokan» Pi 11 ars: a reassessement of the evidence", I-III, *The Burlington Magazine*, 65, noiembrie 1973, pp. 706-720; 66, decembrie 1974, pp. 712-727; 67, octombrie 1975, pp. 631-643.

Despre *caitya*, cf. V. R. Ramehandra Dikshitar, „Origin and Early History of caityas" (*Indian Historical*

Quarterly, XIV, 1938, pp. 440-451); şi bibliografia notată de M. Eliade, *Le Yoga*, p. 412.

Despre simbolismul templelor buddhiste, marea lucrare a lui Paul Mus, *Barabudur*, 2 vol. (Hanoi, 1935), rămâne de neînlocuit.

Despre originea şi dezvoltarea imaginii lui Buddha, vezi A. K. Coomaraswamy, „Indian origin of the Buddha image", JAOS, 46,1926, pp. 165-170; id., „Origin of the Buddha image", *Art Bulletin*, 9, 1927, pp. 1-42; P. Mus. „Le Bouddha paré. Son origine indienne. Sakyamuni dans le Mahăyänisme moyen", BEFEO, 28, 1928, pp. 153-280; O. C. Gangoly, „The antiquity of the Buddha-image, the cult of the Buddha", *Ostasiatische Zeitschrift*, NF, 14, 1937-1938, pp. 41-59; E. Benda, *Der vedische Ursprung des symbolischen Buddhabildes* (Leipzig, 1940); B. Rowland, „Gandhara and late antique art: the Buddha image", *American Journal of Archeology*, 46,1942, pp. 223-236; id., *The evolution of the Buddha image* (New York, 1963).

Despre continuitatea simbolismului vedic în imageria buddhistă, a se vedea Paul Mus, BEFEO, 1929, pp. 92 sq. A. Coomaraswamy, „Some Sources of Buddhist Iconography" (în *Dr. B. C. Law Volume*, 1945, partea I, pp. 1-8); id., „The Nature of Buddhist Art" (în *Figures of Speech or Figures ofthought*, Londra, 1946, pp. 161 – l 99), în special pp. 180 sq. Despre analogiile dintre reprezentările lui Buddha şi ale lui Hristos în secolele I-V, cf. Benjamin Rowland, „Religious Art East and West" (HR, 2, Summer, 1962, pp. 11-32). Este vorba, după B. Rowland, de moştenirea comună a unui simbolism care vine dintr-o epocă mai străveche. Hristos şi Buddha sunt înfăţişaţi drept Maeştri, prin excelenţă (împrumutând toga oratorului grec), sau încărcaţi de simboluri solare şi înzestraţi cu dimensiuni gigantice, pentru a li se evidenţia natura transcendentală. Cf., de asemenea, B. Rowland, „Buddha and the Sun God" (*Zalmoxis*, I, 1938, pp. 69-84).

Despre viaţa monastică, cf. Nalinaksha Dutt, *Earły Monastic Buddhism* (ediţie revăzută), Calcutta, 1960; Charles Prebish, *Buddhist Monastic Discipline*: *The*

Sanskrit Prătimokja Sŭtras of the Mahâsâiţţghikas and the Mŭlasarvâstivâdins (Pennsylvania, 1975).

Despre literatura conţinută în *Abhidharmapitaka*, cf. L. De la Vallće Poussin, „Documents d'Abhidharma, traduits et annotćs", partea I (BEFEO, 1930, pp. 1-28, 247-298); II-III; în *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, 1932, pp. 65-125; IV-*V*, *ibid*... 1937, pp. 7-187; Mahathera Nyanatiloka, Guid*e thr*o*ugh the Abh*i*dharma-Pit*a*ka (ed*iţia a 2-a, Colombo, 1957);

A. Bareau, „Le Bouddhisme indien", pp. 93-106. Cf., de asemenea, H. V. Guenther, *Philosophy and Psychology* în *the Abhidharma* (Luknow, 1967); *L'Abhidharmakosade Vasubandhu*, traducere de la Vallée Poussin, 6 vol., Paris, 1923-1931.

Trebuie precizat, totuşi, că *Abhidharma* îşi propunea să limpezească spiritul cu ajutorul unei teorii filosofice solide, şi nu să încurajeze speculaţiile. Obiectivul său final era, deci, soteriologic.

188. În ce priveşte cronologia, literatură şi bibliografia textelor *Prajñâpăramită*, a se vedea excelentă prezentare a lui Edward Conze, *The Prajñāpăramită Uterature* Cs Gravenhage, 1960), care cuprinde şi o listă de traduceri în limbi europene. E. Conze a publicat din ele mai multe volume: cf. *Selected Sayings from the Perfection ofwisdom* (Londra, 1955).

Despre Mahãyăna, cf. E. Conze, *Buddhist thought* în *India* (Londra, 1962), pp. 195-237; A. Bareau, Les *religions de l'Inde*. III, pp. 141-199; id., *L'absolu en philosophie bouddhique* (Paris, 1951); E. Lamotte, „Sur la formation du Mahāyăna" (*Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig, 1954, pp. 377-396). Cele mai importante traduceri în limbi europene ale textelor Mahāyāna sunt înregistrate de A. Bareau, op. cit., pp. 242-243.

Potrivit tradiţiei mahăyāniste, după moartea Preafericitului, discipolii s-au adunat la Rajāgrha, sub conducerea lui Mahākāšyapa, şi au compilat „Cele Trei Coşuri"; în timpul acesta, marii *Bodhisattva* au ajuns pe

muntele Vimalasvabhãva şi, cu ajutorul lui Ananda, au compilat textele *Mahăyăna-sŭtra*. Acestea au fost depuse în ascunzători, la Devaşi, Nügaşi sau Gandharvi. De-abia după cinci sute de ani de a *parinirvăna*, când Legea era acum în declin, Nâgărjuna a descoperit în palatul Năgaşilor şapte lăzi pline de *Mahŭyăna-sŭtra.* În nouăzeci de zile, el le-a învăţat pe de rost şi a început să le comunice laicilor; cu privire la această tradiţie fabuloasă, cf. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakirti*, pp. 67-68.

Despre *Bodhisattva*, vezi recent W. Rahula, „L'ideal du Bodhisattva dans le Theravāda et le Mahāyâna", J. A., t. 259, 1971, pp. 63-70. În primele secole ale erei noastre, autorii mahāyāna vorbesc despre Šrăvaka, Pratyekabuddha şi Bodhisattva. Un Šrăvaka (literal, „discipol") practică învăţătura lui Buddha şi, în cele din urmă, atinge Nirvana, dar el nu este capabil să reveleze altora adevărul, cum o face un Buddha pe deplin trezit. Un *Bodhisattva* este o persoană capabilă să atingă Nirvāna, dar renunţă la ea pentru binele altora (*ibid.*, pp. 65-66).

Analiza diverşilor *Bodhisattva*, în E. Conze, *Le Bouddhisme*, pp. 123 sq. A. Bareau, op. cit., pp. 169 sq. J. Rander, *Dasabhŭmika-sŭtra et Bodhisattvabhŭmi*, Paris, 1962; L.de la Vallée Poussin, *Vijñăptimătratasiddhi*, vol. I, pp. 721-742; şi, mai ales, traducerea amplu comentată a lui Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti* (Louvain, 1962).

Despre Maitreya, cf. H. De Lubac, *Amida* (Paris, 1955), pp. 82 sq. Şi textele citate şi comentate de E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakirti*, pp. 189-192, n. 89. Despre Mañjusrī, vezi recent E. Lamotte, „Mañjusrî" *T'oung Pao*, 48,1960, pp.1-96.

Despre Avalokitešvara, vezi M. Th. De Mallmann, *Introduction à l'étude d'Avalokitešvara* (Paris, 1948); H. De Lubac, *Amida*, pp. 104 sq. Un anumit număr de savanţi (Sylvain Lévi, Sir Charles Eliot, J. Przyluski, Paul Pelliot, M-lle de Mallmann) au pus în evidenţă elementele iraniene ale lui Avalokitešvara; cf. Discuţia în H. De Lubac, op. cit., pp. 237 sq. Dar antecedentele indiene nu lipsesc; cf. J.

Filliozat, JA, vol. 239, 1951, p. 81; RHR, 1950, pp. 44-58.

Despre Amitābha şi Sukhāvati, vezi H. De Lubac, op. cit., pp. 32 8,78-119 şi *passim*.

Articolul lui P. Demiéville, citat în nr. 12, a apărut în BEFEO, vol. 24, 1924, şi într-un extras de 258 p.

Niciunul dintre ceilalţi Buddha nu a atins măreţia şi eficacitatea lui Amitābha. Mai târziu, toţi aceşti Buddha şi *Bodhisattva* sunt descrişi ca fiind însoţiţi de zei, mai ales de Brahmā şi Indra, şi de diversele personificări feminine ale lui Prajñāpāramitā sau ale zeilor Tārā (ale căror nume înseamnă „Steaua" şi „Salvatoarea"). Această nouă buddhologie prelungeşte teoriile premahäyăniste despre natura supramundană a numeroşilor Buddha. Ea pare constituită în mod definitiv de Asanga, în secolul al IV-lea, cf. *Vijñâptimātratăsiddhi*, traducere de L. De la Vallée Poussin, vol. ÎI, pp. 762-813, *Hobogirin*, fâşc. ÎI, pp. 174-185.

„Câmpiile lui Buddha" (*budhakshetra*) sunt nenumăratele universuri în care se manifestă compasiunea unui Buddha. Se deosebesc universuri pure, impure şi mixte. Universul nostru, Sahā, e înfăţişat ca primejdios şi mizerabil; totuşi în el a dobândit Sakyamuni, iluminarea perfectă. Dar, „pure sau impure", *budhakshetra* sunt toate «tărâmurile lui Buddha», şi ca atare sunt desăvârşit pure. Deosebirea dintre câmpii pure şi câmpii impure este pur subiectivă. Toţi Buddha pot să transforme după voinţă un tărâm impur într-unul pur şi viceversa" (E. Lamotte, *L'Enseignement*, p. 399). Vezi, de asemenea, articolul *Butsudu* în *Hobogirin*, pp. 198-203.

Cultul numeroşilor Buddha şi *Bodhisattva* cuprinde omagii şi elogii, efortul de a te gândi continuu la ei, cererea de a renaşte într-o zi că Buddha desăvârşit, şi mai ales repetarea numelui lor, metodă care a devenit foarte populară în India şi în toate ţările în care s-a răspândit Mahāyāna. Învăţătorii au discutat meritele fiecăreia din aceste două metode: *credin* (*a* într-un Buddha sau *repetarea rituală a numelui său.* În fond, aceste două „inovaţii" mahāyāniste au o îndelungată preistorie în India,

şi sub caracterul lor „popular” se ascund idei riguros articulate privind eficacitatea cuvintelor sacre şi a „gândurilor milostive”. A se vedea şi Frank E. Reynolds, „The Several bodies of the Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravada Tradition”, HR, 16, 1977, pp. 374-389.

189. Despre Nāgārjuna şi Mādhyamika, vezi bibliografiile înregistrate de Frederick J. Streng, *Emptiness*. *A Study* în *religious meaning* (*Nashville*. 1967), pp. 237-245. Despre viaţa lui Nâgărjuna cf. *Ibid*., pp. 237-238, şi bibliografia stabilită de E. Lamotte; „Introduction” la *Traité* (Louvain, 1944), p. XI-XIV. E. Lamotte a demonstrat că pentru Kumărajīva şi şcoala să, Nāgārjuna se situează între 243 şi 300 d. Hr. (*Vimalakirti*, p. 76). Despre operele lui Nâgărjuna şi despre acelea care îi sunt atribuite, cf. F. J. Streng, op. cit., pp. 238-240. *Mŭlamadhyama-kŭrikŭ* şi *Vigrahavyărtani* sunt traduse de FJ. Streng, *ibid*., pp. 181-227. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Năgărjuna* (*Mahăprajñāpăramităiastra*), de E. Lamotte, 2. Vol. (Louvain, 1944,1949), conţine traducerea cap. 1-30 ale versiunii chineze de Kumărajïva. Probabil că suplimentele lucrării sunt adăugate de Kumārajâva. Traducerile în limbi europene ale altor opere sunt citate de F. J. Streng, pp. 238-240. Textul *Mâdhyamika-kârikă* se află în comentariile sanscrite, tibetane şi chineze la această lucrare. Cel mai preţios este comentariul lui CandrakirtI (*Prasannapâda*). Cele douăzeci şi şapte capitole din *Prasannapâda* au fost traduse în germană, engleză şi franceză, de diferiţi autori (Th. Stcherbatsky, S. Schayer, E. Lamotte, J. De Jong şi J. May; vezi F. J. Streng, p. 240). J. May, Candrakirti Prasannapāda Madhyamakavrtti: Douze chapitres traduits du sanskrit et du tibétain (Paris, 1959), merită o menţiune specială.

Despre filosofia lui Nāgărjuna, vezi Th. Stcherbatsky, *The conception of Buddhist Nirvâna*, pp. 1-68; La Vallée Poussin, „Réflexions sur le Madhyamaka” (*Mélanges chinois et bouddhiques*, ÎI, 1933, pp. 1-59,139-146); T. R. V.

Murti, *Central Philosophy ofbouddhism* (Londra, 1955), cu remarcile lui J. May, ILI, 3,1959, pp. 102-111; Richard H. Robinson, *Early Mâdhyamika* în *India and China* (Madison şi Londra, 1967), pp. 21-70, şi, mai ales, lucrarea lui F. J. Streng, pp. 43-98, 139-152.

190. Pentru o scurtă istorie a Canonului şi a Bisericii jaina, cf. L. Renou, *L'Inde classique*. ÎI, pp. 609-639. Pentru filosofia jaina, cf. O. Lacombe, *ibid.*, pp. 639-662 şi bibliografiile înregistrate mai sus, 152. De adăugat: Y. R. Padmarajiah, *A Comparative Study of the Jaina theories of Reality and Knowledge* (Bombay, 1963). A se vedea, de asemenea, Mrs. S. Stevenson, *The Heart ofjaïnism* (Oxford, 1915); S. B. Deo, *History of Jaina*. *Monachism from Înscriptions and Literature* (Poona, 1956); R. Williams, *Jaina Yoga*. *A Survey of the mediaeval Srăvakûcûras* (Londra, 1963); U. P. Shah, *Studies* în *Jaina Art* (Benares, 1955); V. A. Sangave, *Jaina Community*. *A social survey* (Bombay, 1959).

191. Textul este acum accesibil într-o ediţie critică realizată sub conducerea lui Vishnu S. Sukthamkar şi S. K. Belvalkar, *The Mahäbhûrata*. *For the fir st time critically edited* (Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966).

Vechile traduceri engleze de P. C. Roy (Calcutta, 1882-1889) şi M. N. Dutt (Calcutta, 1895-1905) sunt încă utile până la publicarea integrală a versiunii lui J. A. B. Van Buitenen (Chicago University Press, 1973 sq.)

Pentru istoria interpretării poemului, a se vedea Alf Hiltebeitel, *Kfşna and the Mahăbhûrata*. *A Study* în *Indian and Indo-European Symbolism* (teză de doctorat, nepublicată, Univ. Din Chicago, 1973), pp. 134-190. Printre contribuţiile cele mai importante reţinem pe acelea ale lui Adolf Holtzman (junior), *Das Mahâbhârata und seine Theile*, I-IV (Kiel, 1892-1893), E. W. Hopkins, *The Great Epic of India*. *Its Character and Origin* (1901), Joseph Dahimann, *Genesis des Mahâbhûrata* (Berlin, 1899), G. J.

Held, *The Mahäbhărata*: *An ethnological study* (Londra-Amsterdam, 1935), V. S. Sukkhamkar, *The Meaning of the Mahâbhârata* (1945, publicată Bombay, 1957), Georges Dumézil, *Mythe etépopée*, I-II (Paris, 1968,1971), Alf Hiltebeitel, *The Ritual ofbattle*. *Krşna* în *the Mahâbhârata* (Corneli University Press, 1976). J. Bruce Long a publicat recent o bibliografie adnotată: *The Mahâbhârata*. *A Select Annotated Bibliography* (South Asia Occasional Papers and Theses, nr. 3, Corneli University, 1974).

În 1947, Stig Wikander a arătat într-un articol în suedeză că zeii, părinţii Pânejavilor, formau un grup bine structurat, vedic sau prevedic, şi că nunta colectivă a eroilor corespundea unei teologeme referitoare la acelaşi grup de zeităţi. Articolul – „La légende des Pântfava et la structure mythique du Mahäbhărata" – a fost tradus şi adnotat de G. Dumézil, *Jupiter*, *Marş*. *Quirinus*, IV (Paris, 1948), *pp*. 37-53,55-85. A se vedea acum *Mythe et épopée*, i, pp. 42 sq. (Prima parte a acestei cărţi – pp. 31-257 – este consacrată analizei *MBhvn* perspectiva mitologiei indo-europene.)

192. Despre analogiile MBh cu eshatologiile iraniană şi scandinavă, vezi G. Dumézil, *Mythe et épopée*, I, pp. 218 sq. Stig Wikander, „Germanische und Indo-Iranische Eschatologie", *Kairos*, ÎI, 1960, pp. 83-88.

Lucrările lui G. Dumézil sunt discutate de Madeleine Biardeau, „Études de mythologie hindoue: cosmogonies purûniques", ÎI (BEFEO, 55,1969, pp. 59-105, în special pp. 97-105; a se vedea, de asemenea, *Annuaire de l'École des Hautes Études*, V-e section, 1969-1970, pp. 168-172) şi Alf Hiltebeitel, *Kfşna and the Mahâbhârata*. Cap. XVII şi „The Mahâbhârata and Hindu Eschatology", HR, 12,1972, pp. 95-135; cf. *The Ritual ofbattle*, pp. 300-309.

Despre*pralaya* în epopee, vezi M. Biardeau, „Études", ÎI şi III (BEFEO, 57,1971, pp. 17-89); despre *bhakti* şi *avûtara*. Cf. „Études", IV, *ibid.*, 63,1976, pp. 111-263.

A se vedea, de asemenea, David Kinsley, „Through the looking glass: Divine Madness în the Hindu religious

traditions", HR, 13,1974, pp. 270-305,

193. Despre ideile Sâqikhya şi Yoga în *Mahâbhârata*, vezi M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 153, şi bibliografiile citate, *ibid.*, p. 157, n. 1, pp. 379-380. Într-unul din interminabilele sale discursuri didactice, Bhişma afirmă că: „Sárpkhya şi Yoga îşi laudă fiecare metodă ca fiind cel mai bun mijloc (*karâna*)... Eu consider şi una şi cealaltă învăţătură adevărate... Ele au ca notă comună puritatea, înfrânarea (dorinţelor) şi milă pentru toate fiinţele; dar opiniile filosofice (darsana) *nu sun*t identice în Săipkhya şi în Yoga" (XII, 11 043 sq.). Desigur, e vorba de un stadiu presistematic al celor două darsana. *Sārpkh*ya nu se prezintă ca o metodă de distingere şi separare a spiritului (puruşa) *de exp*erienţa psiho-mentală, punct de plecare în sistemul lui Išvara Kfşna.

194. Există o imensă literatură privind *Bhagavad-GUâ*: a se vedea câteva informaţii bibliografice în M. Eliade, *Le Yoga*. Pp. 380-381; cf. Bruce Long, op. cit., pp. 16-19; citatele noastre sunt după traducerea lui Émile Sénart (Paris, 1922). Printre traducerile comentate recente, indispensabile sunt cea a lui Franklin Edgerton (Harvard Univ. Press, 2 vol., 1952) şi a lui R. C. Zaehner (Oxford Univ. Press, 1969).

Despre tehnica yoginică în *Bhagavad-gâtă,* vezi *Le Yoga*, pp. 165 sq.

195. Despre „separarea" esenţei cereşti dobândită prin sacrificiu (*yasna*), vezi G. Gnoli, „Lo stato di «magă»" (*Annali dell'lstituto Orientale di Napoli*, *ns*. 15,1965, pp. 105-117) şi alte lucrări de acelaşi autor, citate la 104. Cf., de asemenea, M. Eliade, „Spirit, Light, and Seed" (HR, 11,1971, pp. 1-30), în special pp. 18 sq.

Despre alternanţa principiilor antagonice, a se vedea M. Eliade, *La nostalgie des origines* (Paris, 1971), pp. 307 sq.

196. Istoria poporului evreu după exil a suscitat o literatură considerabilă. Să amintim câteva lucrări recente: K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tübingen, 1964); E. Bickerman, *From Ezra to the Last Maccabees*: *Foundations of Post-biblical Judaism* (New York, 1962); I. L. Myres. „Persia, Greece and Israel" (*Palestine Exploration Quarterly*, 85,1953, pp. 8-22). Pentru o panoramă a istoriei religioase, a se vedea Georg Fohrer, *History of Israelite Religion* (Nashville-New York, 1972), pp. 330-390.

Cu privire la *Deutero-Isaia*, vezi, mai recent, lucrarea extrem de bogată a lui P.-E. Bonnard, *Le Second Işaïe*. *Son disciple et leurs éditeurs* (*Isaïe*, 40-68), Paris, 1972.

S-au identificat influenţe iraniene în anumite pasaje din *Deutero-Isaia*. Aşa, de pildă, *Isaia*, 50: 11 vorbeşte despre cei care „aprind focul", expresie echivalentă cu termenul avestic *athravan*. A se vedea bibliografia la David Winston „Iranian Component în the Bible, Apocrypha and Qumran" (HR, 5,1966, pp. 183-216), p. 187, n. 13. Şi mai evidentă este influenţa iraniană în cap. 44 şi 45, în care s-a văzut o asemănare cu „Cilindrele lui Cyrus", şi *Yasna*, 44. Cf. Morton Smith, „ÎI Isaiah and the Persians", JAOS, 83-84,1963, pp. 415-421 şi bibliografia citată de D. Winston, p. 189, n. 17.

Despre *Cântările Slujitorului*. Vezi I. Engnell, „The Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah în «Deutero-Isaiah»" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 1948, pp. 54-96); C. Lindhagen, *The Servant Motifin the Old Testament* (Uppsala, 1950); J. Lindblom, *The Servant Songs* în *Deutero-Isaiah* (1951); C. R. North, *The Suffering Servant* în *Deutero-Isaiah* (1942; ediţia a 2-a, Londra, 1956) şi comentariul său în *The Second Isaiah* (Oxford, 1965); H. A. Rowley, *The Servant of the Lord* (Londra, 1952); S. MowinckeI, *He That Cometh* (New York, 1955), pp. 187-260; W. Zimmerli şi J. Jeremias, *The Servant of God* (ediţia a 2-a, Londra, 1965).

197. Despre profetul Agheu, vezi Théophane Chanry,

O.F.M., *Agée-Zacharie-Malachie* (colecţia „Sources bibliques”, Paris, 1969); F. Hesse, „Haggai” (în *Rudolph Festschrift*, 1961, pp. 109-134); K. Koch, „Haggais unieines Volk” (*Zeit.f. Aluest. Wiss.*.. 79,1967, pp. 52-66).

Despre Zaharia, cf. T. Charry, op. cit. K. Galling, *Studien*, pp. 109-126; Otto Eissfeldt, *The Old Testament*: *An Introduction* (trad. Engleză, Oxford-New York, 1965), pp. 429-440 (cu o bogată bibliografie, pp. 429,762).

Despre dezvoltarea eshatologiei, vezi G. Hölscher, *Der Ursprung der Jüdischen Eschatologie* (Giessen, 1925); P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinde* în *neutestamentlichen Zeitalter* (ediţia a 2-a, Tübingen, 1934); G. Fohrer, „Die Struktur der alttestamentliche Eschatologie” (în *Studien zur alttestamentliche Prophetie*, 1967, pp. 32-58). Vezi, de asemenea, bibliografia citată în 198.

198. Despre concepţiile biblice privitoare la Mesia, vezi H. Gressmann, *Der Messias* (Göttingen, 1929); A. Bentzen, *King and Messiah* (Londra, 1955; traducere: *Messias*, *Moses redivivus*, *Menschensohn*, Zürich, 1948); L. E. Browne, *The Messianic Hope* în *its Historical Setting* (1951); H. Ringgrenn, „König und Messias” (*Zeit.f. Alttest. Wiss.*, 64, 1952, pp. 120-147); T. W. Manşon, *The Servant-Messiah* (Cambridge, 1952); S. MowinckeI, *He That Cometh*, pp. 280 sq. Joseph Klausner, *The Messianic Ideas* în *Israel from its Beginning to the Completion of the Mishnah* (New York, 1955); G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständinis* (1957). A se vedea, de asemenea, bibliografia citată la 203. Privitor la concepţiile rabinice, cf. G. F. Moore, *Judaism* în *the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, Mass., 1927,1930; reeditare, 1971), ÎI, pp. 349 sq. Gershom Scholem, *The Messianic Idea* în *Judaism* (New York, 1971), pp. 1-78.

Despre raporturile dintre ideologia regală a marilor monarhii orientale şi motivul mitic al Regelui-răscumpărător la israeliţi, vezi G. Widengren, „Early Hebrew Myths and their Interpretation” (în S. H. Hooke,

Myth, Ritual and Kingship. Oxford, 1958, pp. 149-203), pp. 168 sq. Id., *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (Stuttgart, 1955), pp. 30 sq.

199. Istoria redactării *Pentateuchului* este destul de complicată: starea problemelor şi bibliografia la O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 155-240; cf. *Ibid.*, pp. 241-300, analiza textuală a celor mai vechi cărţi istorice (*Iosua*. *Judecătorii*, *Samuel*, *Regi*).

Cronologia lui Ezdra şi Neemia pune numeroase probleme; a se vedea J. Wright, *The Date of Ezra 's Corning to Jerusalem* (Londra, 1947); id., *The Building of the Second Temple* (Londra, 1958); A. Gelston, „The Foundations of the Second Temple" (VT 16, 1966, pp. 232 sq.); H. Rowley, „The Chronological Order of Ezra and Nehemia" (în *The Servant of the Lord*, Londra, 1952, pp. 131 sq.); id., „Nehemiah's Mission and its Historical Background" (*Bulletin of the John Rylands Library*, 37,1955, pp. 528 sq.); H. Cazelles, „La Mission d'Esdras" (VT4,1954, pp. 113 sq.); S. MowinckeI, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*. I-III (Oslo, 1964-1965); F. Michaeli, Les *livres des Chroniques*. *D'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel, 1967). După U. Kellermann, urmat de Merton Smith, Ezdra l-a precedat pe Neemia; cf. U. Kellermann, *Nehemia*: *Quellen*, *Ueberlieferung und Geschichte* (*Zeit.f. Alttest. Wiss.*, Beihefte 102, Berlin, 1967); id., „Erwägungen zum Problem der Esradatierung" (*Zeit.f. Alttest. Wiss.*, 80, 1968, pp. 55 sq.); Morton Smith, *Palestinian Parties and Polities that shaped the Old Testament* (New York-Londra, 1971), pp. 120 sq. Pentru istoria textului, vezi O. Eissfeldt, pp. 541-559.

În vremea propovăduirii lui Ezdra şi Neemia se precizează opoziţia între „partida" exclusiviştilor (sau „naţionaliştilor") şi aceea a sincretiştilor (sau „universaliştilor"). Opoziţia exista, desigur, înainte de captivitate, dar ea împrumută un caracter politic în timpul lui Ezdra şi Neemia.

Cartea de mici dimensiuni a lui *ïona*, compusă în

secolul al IV-lea, ilustrează admirabil tendinţa „universalistă”: Dumnezeu îl trimite pe profet la Ninive, ca să vestească faptul că cetatea va fi distrusă din pricina păcatelor locuitorilor. Dar deoarece niniviţii se căiesc, Iahve renunţă la acţiunea sa de pedepsire. Altfel spus, *Iahve are grijă de toate popoarele*. (Anumiţi autori au recunoscut acelaşi spirit în cartea lui *Ruth*.) Dar atributul de „universalism” a putut fi aplicat şi partizanilor *asimilării* (religioase, culturale, rasiale). Această tendinţă sincretistă, cunoscută încă din perioada monarhiei, va atinge apogeul în epoca elenistă.

200. Despre istoria Palestinei în epoca elenistă vezi S. Liber man, *Greek* în *Jewish Palestine* (New York, 1942); id., *Hellenism* în *Jewish Palestine* (New York, 1950); F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d’Alexandre jusqu’à l’invasion arabe*, vol. *I* (*Dela conquête d’Alexandre jusqu’à la guerre juive*), 1952.0 excelentă privire de ansamblu a dat Viktor Teherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (New York, 1970; trad. Din ebraică). Vezi, de asemenea, W. W. Tam, *Hellenistic Civilization* (ediţia a 3-a, 1952; reeditare, New York, 1961), cap. VI, „Hellenism and the Jews” (pp. 210 sq.); Samuel K. Eddy, *The King îs Dead*. *Studies* în *the Near Eastern Resistance to Hellenism*, *334-31 B*. *C*. (University of Nebraska Press, Lincoln, 1961), în special pp. 183-256.

Pentru istoria religioasă, cartea lui W. Bousset şi H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spüthellenistichen Zeitalter*, ediţia a 3-a (Tübingen, 1926; reeditare, 1966), îşi păstrează încă întreaga valoare. Problema a fost strălucit tratată în savanta lucrare a lui Martin Hengel, *Judentum undhellenismus* (1968; ediţia a 2-a, Tübingen, 1973; noi citǎm traducerea engleză, *Judaism and Hellenism*. *Studies* în *their Encounter* în *Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vol., Philadelphia, 1974). Marcel Simon şi André Benoit au realizat o excelentă prezentare sintetică a problemei, susţinută de o bună bibliografie, în *Le Judaïsme et le*

Christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin (Paris, 1968).

Morton Smith a pus în lumină vechimea şi importanţa influenţei greceşti în Palestina, atât la Ierusalim (unde o garnizoană grecească şi-a avut de la 320 la 290 reşedinţa, precum şi, din nou, între 218 şi 199), precum şi la ţară (*Palestinian Parties*... pp. 57 sq.). Martin Hengel aduce documentaţie suplimentară, cf. Juda*ism and Hellenism, I,* pp. 6-106, ÎI, pp. 2-71 (cap. I, „Early Hellenism aş a Political and Economic Force"; cap. ÎI, „Hellenism în Palestine aş a Cultural Force and its influence on the Jews").

Despre personificarea înţelepciunii (*hokmă*) şi analogiile ei în literaturile sapienţiale orientale, vezi W. Schencke, *Die Chokma* (*Sophia*) în *der jüdischen Hypostasenspekulation* (Kristiania, 1913); P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la litte'rature sapienţiale d'lsraël* (Neuchâtel, 1929); W. Baumgariner, „Die israelitische Weisheitliteratur" (*Theologische Rundschau*. N. F., 5, 1933, pp. 258-288; J. Fichtner, *Die altorientalische Weisheit* în *ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (Giessen, 1933); H. Ringgren, *Word and Wisdom* (Lund, 1947); W. F. Albright, „Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew wisdom" (în *Wisdom* în *Israel and the Ancient Neàr East*, Suppl. Vetus Test., 3, Leyden, 1955, p. L-l5); G. Von Râd, *Wisdom* în *Israel* (Nashville and New York, 1972; ediţia germană, 1970); H. Conzellmann, „The Mother of Wisdom" (în *The Future of Our Religious Past*, ed. J. M. Robinson, Londra-New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel, I, pp. 153 sq., ÎI, pp. 97 sq.

201. Despre *Koheleth*, vezi J. Pedersen, „Scepticisme israélite" (RHPhR, 10,1930, pp. 317-370); R. Gordis, *Koheleth*: *The Man and hâş World* (New York, 1951); K. Galling, *Die Krisis der Aufklärung* în *Israel* (Mainzer Universitätsreden, 1952); H. L. Ginsburg, *Studies* în *Koheleth* (New York, 1960); G. Gese, „Die Krisis der Weisheit bei Koheleth" (în Les *Sagesses du Proche Orient*

Ancien. *Travaux du Centre d'histoire des religions de Strasbourg*, Paris, 1963, pp. 139-151); O. Loretz, *Quoheleth und der alte Orient* (Freiburg, 1964); M. Dahood, „Cannanite-Phoenician Influence în Quoheleth" (*Biblică*, 33, 1952, pp. 30-52); id., „Quoheleth and Recent Discoveries" (*ibid.*, 42, 1961, pp. 359-366); David Winston, „The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony" (HR, ÎI, 1971, pp. 185-202); R. Braun, *Koheleth und sein Verhälinis zur literarischen Bildung und Popularphilosophie* (Beihefte *zur Zeitschrift fúr die Alttestamentische Wissenschafi*, 130, Erlangen, 1973); M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, I, pp. 115-129 şi bibliografiile înregistrate, vol. ÎI, pp. 77-87 (n. 51-162). Pentru o analiză istorică a textului, vezi O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 491-499.

Despre Ben Sirah, vezi traducerea de G. H. Box şi W. O. E. Oesterley, în R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Oxford, 1913), vol. 1,268-517. Analiză istorică a textului la O. Eissfeldt, op. cit., pp. 595-599, cu o bogată bibliografie. Interpretarea noastră datorează mult lui Martin Hengel, op. cit., I, pp. 130-155, ÎI, pp. 88-96.

Demersul lui Ben Sirah prezintă o anumită analogie cu concepţiile stoice; în primul rând, certitudinea că Lumea şi existenţa umană se dezvoltă conform unui plan hotărât de Dumnezeu (cf. 184). În plus, Ben Sirah împărtăşeşte cu stoicii ideea că Cosmosul e pătruns de o putere raţională care este chiar divinitatea; cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* (ediţia a 2-a, Göttingen. 1964), I, p. 72. De altfel, filosofia lui Zenon derivă dintr-o viziune religioasă semitică, având multe laturi comune cu gândirea Vechiului Testament; cf. Pohlenz, I, p. 108. Astfel, asimilarea ideilor stoice, de către evrei, de la Ben Sirah şi Aristobul până la Filon, era, de fapt, reluarea unei moşteniri orientale; cf. M. Hengel, I, pp. 149, 162. Totuşi, nu trebuie exagerată importanţa influenţelor greceşti. S-au recunoscut de multă vreme paralelismele dintre celebrul capitol 24 din Ben Sirah şi aretalogiile lui Isis. W. L. Knox remarca „surprinzătoarea afinitate (a înţelepciunii) cu o Astartee

siriană având trăsăturile lui Isis" (cf. „The Divine Wisdom", *Journal oftheological Studies*, 38, 1937, pp. 230-237; pasajul citat este la p. 235). Cf., de asemenea, H. Ringgren, *Word and Wisdom*, pp. 144 sq. H. Conzelmann, „The Mother of Wisdom" (în J. M. Robinson, *The Future of our Religious Past*, Londra-New York, 1971, pp. 230-243); M. Hengel. I, pp. 158 sq., ÎI, 101 sq. (bibliografie suplimentară, n. 331). Nu este exclus ca cultul lui Isis să fi fost cunoscut la Ierusalim în secolul al III-lea şi ca şcolilc evreieşti ale înţelepciunii să fi transferat înţelepciunii divine aretologia lui Isis-Astarteea; cf. M. Hengel, I, p. 158. Dar, aşa după cum am remarcat (p. 384), înţelepciunea nu este paredra lui Dumnezeu, ci iese din gura lui. A se vedea W. Schencke, *Die Chokma* (*Sophia*) în *der jiidischen Hypostasenspekulations*; J. Fichtner, *Die Altorientalische Weisheit* în *ihrer israelitisch-jildischen Ausprägung*; id., „Zum Problem Glaube und Geschichte în der israelitisch-jüdischen Weisheitliteratur" (*Theologische üteraturzeitung*, 76,1951, pp. 145-150); J. M. Reese, *Hellenistic influence on the Book o/Wisdom and its Consequences* (Roma, 1970); B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen, 1973).

E important de reamintit că, între secolul III î.Hr. Şi secolul II d. Hr., concepţii similare sunt atestate nu numai în lumea orientalo-elenistică, ci şi în India buddhistă şi hinduistă: se asistă la personificarea religioasă şi mitologică a „ştiinţei" (*prajñā. Jñâna* ca mijloc suprem de eliberare. Procesul se prelungeşte în Evul Mediu, atât în India, cât şi în Europa creştină (cf. Partea a III-a).

Traducerea *Pentateuchului*, întreprindere grandioasă şi fără egal în Antichitate, făcuse posibilă o literatură evreiască redactată direct în greceşte. În – 175-170, Aristobul, primul „filosof4 evreu, a scris o operă didactică şi apologetică în folosul tânărului suveran, Ptolemeu VI Filometor. Judecând după fragmentele păstrate, autorul prezenta o teorie îndrăzneaţă, care va fi apoi din belşug reluată: doctrina evreiască, aşa cum era formulată în

Biblie, reprezintă singura filosofie adevărată. Pitagora, Socrate şi Platon o cunoşteau şi i-au împrumutat principiile. Când poeţii şi filosofii greci vorbesc despre „Zeus”, ei se referă la adevăratul Dumnezeu. „Căci toţi filosofii sunt de acord că despre Dumnezeu trebuie să ai concepţii sacre, şi acest lucru este de cea mai mare importanţă pentru comunitatea noastră” (citat dat de Eusebiu, *Praeparatio Evangelica*, 13,12: 7 sq.). Însă înţelepciunea lui Moise este proclamată net superioară doctrinelor filosofice greceşti, pentru că este de sorginte divină; cf. M. Hengel, I, pp. 163 sq., şi referinţele citate, ÎI, pp. 106-110, n. 375-406.

La scurtă vreme după aceasta, autorul *Scrisorii lui Aristeu* exprimă şi mai clar tendinţa de a asimila ideea biblică de Dumnezeu concepţiei greceşti (*i. e* „Universaliste”) a divinităţii. Grecii şi evreii „cinstesc acelaşi Dumnezeu – Domnul şi Creatorul Universului… deşi îl numesc cu nume diferite, ca Zeus sau Dis” (Aris*t., 1*5-16). Grecii instruiţi în filosofie ar fi profesat monoteismul de multă vreme. În concluzie, autorul consideră iudaismul identic cu filosofia greacă. A se vedea traducerea engleză şi comentariul lui M. Hadas, Aris*teas to* P*hi*l*ocrates: Je*wi*sh Apo*c*ryphal Lit*e*rature (*Ne*w York, 1951), şi ed. A. Pelletier, Lett*re d'A*r*istée à P*hi*locrate (So*urces Chrćtiennes, 89, Paris, 1962); cf. V. Teherikover, „The Ideology of the Letter of Aristeas” (Harv*eurd The*o*logical Re*v*iew. 51*,1958, pp. 59-85); M. Hengel, I, p. 264, ÎI, p. 176.

202. Pentru istoria Palestinei între Antiochus IV Epiphanes şi Pompei, vezi bibliografia citată mai sus, 200. De adăugat: E. Bickerman, „Un Document relatif à la persćcution d'Antiochus, IV Épiphane” (RHR, 115, 1937, pp. 188-221); id., *Der Gott der Makkabäer* (Berlin, 1937); id. „Anonimous Gods” (*Journal of the Warburg Institute*, 1,1937-1938, pp. 187-196); B. Mazar, „The Tobiads” (*Israel Exploration Journal*, 7,1957, pp. 137-145; 229-238); J. A. Goldstein, „The Tales of the Tobiads” (în *Christianity*,

Judaism and other greco-roman Cults: *Studies for Morton Smith*, vol. ID, Leiden, 1975, pp. 85-123).

Pentru persecuţiile lui Antiochus şi războiul de eliberare, a se vedea sursele citate în n. 31. La urma urmei" reforma" dorită de Antiochus – inspirată de altfel de filoeleni, – viza transformarea Ierusalimului într-un *polis* grecesc; cf. M. Hengel, I, p. 278. Traduceri recente şi comentarii ale *Cărţilor Maccabeilor*, în F. M. Abel, Les *livres des Maccabées*, ediţia a 2-a (Paris, 1949); S. Zeitlin, *The First Book ofmaccabees* (New York, 1950); id., *The Second Book of the Maccabees* (1954); J. G. Bunge, *Untersuchungen zum zyveiten Makkabäerbuch* (Bonn, 1971). Analize critice şi bibliografii: O. Eissfeldt, *The Old Testament*, pp. 576-582,771.

Despre identificarea lui Iahve cu concepţiile greceşti despre Dumnezeu, a se vedea M. Hengel, op. cit., I, pp. 261 sq. De adăugat: Marcel Simon, Jupiter-Yahvc. Sur un essai de thćologie pagano-juive" (*Numen*, 23,1976, pp. 40-66). E important de adăugat că primele mărturii ale autorilor greci – Hecateu din Abdera. Teofrast, Megasthene, Clearchos din Soli – îi prezentau pe evrei ca un popor de „filosofi"; cf. Analiza izvoarelor la M. Hengel, I, pp. 255 sq.

O. Plöger a demonstrat că hasizii au o îndelungată istorie; mişcarea este atestată în secolul al III-lea şi se poate presupune că a început în timpul dominaţiei persane; cf. *Theocracy and Eschatology* (Oxford, 1968), pp. 23 sq., 42-52. Despre hasizi, a se vedea M. Hengel, I, pp. 175 sq. ÎI, 118 sq.

Despre apocaliptica evreiască vezi: W. Bousset, *Die Jüdische Apokalyptik* (Berlin, 1903); P. Volz, *Die Eschatologie der jiidischen Gemeinde* în *neutestamentlichen Zeitalter*, ediţia a 2-a (Tübingen, 1934); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, ediţia a 3-a (Londra, 1950); id., *Jewish Apocalyptic and the Dead Şea Scrolls* (Londra, 1957); S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic*: *Its Origins and Growth* (Londra, 1952); Rudolf Maycr, *Die Biblische Vorstellung vom Weltenbrand* (Bonn,

1956); D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londra, 1964); H. D. Betz, „Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständinisses der Apokalyptik" (*Zeitschrift fiir Theologie und Kirche*, 63, 1966, pp. 391-409); M. Hengel, op. cit., I, 181 sq.

Despre cartea lui Daniel, a se vedea R. H. Charles, *A Criticai and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (Oxford, 1929); W. Baumgariner, „Ein Vierteljahrhundert Daniciforschung" (*Theologische Rundschau*, N.F., 11, 1939, pp. 59-83; 125-144; 201-228); L. S. Ginsburg, *Studies* în *Daniel* (New York, 1948); A. Bentzen, *Daniel* (ediţia a 2-a, Tübingen, 1952); O. Eissfeldt, op. cit., pp. 512-529 (bogată bibliografie, pp. 512-513,768-769); André Lacoque, *Le livre de Daniel* (Neuchâtel-Paris, 1976).

Pe tema *vaticinia ex eventu*, a se vedea E. Osswald, „Zum Problem der *vaticinia ex eventu*" (*Zeit.f. Alttest. Wiss.*, 75, 1963, pp. 27-44).

Despre influenţele iraniene în *Cartea lui Daniel*, vezi I. W. Swain, „The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire" (*Classical Philology*. 35, 1940, pp. 1-21); David Winston, „The Iranian Component în the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of Evidence" (HR, 5,1966, pp. 183-217), pp. 189-192. Problema influenţelor orientale este discutată de M. Hengel, I, pp. 181 sq. E important de subliniat că numeroase teme se află deja în Profeţi.

Despre „Anul cel Mare", vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 65 sq. B. L. Von Waerden, „Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr" (*Hermes*, 80,1952, pp. 129-155).

Despre cele patru împărăţii şi cele patru fiare, vezi H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four world Empires în the Book of Daniel* (Cardiff, 1935), pp. 161 sq. W. Baumgariner, „Zu den vier Reichen von Daniel 2" (*Theologische Zeitschrifi* 1,1945, pp. 17-22); A. Caquot, „Sur les quatre Bêtes de Daniel VIŢ (*Semitica*, 5,1955, pp. 5-13).

203. Despre sindromul Sfârşitului Lumii, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 133 sq. Vezi, de asemenea, bibliografia cu privire la apocaliptică, citată la 202, şi T. F. Glasson, *Greek Influence* în *Jewish Eschatology, with special reference to the Apocalypses and Pseudoepigraphs* (Londra, 1961).

Despre învierea trupurilor, vezi R. H. Charles, *Eschatology* (1899; reeditare, New York, 1963), pp. 78 sq., 129 sq. 133 sq. A. Nicolainen, *Der Auferstehungsglaube* în *der Bibel und ihrer Umwelt* (1944); E. F. Suteliffe, *The Old Testament and the Future Life* (1946); R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (1956); K. Schubert, „Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frilhrabbinischen Zeit" (*Biblische Zeitschrifi*. N.F., 6, 1962, pp. 177-214).

Doctrina iraniană a învierii este atestată clar în secolul IV î.Hr. Cf. Theopomp (F. Jacoby, *Fragmente der Griechichen Historiker*, 115 F 64) şi 112.

Apocrifele şi pseudoepigrafele Vechiului Testament au fost traduse de R. H. Charles şi colaboratorii lui, în volumul al II-lea din *Apocrypha and Pseudoepigrapha* (Oxford, 1913). Am urmat această traducere pentru *IVEzdra*, *I Enoch*, *Psalmii lui Solomon*, *Testamentul celor doisprezece Patriarhi* şi *Apocalipsul siriac al lui Baruch*. Am consultat, de asemenea, T. Milik, *The Books of Enoch* (1976) şi Pierre Bogaert, *L'Apocalypse syriaque de Baruch*, I-II (1969). Vezi şi A. M. Denis, *întroduction aux pseudoépigraphes grecs de l'Ancien Testament* (Leida, 1970).

Despre „Fiii Omului", vezi bibliografia analitică la E. Sjöberg, *Der Menschensohn im ätiopischen Henochbuch* (Lund, 1946), pp. 40 sq. De adăugat: S. Mowinckei, *He That Cometh*, pp. 346-450; C. Colpe, *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*. VIII, pp. 418-425; J. Coppens, *Le Fils de l'Homme et* les *Saints du Très-Haut en Daniel VIII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament* (Bruges-Paris, 1961); F. H. Borsch, *The Son of*

Man în *Myth and History* (Philadelphia, 1967). În legătură cu semnificaţia expresiei „Fiul Omului" în Noul Testament, vezi 221.

Despre Satan, cf. W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums* în *späthellenistischer Zeitalter*. Pp. 332 sq. H. Ringgren, *Word and Wisdom*. Pp. 169 sq. (cu bibliografie); Bo Reicke, *The disobedient Spirits and Christian baptism* (Copenhaga, 1948), B. L. Randelini, „Satana ne» ' Antico Testamento" (*Biblia e Oriente*, 5,1968, pp. 127-132).

Despre înălţarea lui Enoch, cf. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the heavenly Book* (Uppsala. 1950), pp. 36 sq.

Textele rabinice şi *midraşim*-ii cu referire la Noul Testament sunt traduse şi comentate de H. L. Strack şi P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I-VI (München, 1922-1961).

Despre influenţele iraniene în apocrife şi pseudoepigrafe, vezi D. Winston, „The Iranian Component", pp. 192-200.

204. Despre apocaliptica văzută ca o apărare împotriva terorii istoriei, vezi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 133 sq.

Despre tradiţia enochică, vezi P. Grelot, „La légende d'Henoch dans les Apocryphes et dans la Bible" (*Recherches de Science Religieuse*, 46, 1958, pp. 5-26; 181-210); id., „*La géographie mythique d'Henoch et şes sources orientales*" (RB, 65, 1958, pp. 33-69); id., „L'eschatologie des Essćniens et le Livre d'Henoch" (*Revue de Qumran*, I, 1958-1959, pp. 113-131); J. T. Milik, „Problèmes de la littćraturc hćnochique a la lumièrc des fragments aramécns de Qumran" (*Harvard Theological Review*. 64, 1971, pp. 333-378).

Despre farisei, cf. W. L. Knox, *Pharisaism and Hellenism* în *Judaism and Christianity*. V\, *The Contact of Pfuirisaism with other Cultures* (Londra, 1937) şi mai ales L. Finkelstein, *The Pharisees*, I, ÎI (1938; ediţia a 3-a,

Philadelphia, 1962). Vezi. De asemenea, M. Hengel, op. cit., I, pp. 169-175 („Wisdom and Torah în Pharisaic and Rabbinic Judaism"), J. Neusner, *The Rabbinic traditions about the Pharisees before 70*, vol. I-III (Leiden, 1971), şi W. B. Davies, *Torah* în *the Messianic Age and for the Age to Come* (*Journal of. Bibi. Lit. Monograph Ser.*, 7, 1952).

Despre prozelitismul evreu, vezi W. Brande, *Jewish Proselyting* (*Brown University Studies*, VI, Providence, 1940), şi M. Hengel, I, pp. 168 sq. (cu bibliografie recentă).

M. Hengel remarcă, pe bună dreptate, că iudaismul a exercitat cea mai mare influenţă istorică în timpul epocii antică" (1,309). Unic, de asemenea, efortul de prozelitism, care a fost imitat şi continuat de creştinismul primitiv. Totuşi, „ontologia Torei" şi legalismul strict al fariseilor au dus, pe de o parte, la stoparea avântului misionar şi, pe de altă parte, la tragica neînţelegere faţă de creştinism. Mică comunitate iudeo-creştină a reuşit să se menţină în Palestina cu mare dificultate şi numai respectând Tora. Acuzaţia de apostazie sincretisto-elenistică influenţează încă în zilele noastre interpretările ebraice ale figurii lui Pavel (M. Hengel, 1,309, menţionând pe J. Klausner, L. Baeck şi H.J. Schoeps; cf. ÎI, p. 205, n. 315). Pentru H. J. Schoeps, de exemplu, Pavel este „un evreu din diaspora, înstrăinat de credinţa părinţilor săi" (*Paul*. Londra, 1961, p. 261). Citind accst pasaj, M. Hengel observă că înţelegerea rigidă şi apologetică a Torei, atât de îndepărtată de mesajul Profeţilor, era ireconciliabilă cu eshatologia universală proclamată de evanghelie, şi a trebuit să fie ignorată (*ibid.*, p. 309). Dar pentru apărătorii Torei, creştinii erau aidoma renegaţilor evrei, care, între – 175-164, îndemnau la apostazie şi asimilare (*ibid.*, p.314).

205. Religiile în epoca elenistică sunt prezentate în excelenta lucrare a lui Cari Schneider, *Kuiturgeschichte des Hellenismus*, ÎI (München, 1969; pp. 838 sq., zeii străini), cu o abundentă bibliografie. Vezi, de asemenea, textele traduse şi comentate de F. C. Grant, *Hellenistic*

Religion: *the Age of Syncretism* (New York, 1953). Lucrarea lui Kari Prümm. *Religionsgeschichtliches Handbuch ftir den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg 1. Breisgau, 1943), conţine o expunere generală, cu o bibliografic bogată, a realităţilor religioase în epoca elenistică şi romană. Vezi, de asemenea, A. D. Nock, *Conversion*: *the Old and the New* în *religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo* (Oxford, 1933); id., *Essays on Religion and the Ancient World*, I-II (Oxford, 1972); Johannes Leipoldt şi Walter Gnindmann, *Umwelt des Urchristentum* I (Berlin, 1965), în special pp. 68 sq., 101 sq. V. Cilento, *Transposizioni dell' antico*. *Saggi su le forme della grecità al suo tramonto* (Milano-Napoli, 1961-1966); id., *Comprensione della religione antică* (Napoli, 1967); *Studi di storia religiosa delle tarda antichità* (Messina, 1968).

Despre sincretismul religios, vezi R. Pettazzoni, „Sincretismo e conversione" (în *Saggi di storia dell religione e della mitologia*. Roma, 1946, pp. 143-151); Helmer Ringgren, „The Problem of Syncretism", în *Syncretism*, Ed. SvenS. Hartman (Stockholm, 1969), pp. 7-14; A. S. Kapelrud, „Isracl's Prophets and their Confrontation with Canaanite Religion", *ibid*., pp. 162-170; J. Van Dijk, „Les contacts ethiques dans la Mćsopotamie et les syncretismes de la religion sumćrienne", *ibid*., pp. 171-206; Ian Bergman, „Beitrag zur *Interpretatio Graeca*: Aegyptische Götter în Gricchischer Uebertragung", *ibid*., pp. 207-227; *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine* (Travaux du Centre d'Études Supćrieures spécialisé d'Histoire des Religions à Strasbourg, Paris, 1972); Geo Widengren, „Cultural Influence, Cultural Continuity and Syncretism", în *Religious Syncretism* în *Antiquity*. *Essays* în *Conversation with Geo Widengren*. Ed. B. Pearson (Missoula, Montana, 1975, pp. 1-20); F. Dunand şi P. Lćvêque, ed., *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*. *Colloque de Besançon*, 1973 (Leiden, 1975).

Despre astrologie şi fatalismul astral, vezi Kari Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum*

der altchristlichen Umwelt. Pp. 404 sq. (cu literatura anterioară); R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), pp. 89-122; Franz Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and the Romanş* (New York, 1912); id., *L'Égypte des astrologues* (Bruxelles, 1973); id., *Lux Perpetua* (1949), pp. 303 sq. H. Ringgren, ed., *Fatalistic Beliefs* (Stockholm, 1967), în special studiul lui Ian Bergmann, Overcome Fâţe, Fâţe Harkens to Me", pp. 35-51; C. Schneider, *Kuiturgeschichte des Hellenismus*, ÎI, pp. 907-919.

În epoca romană, moda horoscoapelor se generalizează la Roma, ca şi în întreg Imperiul. August îşi publică horoscopul şi bate monede cu imaginea Capricornului, constelaţia să zodiacală.

Mitologia şi teologia celor şapte planete şi-au lăsat amprenta în cele şapte zile ale săptămânii, cei şapte îngeri ai *Apocalipsei*, în noţiunea celor şapte ceruri şi a celor şapte infernuri, scara rituală cu şapte trepte în cultul lui Mithra etc.

Cu privire la cultul suveranilor, vezi E. Bickermann, „Die römische Kaiserapothcose", ARW, 27, 1929, pp. 1-24; Lily R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middictown, 1931); Mac Evance, *The Oriental Origin of Hellenistic Kingship* (Chicago, 1934); D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* (Bucureşti, 1939); id., „Apothéose imperiale et apothéose de Pérégrinos", SMSR, 20,1947-1948, pp. 77-103; Kari Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, pp. 54-66 (cu o bună bibliografie); L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des Souverains dans la civilisation hellénistique* (Paris, 1958); *Le culte des Souverains dans l'Empire romain* (Entretiens Hardt, XIX, Vandoeuvres-Geneva, 1973).

Izvoarele literare privitoare la Mistere au fost publicate de N. Turchi, *Fontes mysteriorum aevi hellenistici* (Roma, 1923). În ciuda tendinţei sale apologetice, lucrarea lui Kari Prümm, *Religiongeschichtliches Handbuch*, pp. 215-356 („Die Mysterienkulte în der antiken Welt") rămâne

indispensabilă pentru documentaţia şi bibliografia să. O selecţic de monumente şi de documente iconografice a fost publicată recent de Ugo Bianchi: *The Greek Mysteries* (Leiden, 1976).

Studii de ansamblu privitoare la „religiile de mistere": R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken u. Wirkungen* (ediţia a 3-a, 1927): N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico* (Roma, 1923); R. Pettazzoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna, 1924); S. Angus, *The Mystery-Religions and Christianity* (Londra, 1925); H. R. Willoughby, *Păgân Regeneration. A Study of Mystery Initiation* în *the Graeco-Roman World* (Chicago, 1929); F. Cumont, Les *religions orientales dans le paganisme romain* (ediţia a 4-a, 1929); A. Loisy, Les *Mystères païens et le mystère chrétien* (ediţia a 2-a, Paris, 1930).

A se vedea, de asemenea, *The Mysteries. Papersfrom the Eranos Yearbooks* (New York, 1955); M. Eliade, *Naissances mystiques, Essai sur quelques types d'initiation* (1959), pp. 230 sq. A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" (*Mnemosyne*, 1952, pp. 117-213; studiu reprodus în *Early Gentile Christianity and its hellenistic background*. Harper Torchbook, New York, 1964, pp. 109-146); R. Merkelbach, *Roman undmysterium* în *der Antike* (München-Berlin, 1962); P. Lambrechts, „L'importance de l'cnfant dans les religions à mystères", *Latomus*. 28,1957, pp. 322-333; G. Freymuth, „Zum Hieros Gamos în den antiken Mysterien", *Museum Helveticum*, 21,1964, pp. 86-95; F. Cumont, *Lux Perpetua* (Paris, 1949), pp. 235 sq. L. Bouycr, „Le salut dans les religions à Mystères", *Revue des Sciences Religieuses*, 27,1953, pp. L-l6; cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate mai jos 206-208.

206. Despre Dionysos în mediul elenistic şi în epoca greco-romană, a se vedea U. Von Willamowitz-Moellendorff, *Die Glaube der Hellenen*, ÎI (1932), pp. 261

sq. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951), pp. 417 sq. (şi bibliografiile citate pp. 497 sq.); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*. ÎI, pp. 800-810,1097 sq. (bibliografie); M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries* în *the Hellenistic and Roman Age* (Lund, 1957); id., *Geschichte d. Griechischen Religion*. ÎI (ediţia a 2-a, adăugită, 1961), pp. 360-367; R. Ţurcan, Les *sarcophages romains à représentation dionysiaques*: *Essai de chronologie et d'histoire religieuse* (Paris, 1966).

Despre Dionysos copil, cf. D. Costa, „Dionysos enfant, les bacchoi et les lions", *Revue Archéologique*. 39, 1952, pp. 170-179; R. Ţurcan, Les *sarcophages romains*. Pp. 394 sq. Despre apoteoza Semelei, a se vedea P. Boyancé, „Le disque de Brindisi et l'apothćose de Scmćlć", *Revue des Études Anciennes*, 44,1942, pp. 195-216; N. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries*. Pp. 4 şi 14; P. Boyancé, „Dionysos et Scmćlć", *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*. 38, 1965-1966, pp. 79 sq.

Despre iniţierile în Misterele dionysiace, cf. Bibliografia în C. Schneider, op. cit., p. 1101. A se vedea mai ales F. Matz, *Dionysiake télété. Archüologische Untersuchungen zum Dionysos-Kult* în *hellenistischen und römischer Zeit* (1964); G. Zuntz, „On the Dionysiac Fresco în the Villa dei Misteri at Pompei", *Proceedings of the British Academy*, 49,1963, pp. 177-202; R. Ţurcan, „Un râţe controuvé de l'initiation dionysiaque" „, *Latomus*, 24,1965, pp. 101-119; id., *Les sarcophages romains*, pp. 408 sq. P. Boyancé, JDionysiaca. A propos d'une ćtude récente sur rinitiation dionysiaque", *Revue des Études Anciennes*. 68,1966, pp.33-60.

Despre rolul peşterilor în cultul thiasiilor dionysiace, a se vedea P. Boyancé, „L'antre dans les mystères de Dionysos", *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 33,1962, pp. 107-127; Claude *Bárnul*, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens* (Bibliotheca Helvetica Romana XIII, Institut Suisse de Rome, 1974), pp. 58 sq., 144 sq. Id., în *Mélanges d'histoire ancienne et d'archéologie offerts à Paul Collart* (Lausanne, 1976), pp.

61-65.

Vezi, de asemenea, F. Cumont, *Études sur le symbolisme funéraire des Romains* (1942), pp. 370 sq. Id... Lux *Perpetua, pp*. 250 sq.

207. Prezentări succinte ale misterelor frigiene în R. Pettazzoni, *I Misteri*, pp. 102-149; A. Loisy, Les *Mystères païens*. Pp. 83-120; F. Cumont, Les *religions orientales*, pp. 43-68, 220-230; K. Priimm, *Religionsgeschichtliches Handhuch*. Pp. 255-263 (cu bibliografia anterioară); C. Schneider, *Kulturgeschichte d. Hellenismus*, ÎI, pp. 856 sq.

Sursele scrise (literare şi epigrafice) privitoare la cultul lui Attis au fost culese şi comentate de H. Heptiing, *Attis, seine Mythen u. Sein Kult* (Giessen, 1903). Cartea lui H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des Dieux. À Rome et dans 1'Empire Romain* (Paris, 1912) rămâne încă indispensabilă. Publicarea primului volum din *Corpus Cultus Cyhelae Attisque*, de M. J. Vermaseren, e anunţată pentru 1977. Acelaşi autor a publicat *The Legend of Attis* în *Greek and Roman Art* (Le ideii, 1966) şi *Cybele and Attis. The Myth and the Cult* (trad. Din neerlandeză de A. M. H. Lemmers, Londra, 1977); această ultimă lucrare cuprinde o bogată bibliografie. Vezi, de asemenea, P. Lambrechts, *Attis*: *Van herdersknaap tot god* (Bruxelles, 1962; cf. Pp. 61-74, rezumatul în franceză).

Despre protoistoria lui Kubaba-Cybele, vezi R. Eisler, „Kubaba-Kybele". *Philologus*, 1909, pp. 118-151; 161-209; E. Laroche, „Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle", în *Elements orientaux dans la religion grecque ancienne* (Paris, 1960), pp. 113-128; M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, pp. 13-24; Dario M. Cosi, „La simbologia della porta nel Vicino Oriente: Per una interpretazione dei monumenti rupestri frigi". *An na* îi *dela Facoltà di Lettere e Filosofia*, I (Firenze, 1976), pp. 113-152, în special pp. 123 sq.

Despre cultul Cybelei şi al lui Attis în epoca romană, vezi P. Boyancé, „Sur les mystères phrygiens: «J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale» „, *Revue des*

Études Anciennes, 37,1935, pp. 161-164; J. Carcopino, „La rćforme romaine du culte de Cybèle etd'Attis" (în *Aspects mystiques de la Romepaïenne*, Paris, 1942, pp. 49-171); P. Lambrechts, „Les fêtes «phrygiennes» de Cybèle et d'Attis" (*Bulletin de l'Institut d'Histoire Belge de Rome*, 27,1952, pp. 141-170); E. Van Doren, „L'ćvolution des mystères phrygiens à Rome", *Antiquité Classique*, 22, 1953, pp. 79-88; Charles Picard, „Les cultes de Cybèle et d'Attis" (*Numen*, 4,1957, pp. 1-23); P. Romanelli, „Magna Mater e Attis sul Palotino", *Hommages à Jean Bayet* (Bruxelles, 1964 *Latomus*, 70), pp. 619-626; A. Brelich, „Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma", SMSR, 36, 1965, pp. 26-42; D. Fishwick, „The Cannophori and the March Festival of Magna Mater", *Transaclions and Proceedings of the American Philological Association*, 97,1966, pp. 193-202; Dario M. Cosi, „Salvatore e salvezza nei Misteri di Attis", *Aevum*, 50, 1976, pp. 42-71.

Controversa în jurul semnificaţiei şi funcţiei rituale a lui *pantos* (*cub ic uium*) e rezumată de M. J. Vermaseren, *op. cit.*.. p. 117.

Despre *taurobolium*, a se vedea R. Duthoy, *The Taurobolium. Its Evolution and Terminology* (Leiden, 1969), cu literatura anterioară.

A. Loisy a atras atenţia asupra unui mit relatat de Clement din Alexandria (*Protrept.*, ÎI, 15) şi care servea drept comentariu la formula: „am mâncat în cântec de tamburină...; am intrat sub baldachin". Zeus se împreunase prin stratagemă cu Mama Zeilor (Cybele); „pentru a-i potoli mânia acesteia când a aflat că a fost posedată, el a azvârlit în poala ei testiculele unui berbec, ca şi cum s-ar fi automutilat drept ispăşire pentru ofensa comisă. Amobius, relatând acest mit, spune că Zeus se metamorfozase în taur ca să se împreuneze cu Mama Zeilor" (Myst*ères païens, p.* 110).

Despre preoţii-*galii*, vezi M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 98 sq. Şi literatura citată *ibid.*, pp. 200 sq. Despre castrare, ca identificare cu divinitatea, vezi Michel Meslin,

„Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux, Icr-IVe siècics” (*Revue Historique*, 512, octombrie-decembrie 1974, pp. 289-314), pp. 295 sq.

Despre raporturile dintre misterele frigiene şi creştinism, a se vedea M. J. Lagrange, „Attis et le christianisme”, RB, 16,1919, pp. 419-480; id., „Attis ressuscité”, RB, 36,1927, pp. 561-566; A. Loisy, op. cit., pp. 108 sq. M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis*. Pp. 180 sq.

Vezi. De asemenea, Hugo Rahner, „Christian Mysteries and Păgân Mysteries” (în *Greek Myths andehristian Mystery*. Londra-New York, 1963, pp. 1-45) şi bibliografia înregistrată la. 205.

208. Despre misterele egiptene, a se vedea F. Cumont, Les *religions orientales*. Pp. 69-94, 231-248; A. Loisy, Les *Mystères païens*, pp. 121-156; K. Prilmm, *Religionsgeschichtliches Handbuch*, pp. 268-280; Georges Nagel, „The. Mysteries” of Osiris în Ancient Egypt”, în *The Mysteries*, pp. 119-134 (textul francez a fost publicat în *Eranos-Jahrbuch*, 1944); Cari Schneider, *Kuiturgeschichte d. Hellenismus*, ÎI, pp. 840 sq.

Despre Serapis, vezi P. M. Fraser, „Two Studies on the Cult of Sarapis în the Hellenistic World”, *Opuscula Atheniensia*, 3,1960, pp. 1-54; id., „Current Problems concerning the Early History of the Cult of Sarapis”, *Opuscula Atheniensia*, 7, 1967, pp. 23-45; Ruth Stiehl, „The Origin of the Cult of Sarapis”, HR, 1963, 3, pp. 21-33; Ladislaws Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen u. Römern* (Berlin, 1970); J. E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies* (Leiden, 1972); W. Hombostel, *Sarapis. Studein zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (Leiden, 1973).

Despre Herodot şi „misterele” egiptene, a se vedea comentariile lui A. B. Lloyd, *Herodotus*, Book ÎI, part. I-II (Leiden, 1975-1976).

Există o abundentă literatură despre cultul lui Isis şi răspândirea sa în Imperiul roman; vezi R. Merkelbach,

Isisfeste în *griechischrömischer Zeit*. *Daten und Riten* (Meisenheim am Glan, 1963), M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis* (Berlin, 1968); R. E. Witt, *Isis* în *the Graeco-Roman World* (Londra-Ithaque, 1971; carte mai degrabă decepţionantă), S. K. Heyob, *The cult of Isis among women* în *the Graeco-Roman world* (Leiden, 1975). Cf., de asemenea, R. Harder, „Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda" (*Abhandl*. *D*. *Preussischen Akad*. *D*. *Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse, 1943; 14, Berlin, 1944); D. Vandebeek, *De interpretatio Graeca van de Isisfigur* (Studia hellenistica, 4, Louvain, 1946).

Dintre apariţiile recente privind răspândirea cultului, citǎm: G. Grimm, *Zeugnisse aegyptischer Religion undkunstelemente im römischen Deutschland* (Leiden, 1969); P. F. Tehudin, *Isis* în *Rom* (Aarau, 1962); Tam Tinh Tram, *Le culte d'Isis à Pompéi* (Paris, 1964), Françoise Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditeranée*, I-III (Leiden, 1973); M. Mălăise, Les *conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden, 1972).

Despre aretalogiile lui Isis, vezi D. Müller, „Aegypten und die griechischen Isis-Aretalogien" *ţabhand*. *D*. *Sächsischen Akad*. *D*. *Wissenschaften*, Philol. Hist. Klasse, 53:1,1961); Jan Bergman, /e/i *bin Isis*. *Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien* (Uppsala, 1968); cf. Observaţiile lui Jonathan Smith în HR, 11, 1971, pp. 236 sq. *Ibid.*, n. 10, pp. 241-242, o bogată bibliografie.

Despre iniţierea în cultul lui Isis, vezi M. Dibelius, „Die Isis-weihe bei Apuleius u. Verwandte Initiationsriten", în *Botschaft und Geschichte* (Tübingen, 1965), ÎI, pp. 30-79 (studiu publicat în 1917); V. Von Gonzenbach, *Untersuchung zu den Knabenweihen im Isiskult* (Bonn. 1957); L. Gwyn Griffiths. *Apuleius ofmadauros*. *The Isis-book* (Leiden, 1975). Vezi, de asemenea, J. Baltrošaitis, *La Quête d' Isis*. *Introduction à l'égyptomanie*. *Essai sur la légende d'un mythe* (Paris, 1967).

209. Textele hermetice au fost editate şi traduse de A. J. Festugière şi A. D. Nock, *Hermès Trismégiste*, I-IV (Paris, 1945-1954). Traducerea engleză a lui W. Scott şi A. S. Fergusson, *Hermetică*, I-IV (Oxford, 1924-1936), preţioasă prin notele şi comentariile ei, trebuie consultată cu precauţie, deoarece autorii au lucrat pe un text rău.

O excelentă prezentare şi definitivare a dat Jean Doresse, „L'hermétisme ćgyptianisant" (*Histoire des religions*, ÎI, Paris, 1972, pp. 430-497; cf., pp. 433-441, inventarul textelor). Lucrarea fundamentală a lui A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV (Paris, 1944-1954), rămâne indispensabilă. Acelaşi autor a reunit un anumit număr de studii – între care" L'Hermétisme" (1948) şi „Hermetică" (1938) – în *Hermétisme et mystiquepaïenne* (1967). Vezi. De asemenea, K. Prümm, *Religionsgeschtliches Handbuch*, pp. 540-605; G. Van Moorsel, 77ie *Mysteries of Hermes Trismegistos* (Utrecht, 1955); Hugo Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery* (Londra-New York, 1963), pp. 190 sq.

Textele hermetismului popular au fost îndelung analizate, interpretate şi în parte traduse în primul volum din *La révélation d'Hermès Trismégiste*: *L'astrologie et les sciences occultes*. Despre structura alchimică a creării sufletelor în tratatul *Kore Kosmou*. Vezi articolul lui A. J. Festugière, publicat în *Pisciculi* (Münster, 1939), pp. 102-116, şi reprodus în *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 230-248.

Scrierile hermetismului filosofic se deosebesc între ele prin genul lor literar *Poimandrès* este o aretalogie, adică povestirea unei manifestări miraculoase (*arétè*) a divinităţii (aici, a *Nousului* divin); mai găsim fragmente de cosmogonie şi *logoi* de învăţătură (cf. A. J. Festugière, *Révélation*, ÎI, pp. 28 sq.); tratatele I şi XIII descriu experienţa unei divinizări (aceste două tratate, mai ales, sunt textele ce conţin revelarea salvării hermetice; cf. A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 34 sq.,

38 sq.).

Teologia optimistă se află expusă în tratatele V, VII şi IX din *Corpus Hermeticum*, iar doctrina pesimistă e prezentată în tratatele I, IV, VI, VII şi XIII. Uneori însă cele două orientări coexistă în aceeaşi carte. Afinităţile egiptene ale lui *Corpus Hermeticum* au fost reliefate de R. Reitzenstein (în R. Reitzenstein şi H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus*, Leipzig-Berlin, 1926, pp. 43-44); Philippe Derchain („L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*", RHR, 161,1962, pp. 172-198); Martin Krause („Aegyptisches Gedankengut în der Apokalypse des Asclepjus", ZDMG, Supplementa, I, 1969, pp. 48-57) şi Jean Doresse, „Hermès et la Gnose, à propos de l'Asclepius copte"; şi, mai recent, „L'hermétisme égyptianisant", pp. 442-450.

S-au decelat, de asemenea, anumite influenţe ale izvoarelor ebraice; *Corpus Hermeticum* I citează *Geneza*, vezi C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), pp. 99 sq. W. Scott, *Hermetică*, I, pp. 54 sq. Cf., de asemenea, Marc Philonenko, „Une allusion de *VAsclepius* au livre d'Henoch" (*Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith*, ÎI, Leiden, 1975, pp. 161-163).

Poimandres a fost studiat de R. Reitzenstein, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägypt'ischen und früchristlichen üteratur* (Leipzig), 1904; A. J. Festugière, *Révélation*. Vol. IV, pp. 40 sq. Hâns Jonas, *The Gnostic Religion* (1958, ediţia a 2-a revăzută, 1963), pp. 147-173; E. Haenshen, *Gott und Mensch* (Tübingen, 1965), pp. 335-377. În biblioteca gnostică de la Nag Hammadi s-a găsit o culegere de texte hermetice în dialectul Egiptului de Sus, între care cele mai lungi fragmente dintr-un proto-Asclepius; cf. J. Doresse, „Hermès et la gnose. À propos de l'Asclepius copte" (*Novum Testamentum*, 1,1956, pp. 54-59); id., *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (Paris, 1958), pp.256 sq. Id., „L'hermétisme égyptianisant", p. 434.

210. Existenţa confreriilor hermetice a fost susţinută de R. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 248 sq. (despre o „Poimandres-Gemeinde") şi acceptată de Geffcken, *Derausgang des griechischrömischen Heidentums* (Heidelberg, 1920), pp. 20 sq. Vezi critica acestei ipoteze făcută de A. J. Festugièrc, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 81-84; *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 37-38.

Despre transpunerea misterelor cultuale în mistere literare, vezi A.J. Festugière, *L'ideal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 116-132; *La révélation*, pp. 82, sq. *Hermétisme et mystique païenne*, pp. 103 sq. Vezi, de asemenea, A. D. Nock, „The Question of Jewish Mysteries", în *Gnomon*, Xm, 1937, pp. 156-165, reprodus în *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford, 1972), I, pp. 459 68.

Despre „iniţierea" hermetică, vezi G. Sfameni Gaspano, „La gnosi ermetica come iniziazione e mistere", SMSR, 36, 1965, pp. 53-61; H. Şi R. Kahane, *The Krater and the Grail*: *Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965), pp. 40 sq.

Despre raporturile dintre hermetism şi esenism, vezi F. M. Braun, „Essénisme et hermétisme", *Revue Thomiste*. 54, 1954, pp. 523-558; cf., de acelaşi autor, „Hermétisme et Johanisme", *Revue Thomiste*, 55, 1955, pp. 22-212; 56, 1956, pp. 259-299.

Literatura hermetică a sabeenilor e analizată de W. Scott, *Hermetică*, IV, pp. 248-276 (automi şi-a extras informaţiile mai ales din cele două volume ale lui D. A. Chwolsohn, *Die Ssabier und Ssabismus*, St. Petersburg, 1856); vezi şi A.J. Festugièrc, *Hermès Trismégiste*, IV, pp. 145-146; J. B. Segal, „The Sabian Mysteries", în E. Bacon, ed., *Vanished Civilizations* (New York-Londra, 1963), pp. 201-220.

Despre literatura hermetică arabă, vezi apendixul lui L. Massignon în primul volum din *Révélation d'Hermès-Trismégiste*. Pp. 384-399, şi Henry şi Renée Kahane, *The Krater and the Grail*: *Hermetic Sources of the Parzifal*, pp.

116-122.

În secolul al XII-lea, ca urmare a traducerii masive de opere arabe, hermetismul începe să fie cunoscut în Europa; cf. H. Şi R. Kahane, pp. 130 sq. Influenţa hermetistă asupra lui *Parzival* de Wolfram von Eschenbach şi derivarea termenului *graal* (cupă, vas, bazin) din vocabula *crater* au fost evidenţiate de H. Şi R. Kahane, *The Krater and the Grail*. Passim. Cf., tot de aceiaşi autori, „Hermetism în the Alfonsine Tradition", *Mélanges ojferts à Rita Lejeune* (Gembloux, I, pp. 443-445). Rezultatele lui H. Şi R. Kahane au fost acceptate de Henry Corbin, *En Islam iranien*. ÎI (1971), pp. 143-154.

Despre traducerea latină a lui *Corpus Hermeticum* şi importanţa sa în Renaştere, vezi Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964), şi partea a III-a a lucrării de faţă.

211. Pentru o vedere de ansamblu asupra alchimiei, a se vedea M. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (1956; ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977). Despre alchimia elenistică, cf. *Ibid.*, pp. 122 sq. Şi bibliografia citată la pp. 174-175. Printre lucrările recente menţionăm: A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), pp. 216-282; F. Sherwood Taylor, „Survey of Greek Alchemy" (*Journal of Hellenic Studies*, 50, 1930, pp. 103-139); id., „The Origins of Greek Alchemy", *Ambix*, 1,1937, pp. 30-47; id., *The Alchemists* (New York, 1942); R. P. Multhauf, *The Origins ofehemistry* (Londra, 1966), pp. 103-116; W. J. Wilson, „Origins and Development of Greco-egyptian Alchemy" (*Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926-960); J. Lindsay, *Hellenistic Alchemy* (Londra, 1970).

În ceea ce priveşte reţetele tehnice de metalurgie şi orfevrărie, atestate încă în secolul XVI î.Hr. (de exemplu, Papirusul Ebers), ele comportau cu siguranţă un context hienirgic – căci în societăţile tradiţionale operaţiile erau dublate de un ritual. Papirusurile de la Leyda şi Stockholm, conţinând reţete pur „chimice" (vezi, în ultima vreme, R. P. Multhauf, *The Origins ofehemistry*, pp. 96 sq., cu

bibliografia recentă), au fost găsite într-un mormânt la Teba, alături de papirusurile magice nr. XII şi XIII (publicate de Preisendanz). R. G. Forbes a citat numeroase exemple dintr-un „limbaj secret” folosit în Mesopotamia, în redactarea reţetelor pentru manufactura în sticlă (deja din secolul al XVII î.Hr.) şi în *lapislazuli* sintetic, precum şi în reţetele medicale; cf. *Studies* în *Ancient Technology*, I (Leiden, 1955), p. 125. Avertismentul de atâtea ori repetat în textele medicale mesopotamiene din secolul VII î.Hr.: „Cel care ştie poate arăta celui care ştie, dar cel care ştie nu trebuie să arate celui care nu ştie” – se afla şi în reţetele pentru fabricarea sticlei, în perioada cassită, cu zece secole înainte; cf. A. G. Forbes, op. cit., p. 127. În literatura alchimică elenistică abundă mustrările şi jurămintele care interzic să se comunicc profanilor adevărurile ezoterice. Ostanès „a învăluit misterele cu o grijă mare, ca şi cum ar fi fost vorba de propriii săi ochi; el a poruncit ca ele să nu fie date discipolilor care nu ar fi demni de aceasta etc.”; a se vedea alte exemple în J. Bidez şi F. Cumont, Les *Mages Hellénisés* (Paris, 1938), ÎI, pp. 315 sq. Obligaţia de a păstra secretul lui *opus alchimicum* s-a menţinut de la sfârşitul lumii antice până în zilele noastre. De altfel, comunicarea „secretelor meseriei” pe calea scrisului este o iluzie a istoriografiei moderne. Dacă există o literatură care a pretins că „revelează secrete”, apoi această este literatura tantrică. Or, în această masă considerabilă de scrieri nu se găsesc niciodată indicaţiile practice indispensabile în *sădhana*; în momentele hotărâtoare, e nevoie de un maestru, fie şi numai pentru a verifica autenticitatea experienţei.

H. E. Stapleton consideră că originea alchimiei alexandrine trebuie căutată nu în Egiptul elenistic, ci în Mesopotamia, la Harran, acolo o situează autorul *Tratatului lui Agathodaimon*, text scris probabil în 20() î.Hr., deci, după Stapleton, înainte de *Physika kai Mystika*; cf. „The Antiquity of Alchemy”, *Ambix*, V, 1953, pp. 1-43. Această ipoteză care explică, între altele, avântul alchimiei arabe, e controversată încă. Într-o serie de studii recente,

H.J. Shepard a identificat în gnosticism principala sursă a misticii alchimice; cf. „Gnosticism and Alchemy14 (*Ambix*, IV, 1957, pp. 86-101) şi bibliografia înregistrată în *Forgerons et alchimistes*, pp. 174-175.

C. G. Jung a comentat viziunea lui Zosima în studiul său „Die Visionen des Zosimos", republicat în *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zürich, 1954), pp. 137-216. Textul „Viziunii" se găseşte în M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Textes), pp. 107-112,115-118; cf. Noua traducere engleză a lui F. Sherwood Taylor, *Ambix*, I, pp. 88-92. Stadiul de *separaţio* este exprimat în operele alchimice ca rupere în bucăţi a trupului; cf. C. G. Jung, op. cit., p. 154, n. 27. Despre „tortură" elementelor, vezi *ibid.*, p. 211.

212. Bune expuneri asupra istoriei politice şi culturale a părţilor în Franz Altheim, *Alexandre et l'Asie* (trad. Franceză, Paris, 1954), pp. 275 sq. R. Ghirshman, *Parthes et Sassanides* (Paris, 1962); J. Wolski, „Les Achémenides et les Arsacides", *Syria*, 43,1966, pp. 65-89; id., „Arsakiden und Sasaniden", *Festschrift für Franz Altheim* (Berlin, 1969), I, pp. 315-322.

Toate prezentările generale privind istoria religioasă iraniană, citate în primul volum din această *Istorie a credinţelor*, pp. 466-467, 100 trad. Românească, pp. 469-470 – nota trad., comportă capitole despre epoca partă. Vezi mai ales: J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), pp. 224 sq. G. Widengren, Les *religions de l'Iran* (trad. Franceză, Paris, 1968), pp. 201 sq. Id., *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* în *parthischer Zeii* (Köln şi Opladen, 1960); id., Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes", *Vetus Testamentum*, Supplément, IV, 1957, pp. 197-240; id., „Iran and Israel în Parthian Times", *Temenos*, ÎI, 1966, pp. 139-177; Stig Wikander, *Feuerpriester* în *Kleinasien u. Iran* (Lund, 1946).

Despre *Oracolul lui Hystaspe*, vezi G. Widengren, Les *religions de l'Iran*, pp. 228 sq. J. Bidez-F. Cumont, Les *Mages hellénisés* (Paris, 1934), I, pp. 228 sq. John R.

Hinnels consideră acest *Oracol* în acord cu teologia zoroastriană; cf. „The Zoroastrian doctrine of Salvation în the Roman World" (*Man and hâş Salvation*. *Studies* în *memory of S*. *C*. *F*. *Brandom*, Manchester, 1973, pp. 125-148), pp. 146 sq. Cf. F. Cumont, „La fân du monde selon les mages occidentaux", RHR, ianuarie-iunie, 1931, pp. 64-96.

Despre regalitatea în epoca arsacidă şi simbolismul iniţiatic în biografia fabuloasă a lui Mithradate Eupator, vezi G. Widengren, „La légende royale de l'Iran antique", *Hommages à Georges Dumézil* (Bruxelles, 1960), pp. 225-237 şi*Les religions de l'Iran*, pp. 266 sq.

213. Despre structura arhaică a lui Zurvan, vezi G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), pp. 300 sq. Cf., de asemenea, *Religions de l'Iran*, pp. 244 sq. 314 sq. Textele despre Zurvan au fost traduse şi comentate de R. C. Zaehner, *Zurvan*, *A zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955); cf., de asemenea, de acelaşi autor, *The Teachings of the Magi* (Londra, 1956).

Din vasta literatură despre zurvanism. În afară de lucrările lui R. C. Zaehner, G. Widengren şi J. Duchesne-Guillemin, semnalăm: M. Molé, „Le problème zurvanite", JA, vol. 247,1959, pp. 431-470; Ugo Bianchi, *Zaman i Ohrmazd* (Torino, 1958), pp. 130-189; Gherardo Gnoli, „Problems and Prospects of the Studies on Persian Religion" (în *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden, 1971, pp. 67-101), pp. 85 sq.

Despre miturile cosmogonice, răspândite din Europa Orientală până în Siberia, mituri în care adversarul lui Dumnezeu are un rol determinant, vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 81-130 (trad. Românească, pp. 87-135 – nota trad. (legendele iraniene sunt analizate la pp. 109-114) (respectiv pp., 114-119 – nota trad.).

În continuarea mitului povestit de Eznik, *împotriva sectelor* (traducere de R. C. Zaehner, *Zurvan*, pp. 438-439), Ohrmazd după ce a creat Lumea nu ştia cum să facă Soarele şi Luna. Ahriman ştia însă şi a spus-o Demonilor:

Ohrmazd trebuia să se culce cu mama sa, ca să zămislească Soarele şi cu sora să ca să zămislească Luna. Un demon s-a grăbit să dezvăluie soluţia lui Ohrmazd; cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 109-110 trad. Românească, pp. 114-115 – nota trad. Şi n. 80-81. Or, după cum a arătat G. Widengren, *Religions de l'Iran*, p. 321, Magii erau cunoscuţi pentru practicile lor incestuoase. Urmarea mitului, conservată de Eznik, comportă o contradicţie, căci Ohrmazd, care se dovedise „făuritorul norocos" („tot ceea ce făcea Ohrmazd era bun şi drept"), se arată dintr-o dată incapabil să-şi desăvârşească creaţia; „oboseala mentală" care caracterizează anumite tipuri de *dii oţioşi* (cf. *De Zalmoxis*… pp. *11*0 sq. Trad. Românească, 114 sq.

— Nota trad. Şi *passim*.). Acest episod a fost introdus, probabil, ca mit etiologic, spre a justifica comportamentul Magilor părţi.

214. Vom studia religiile din epoca sasanidă în partea a III-a (vezi, mai jos, 216). O bună expunere e de găsit în G. Widengren, Les *religions de l'Iran*, pp. 273 sq. Şi la J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 276 sq. Nu trebuie totuşi uitat că numeroase concepţii atestate în textele târzii nu depăşesc în vechime epoca ahemenidă; cf., *inter alia*, G. Widengren,

„The Problem of the Sassanid Avesta", în *Holy Book and Holy Tradition* (edited by F. F. Bnice and E. G. Rupp, Manchester University Press, 1968), pp. 36-53.

Despre doctrina mileniilor şi formula celor trei epoci (*aršōkara*, *frašôkara* şi *mărōkara*), vezi H. S. Nyberg, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéenne" (JA, 214, 1929, pp. 193-310; 219, 1931, pp. L-l34), pp. 89 sq. Id., *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig, 1938), pp. 380 sq. Despre timpul limitat şi rolul lumânăriilor, vezi M. Molé, *Culte*, *mythe et cosmologie dans l'lran ancien* (Paris, 1963), pp. 395 sq.

215. Despre cele două creaţii, vezi, în afară de cărţile

lui H. S. Nyberg, J. Duchesne-Guillemin, R. C. Zaehner şi G. Widengren, *s.v. Mênők* şi *gètik*, G. Gnoli, „Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione” (*Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S., 13,1963, pp. 163-193), pp. 180 sq. S. Shaked, „Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and hâş Creation” (*Studies* în *Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalem, 1967, pp. 227-234); id., „The notions *mênôg* and *gitig* în the Pahlavi texts and their relation to eschatology”, *Acta Orientalia*, 32,1971, pp. 59-107; Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I (Leiden, 1975), pp. 229 sq. Vezi, de asemenea, Henry Corbin, „Le Temps cyclique dans le mazdćisme et dans rismaćlisme” (*Eranos-Jahrbuch*, 20,1955, pp. 150-217).

216. Izvoarele despre mitul lui Gayōmart sunt parţial traduse şi comentate în A. Christensen, Les *types du premier homme et du premier roi dans l’histoire légendaire des Iraniens* (Leiden-Uppsala, 1917-1934), I, pp. 19 sq., S. S. Hartmann, *Gayōmart, étude sur le syncrétisme dans l’ancien Iran* (Uppsala, 1953; puţin convingător) şi M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 280 sq., 409 sq., 447 sq.

Bune expuneri de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 208 sq. 324 sq. R. C. Zaehner, *Dawn and Twilight*, pp. 180, 232,262 sq. M. Molé, op. cit., pp. 484 sq. (critica tezei lui S. S. Hartmann). K. Hoffmann a scos în evidenţă asemănările cu un personaj vedic semidivin, Mártâncla („sămânţă muritoare”); cf. „Mārtâruja et Gayōmart”, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, ÎI, 1957, pp. 85-103.

Despre tema macrocosmos-microcosmos şi raporturile sale cu cosmogonia şi cu Gayōmart, vezi Anders Olerud, *L’idée de macrocosmos etde microcosmos dans le TIMÉEde Platon* (Uppsala, 1951), pp. 144 sq. Şi Ugo Bianchi. Zamd/i *i Ohrmazd, Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza* (Torino, 1958), pp. 190-221 (pp. 194 sq., critica lui Olerud).

În mediul ebraic se întâlnesc speculaţii analoage cu privire la Adam. Un text din *Oracolele Sibiline* (III, 24-26), datat din secolul II sau I î.Hr., explică numele de Adam ca un simbol al Cosmosului: A *anatole*, Orient; D *duşiş*, Occident; A *arktos*, nord; M *mesembreia*, sud. Cf., de asemenea, *Cartea slavă despre Henoch* (Charles, *The Apocrypha*, Oxford, 1913, ÎI, p. 449); alchimistul Zosima, *Commentaires authentiques*, 11, traducere de A. J. Festugière, *La réve'lation d'Hérmés Trismégiste*, I (Paris, 1944), p. 269.

Despre mitul oamenilor-plante care se nasc din sămânţa unui Nevinovat sacrificat ori spânzurat, vezi M. Eliade, „Gayômart et la Mandragore", în *Ex Orbe religionum*. *Studia Geo Widengren Oblata* ÎI (Leiden, 1972), pp. 65-74.

După o tradiţie mai veche conservată în *Bundahisn*, Gayōmart a rezistat cu îndârjire celor care l-au atacat şi, înainte de a sucomba, el le-a provocat pierderi considerabile. În mitologia maniheană, Omul Primordial, Gēhmurd (Gayômart), era capul rezistenţei împotriva Celui Rău; cf. G. Widengren, „The Death of Gayōmart" (*Myths and Symbols*. *Studies* în *Honor ofmircea Eliade*, Chicago, 1969, pp. 179-193), p. 181. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Primordial Man and Prostitute: a zervanite motif în the Sassanid *Avesta*", *Studies* în *Mysticism and Religion*, *presented to Gershom G. Scholem*, pp. 337-352.

Despre Gayômart ca Om Perfect, vezi M. Molé, *Culte*, *mythe et cosmologie*, pp. 469 sq. După M. Molé, „Macrantropul mazdeean nu este Gayōmart; el apare mai degrabă ca o manifestare a lui Ohrmazd" (*ibid.*, p. 140).

Expresiile diferite ale elementului imperisabil din om (*ahū*, „viaţă", *urvan*, „suflet", *baodhah*, „cunoaştere", *daênă şi fravasi*) sunt analizate de J. Duchesne-Guillemin, op. cit., pp. 327 sq., care aminteşte, totodată, esenţialul bibliografici critice.

Despre Salvatorii viitori şi reînnoirea finală, vezi J. Duchesne-Guillemin, pp. 343-354 (scurtă analiză a contradicţiilor decelabile în eshatologie, pp. 352-353); G.

Wide. Igren, Les *religions de l'lran*, pp. 127 sq. M. Molé, op. cit., pp. 412 sq. Şi bibliografiile înregistrate în *Istoria*, I, pp. 47V-476 (111-112).

217. Cele două volume ale lui Franz Curront, *Textes et monuments ftgurés relatifs aux Mystères de Mithra* (Bruxelles, 18, 1898), rămân încă indispensabile. Act. Aşi autor a publicat o broşură de sinteză, Les *Mystères de Mithra* (Bruxelles, 1900, ediţia a 3-a, 1913); vezi. De asemenea, Les *religions orientales dans le paganisme romain* (ediţia a 4-a, Paris 1929), pp. 131 sq., 270 sq. Ultima scriere a lui F. Cumont despre mithraism, completată, se pare în mai 1947, cu trei luni înainte de moartea sa, a fost publicată abia în 1975: „The Dura Mithraeum", translated and edited by E. D. Francis, în *Mithraic Studies* (Manchester, 1975), pp. 151-214.0 analiză critică a interpretării lui F. Cumont a dat R. L. Gordon, „Franz Cumont and the doctrines of Mithraism", *ibid.*, pp. 215-248. Stig Wikander criticase deja reconstituirea lui F. Cumont, în prima fasciculă (singura apărută) din *Études sur les Mystères de Mithra* (Lund, 1950; dar vezi observaţiile lui G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden 1955, pp. 114 sq.).

Corpusul de înscripţii şi monumente au fost scoase la lumină de M. J. Vermaseren, *Corpus Înscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II (La Haye, 1956, 1960). Vezi, de acelaşi autor, *Mithras*, *the Secret God* (Londra-New York, 13, tradus din olandeză).

Expozeuri succinte de A. Loisy, Les *mystèrespaïens et le mystère chrétien* (ediţia a 2-a, 1930, pp. 157-198), R. Pettazzoni, /*Misteri* (Bologna, 1924), pp. 220-281, J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'lran ancien*, pp. 248-256; G. Widengren, „The Mithraic Mysteries în the Greco-Roman world with special regard to their Iranian background" (în *La Persia e* îl *mondo greco-romano*, Accademia Nazionalc dei Lincei, 1966, pp. 433-455, cu referiri la publicaţiile anterioare ale autorului), R. C.

Zaehner, *The Dawn and Twilight ofzoroastrianism*, pp. 128 sq. Vezi. De asemenea, K. Prilmm, *Religionsgeschiliches Handbuch flir den Raum der altchristlichen Umwelt* (Freiburg im Breisgau, 1943), pp. 281 sq.

Actele primului Congres Internaţional de Studii Mithriace, care a avut loc la Manchester în 1971, au fost publicate sub conducerea lui John R. Hinnells: *Mithraic Studies* (Manchester University Press, 1971). Al doilea congres s-a ţinut la Teheran în 1975. Vezi, de asemenea, *The Journal of Mithraic Studies*, 1975 sq.

În multe din lucrările sale, G. Widengren a scos în relief elementele iraniene prezente în Misterele lui Mithra; vezi, în vremea din urmă, „The Mithraic Mysteries", *passim*. R. Merkelbach a identificat alte trăsături de origine iraniană; cf. „Zwei Vermuntungen zur Mithrasreligion", *Numen*, 6,1959, pp. 154-156. Despre ceremonia de întronare a regelui part şi tradiţiile armene cu privire la Meher, vezi G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung* în *parthischer Zeit* (Köln şi Opladen), pp. 65 sq. S. Hartman, *Gayōmart* (Uppsala, 1953), p. 60, n. 2, p. 180 şi n. 6. Cf. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970), pp. 37 sq. Itrad. Românească, pp. 44 sq.

— Nota trad..

În studiul său, Mithra-Verehmng, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien", *Mithraic Studies*, pp. 378-405, Carsten Colpe circumscrie originea Misterelor în regiunea Pontului şi Commagene; după acest autor este vorba de un cult sincretist de orientare politică, de dată mai degrabă recentă (secolul II d. Hr.).

Despre episoadele care aduc în scenă pe Mithra şi taurul *înainte* de jertfire, vezi J. Duchesne-Guillemin, op. cit., p. 250 şi M. J. Vermaseren, *Mithras*, *the Secret God*, pp. 79 sq. Aceste aventuri sunt figurate aproape exclusiv pe monumentele din Europa Centrală, între Rin şi Dunăre.

Despre Cautes şi Cautopates, vezi, în vremea din urmă, Leroy A. Campbell, *Mithraic Iconography andideology* (Leiden, 1968), pp. 29 sq. Şi Martin Schwartz, „Cautes and Cautopates, the Mithraic Torch bearers", în

Mithraic Studies, pp. 406-423; aceste două studii citează esenţialul literaturii anterioare.

În reprezentările sacrificiului taurului, Mithra apare cu capul întors, „ca şi cum ar privi în urmă, şi adeseori cu o singulară expresie de tristeţe; de obicei, un corb, la stânga, se înclină în partea sa; adesea, în unghiul din stânga se află Soarele, în dreapta Luna; jos, aruncându-se asupra sângelui care ţâşneşte din rană, sunt un câine şi un şarpe; un scorpion agaţă testiculele animalului care îşi dă sufletul şi le înţeapă cu coada să veninoasă; o furnică, uneori, participă şi ea la festin; sau, dedesubtul taurului, e reprezentată o crateră, un leu pare că o păzeşte sau că bea din ea, în timp ce, de cealaltă parte, şarpele pare să-l imite… Coada taurului, ridicată, se termină în snop de spice: se semnalează chiar monumente în care din rana taurului ţâşnesc spice în loc de sânge” (A. Loisy, Les *myst*è*res paï*e*ns, pp*. 185-86, rezumându-l pe F. Cumont).

Din bibliografia considerabilă despre Mithra taurocton, amintim: M. J. Vermaseren, op. cit., pp. 67 sq. Id., „A uniquc representation of Mithras”, *Vigiliae Christianae*, 4,1950, pp. 142-256; L. A. Campbell, *Mithraic Iconography*, pp. 247 sq. John R. Hinnels, „Reflections on the BuII-slaying scene”, *Mithraic Studies*, pp. 290-312 (autorul respinge interpretarea lui F. Cumont după care animalele prezente la sacrificiul taurului – câinele, şarpele, scorpionul – ar reprezenta conflictul dintre Bine şi Rău).

Cu privire la jertfirea de animale, cu ocazia lui *Mihragan* la zoroastrienii din Iran, vezi Mary Boyce, „*Mihragan* among the Irani Zoroastriens”, în *Mithraic Studies*, pp. 106-118.

Despre cele şapte grade de iniţiere mithraică, vezi F. Cumont, *Textes et monumentsfigurés*, I, pp. 314 sq. G. Widengren, „The Mithraic Mysteries”, pp. 448 sq. L. A. Campbell, op. cit., pp. 303 sq. Multă vreme, gradul al doilea a fost citit *cryphius* în loc de *nymphus*, deşi niciun manuscris al lui Ieronim (*Ep. Ad. Laetam*, 107, 10) nu conţine cuvântul *cryphius*; accst termen este totuşi atestat în înscripţiile mithriace de la San Silvestra; cf. Bruce M.

Metzger, „The Second Grade of Mithraic Initiation”, în *Historical and Literary Studies* (1968), pp. 25-33. Vezi, de asemenea, W. Voligraff, „Les cryfii des înscriptions mithraiques”, *Hommage à Waldemar Deonna* (Bnixelles 1957), pp. 517-530.

În ceea ce priveşte iniţierea descrisă de un autor din secolul IV (Pseudo-Augustin, *Quaest. Vet. Et. Novi Test.*, 114,12), anumiţi savanţi ezită să o considere autentică; cf. F. Saxl, *Mithras. Typengeschichte Untersuchungen* (Berlin, 1931), p. 67, n. 2. Dimpotrivă, după A. Loisy (op. cit., p. 183), K. Prümm (*Handbuch*. P. 290) şi S. Leipold (în Leipold-W. Grundmann, *Die Umwelt des Christentums*, vol. III, Berlin, 1967, p. 35) recunosc în acest text descrieri de încercări şi probe iniţiatice reale.

Frescele mithreumului de la Capua au fost reproduse recent în culori de M. J. Vermaseren, *Mithriaca I*: *The Mithraeum at Să. Maria Capua Vetere* (Leiden, 1971). A se vedea, de acelaşi autor, *Mithriaca ÎI. The Mithraeum at Ponza* (1974).

218. Există o bogată bibliografie privind răspândirea Misterelor lui Mithra în Imperiul roman. A se vedea F. Cumont, *Textes et monuments* şi M. J. Vermaseren, *Corpus Înscriptionum*, I-II. Cf., de asemenea, M. J. Vermaseren, *Mithriaca*, I-II; W. Blawatsky şi G. Kochelenko, *Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la mèr Noire* (Leiden, 1966); V. J. Walters, *The cult of Mithras* în *the Roman provinces of Gaul* (Leiden, 1974); G. Ristow, *Mithras* în *römischen Köln* (Leiden, 1974); C. M. Daniels, „The role of the Roman army în the spread of practice of Mithraism”, *Mithraic Studies*, pp. 249-274; Nicolae Mitru, „Mithraismul în Dacia”, *Studii Teologice* (Bucureşti), scria a II-a, vol. 23,1971, pp. 261-273.

R. Merkelbach consideră că cosmogonia mithriacă a fost inspirată de *Timeu* al lui Platon. Cf. „Die Kosmogonie der Mithramysterien” (*Eranos-Jahrbuch*, 34, Zürich, 1966, pp. 219-258), pp. 249 sq. Vezi, de asemenea, R. Ţurcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l’hellénisation*

philosophique de Mithra (Leiden, 1975).

O analiză comparativă a ospeţelor cultuale în Antichitate a dat J. P. Kane, „The Mithraic cult meal în its Greek and Roman environment”, *Mithraic Studies*, pp. 313-351 (vezi în special pp. 341 sq.). Vezi. De asemenea, A. D. Nock, „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne*, Ser. 4, 5, 1952, pp. 177-213 (studiu reprodus în *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972, pp. 791-820), şi bibliografia citată mai jos, 220.

Despre mărturia apologeţilor creştini, vezi Carsten Col pe, „Die Mithramysterien und die Kirchenväter”, în *Romanitas et Christianitas*. *Studia 1*. *H*. *Waszink* (Amsterdam-Londra), pp. 29-43.

219. Majoritatea cărţilor despre Iisus din Nazaret, care se înmulţesc într-un ritm tot mai rapid de la începutul secolului al XIX-lea, interesează mai ales penâni ideologia şi metodologia autorilor. O istorie critică şi detaliată a lucrărilor apărute de la Hermann E. Reimarus (1779) până la Wilhelm Wrede (1901) se găseşte în cartea lui Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*: *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906; ediţia a 6-a, 1951); noi am utilizat traducerea engleză, *The Quest of the Historical Jesus* (1910), reeditată în 1968, cu o introducere de James M. Robinson, preţioasă pentru analiza câtorva lucrări posterioare (Maurice Goguel, R. Bultmann, Kari Barth, F. Buri etc.).

Să semnalăm câteva lucrări recente: G. *Bonùuan*, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart, 1956); Ethelbert Şlauf fer, /esus: *Gestalt und Geschichte* (Berna, 1957); J. Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus* (Stuttgart, 1960); H. Conzelmann, E. Eberling, E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, 1959), V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londra, 1954); C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (Londra, New York, 1970). A se vedea, de asemenea, J. Moreau, Les *plus anciens témoignages profanes sur Jésus* (Bruxelles, 1944); E.

Trocmé, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de să vie* (Paris, 1971); *Jesus and the Historians* (*Colwell Festschrifi*), ed. F. Trotter (Philadelphia, 1968); W. Kümmel, Jesusforschung seit 1950", *Theologische Rundschau*, 31,1966, pp. 15 sq., 289 sq.

Cele mai vechi „Vieţi ale lui Iisus", de la Evanghelii la Origen, sunt analizate de Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (New York, 1961). Pentru informaţiile transmise prin alte izvoare decât Evangheliile, vezi Roderic Dunkerley, *Beyond the Gospels* (Harmondsworth, 1957). Joseph Klausner a abordat problema în perspectiva iudaismului; vezi *Jesus of Nazareth* (trad. Din ebraică, Londra, 1925) şi *From Jesus to Paul* (trad. Din ebraică, New York, 1943). O bună prezentare de ansamblu despre Iisus şi naşterea creştinismului, cu bibliografie şi starea problemelor, de Marcel Simon, în M. Simon şi A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 33 sq., 81 sq., 199 sq. Vezi, de asemenea. Robert M. Grant, *Augustus to Constantine* (New York, 1970), pp. 40 sq. Norman Perrin, *The New Testament*: *An întroduction* (New York, 1974), pp. 277 sq.

Ucenicii lui Ioan Botezătorul au continuat să formeze o sectă deosebită, rivală comunităţii creştine. Vezi M. Goguel, *Jean-Baptiste* (Paris, 1928); J. Steinmann, *St. Jean-Baptiste et la spiritualitédu désert* (Paris, 1955); J. Danićlou, *Jean-Baptiste*, *témoin de l'Agneau* (Paris, 1964); J. A. Sunt, „Die Eschatologie des Täufers, die Täufergnippen und die Polemik der Evangelien", în K. Schubert, ed., *Von Messias zum Christos* (Viena, 1964), pp. 55-163.

Despre miracolele lui Iisus şi raporturile cu magia şi theurgia elenistică, vezi L. Bieler, *Theios aner*, I-II (Viena, 1935, 1936); H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, 1965); O. Böcher, *Christus Exorcista* (Stuttgart, 1972); G. Petzke, *Die Traditionen iiber Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (Leiden, 1970); Morton Smith, „Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus", *Journal ofbiblical Literature*.

40, 1971, pp. 174-199; J. Huli, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Naperville, 1974); Jonathan Z. Smith, „Good News îs no News: Aretalogy and Gospel", în *Christianity*, *Judaism andother Greco-Roman Cults*. *Studies for Morton Smith*. I (Leiden, 1974), pp. 21-38.

Izvoarele greceşti şi semitice privitoare la relaţiile lui Iisus cu fariseii au fost traduse şi comentate de John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (1973).

Despre domnia lui Irod Antipa, vezi H. Hoehner, *Herod Antipas* (Cambridge, 1972). Despre zeloţi şi relaţiile lor cu Iisus şi cu iudeo-creştinismul, vezi cartea plină de sugestii, dar controversată, a lui S. C. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967). Idealul zeloţilor este „acela al unei teocraţii, a cărei instaurare trebuie fără îndoială să coincidă cu timpul mesianic, sau să îl preceadă... Puterea convingerilor lor religioase este incontestabilă. Ea este aceea care le aprinde naţionalismul" (M. Simon, Le J*udaïsme et* l*e* C*hristianisme antique. P.* 214).

Despre procesul lui Iisus, vezi *The Trial of Jesus* (*Moule Festschrifi*) ed. E. Bammel (Londra, 1970). Cf., de asemenea, A. Jaubert, „Les sćances du sanhćdrin et Ies récits de la passion", RHR, 166, 1964, pp. 143-163; 167, 1965, pp. 1-33. O analiză penetrantă şi originală asupra învierii a dat A. Ammassari, *La Ressurezione*, *nell'insegnamento*, *nelle profezie*, *nelle aparizioni di Gesù* (Roma, I, ediţia a 2-a, 1967; ÎI, 1976).

220. Pentru propovăduirea lui Iisus privind iminenţa împărăţiei lui Dumnezeu, vezi T. W. Manşon, *The Teaching of Jesus* (Cambridge, 1931; ediţia a 2-a, 1937); N. Perrin, *The Kingdom of God* în *the Teaching of Jesus* (Londra, 1963); id., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York, 1967), pp. 54-108 (vezi şi bibliografia adnotată, *ibid.*, pp. 249 sq).

Împărăţia este de pe acum *prezentă*; cf. E. Käsemann, „The Problem of the Historical Jesus", în Essays *on New Testament Themes* (Londra, 1964), pp. 15-

47; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, pp. 76 sq. (analiză comentată a exegezelor recente) şi M. Simon, op. cit., pp. 85 sq.

Despre Euharistie, vezi Oscar Cullman, *Le culte dans l'Égliseprimitive* (Paris, 1945), pp. 12 sq. K. G. Kühn, „Repas cultucl essénien et Cène chrétienne", în Les *Manuscrits de la Mer Morte* (Colloque de Strasbourg, 1957), pp. 85 sq. Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Toumai, 1958), pp. 387 sq. M. Simon, op. cit., pp. 184 sq. Pentru un studiu comparativ, vezi A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York, Torchbook, 1964), pp. 109-146; articolul „Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments" a fost publicat în *Mnemosyne*, Seria IV, 5,1952.

Există o deosebire semnificativă între vindecările spectaculoase, exorcismele şi miracolele înfăptuite de Iisus şi faptele similare atestate în tradiţiile elenistice (de exemplu, Apollonius din Tyana) şi iudee (cf. Câteva exemple din *Talmudul din Babilon*, citate de N. Penin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, p. 135). Iisus insistă întotdeauna asupra *„credinţei care mântuieşte*" (cf. *Marcu*, 5: 34; 10: 52; *Luca*. 7: 50; 17: 19 etc.). După vindecarea unui copil stăpânit de diavol, ucenicii îl întreabă pe Iisus: „De ce noi n-am putut să scoatem demonul?

— Pentru că aveţi credinţă puţină, le-a răspuns el. Căci (... de veţi avea credinţă cât un grăunte de muştar, veţi zice muntelui acestuia: «Mută-te de aici dincolo», şi se va muta, şi nimi*c nu vă* v*a* f*i* v*ou*ă *cu* n*ep*u*tinţă" (M*ate*i, 17*, 19-20; Luca*, 17*:6). Or. După cum s-a remarcat, această valorizare a credinţei este cu totul absentă în literatura elenistică şi în tradiţiile adunate în Talm*udul din Bab*ilon; *cf*. N. Perrin, Redi*scovering the Tea*c*hing of* J*es*u*s, pp*. 130-142 şi lucrările recente, citate ibid*., p*. 130, n. 1 şi 131, n. 1-6 etc.

221. Cu privire la naşterea Bisericii şi *Faptele Aj*) *ostolilor* ca sursă istorică, vezi J. Du pont. Les *problèmes du Livre des Actes d'après les travaux recentes* (Louvain,

1950); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen, 1956); E. Trocmć. *Le livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957).

Despre comunitatea din Ierusalim, vezi studiile lui L. Cerfaux. Adunate în *Recueil Lucien Cerfaux*, ÎI (Gembloux, 1954), pp. 63-315; P. Gaetcher, *Petrus und seine Zeit* (Innsbruck, 1957); O. Cullman, *Peter*: *Disciple*, *Apostle*, *Martyr* (1962, a doua ediţie, revăzută şi comentată, a traducerii engleze din *Petrus*, 1960). Despre raporturile dintre Biserică primitivă şi iudaismul normativ şi sectar, vezi E. Peterson, *Frühkirche*, *Judentum und Gnosis* (Viena. 1959); H. Kosmalas, *Hebrder*, *Essener*, *Christen* (Leiden. 1959); M. Simon, *Verūis Israel* (Paris. 1948; ediţia a 2-a. 1964).

Faptele Apostolilor abia îl menţionează pe conducătorul primei comunităţi creştine din Ierusalim, Iacov, „fratele Domnului" (*Epistola către Gălăteni*, 1:19), împotriva căruia se ridică Pavel (*Gal.*, 2:12). Relaţiile lui cu iudaismul rabinic sunt evidente (el nu bea vin, nu se rădea niciodată, îşi petrecea viaţa în Templu etc.). Cum partida lui Iacov a dispărut în cele din urmă după războiul dintre anii 66-70, amintirea să se şterge. Dar alte documente (*Evanghelia evreilor*, *Evanghelia după Toma*, *Pseudoclementinele* etc.) îl prezintă pe Iacov drept cel mai important personaj al Bisericii; cf. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londra, 1951). Pp. 126-154; J. Danićlou, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, I (Paris, 1963), p. 37-38).

Despre iudeo-creştinism, vezi H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum* (Tübingen, 1949); Jean Daniclou, *Théologie du Judéo-Chriastianisme* (Tournai, 1957), în special pp. 17-101; M. Simon şi col., *Aspects du Judéo-Christianisme*: *Coloque de Strasbourg* (Paris, 1965). Bună perspectivă de ansamblu în M. Simon şi A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique*, pp. 258-274. De adăugat: M. Simon, „Reflexions sur le judćo-christianisme", *Studies for Morton Smith*, ÎI, Leiden, 1975, pp. 53-76 (examinare critică a câtorva lucrări recente).

Iudeo-creştinismul se caracterizează prin ataşamentul său exclusiv faţă de păzirea Legii evreieşti, fidelitate care, mai târziu, se transformă „într-un fel de fosilizare. Unii iudeo-ereştini au devenit eretici prin simplul fapt că rămân izolaţi de evoluţia doctrinală a Bisericii celei Mari şi nu acceptă, sau pur şi simplu ignoră, adăugirile şi îmbogăţirile pe care le-a cunoscut dogma creştină în comparaţie cu simpla *kerygma* primitivă, în special începând din clipa când gândirea grecească i-a împrumutat cadrele şi conceptele sale… Aversiunea lor faţă de Pavel. Atât de caracteristică pentru poziţia care le e proprie, este motivată, fără îndoială, de atitudinea acestuia faţă de Lege. Dar ea i-a ţinut în acelaşi timp la o parte de dezvoltările hristologice, cărora gândirea pauliniană le este punct de plecare. Ei rămân în materie de doctrină, ca şi pe planul păstrării rânduielilor, moştenitorii imobili ai comunităţii primitive. Ei sunt eretici într-un mod, ca să spunem aşa, negativ, prin deficienţă" (Marcel Simon, Le J*udaïsme et* l*e* C*hristianisme anti*q*ue, p.* 270).

Motivele invocate de evrei pentru respingerea creştinismului sunt examinate de D. R. A. Hâre, *The Theme of Jewish Persecution of Christianity* în *the Gospel according to St. Matthew* (Cambridge, 1967).

222. Vreme de două generaţii, interpretările convertirii şi teologiei Sfântului Pavel erau dominate, pe de o parte, de o prea rigidă distincţie între iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic şi, pe de alta, de evaluările prea personale ale acestor două forme de iudaism. Aşa, de pildă. Albeit Schweitzer îl opunea pe Sfântul Pavel, pe care îl socotea că împărtăşind structura religioasă palestiniană, Sfântului Ioan, complet integrat în tradiţia iudaismului elenistic (cf. *Die Mystic des Apostels Paulus*, Tübingen, 1930); în timp ce un exeget evreu, C. J. G. Montefiore, îl considera pe Pavel printre dezrădăcinaţii diasporei; dacă ar fi cunoscut iudaismul, pur şi superior, al Palestinei, conchidea C. J. G. Montefiore, Pavel n-ar fi îmbrăţişat niciodată Evanghelia (cf. *Judaism and St. Paul*.

Londra. 1914). Poziţii analoage sunt susţinute de Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (trad. Din ebraică de W. F. Stinespring. Londra, 1943; reeditare, New York, 1961); S. Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament* (New York. 1956), pp. 37-51; H. J. Schoeps, *Paulus* (Tübingen, 1959).

Dar cercetările recente au arătat, pe de o parte, profundă influenţă elenistică asupra ideologiei şi vocabularului rabinic şi. Pe de alta, prezenţa conceptelor semitice în scrierile elenistice. Vechea dihotomie dintre iudaismul palestinian şi iudaismul elenistic nu mai este de susţinut (cf. Bibliografiile de la 200, 204). Şi în acelaşi timp se şterge şi opoziţia dintre cele două fo ie de religiozitate creştină – pauliniană şi ioanică –, opoziţie strălucit dezvoltată de A. Schweitzer. A se vedea W. A. Davies, *Paul and rabbinic Judaism*. *Some elements* în *Pauline theology* (Londra, 1948; reeditare, Haiper Torchbook, New York, 1967, cu o nouă introducere: „Paul and Judaism since Schweitzer", pp. VII-XV). Ascultând apelul lui Hristos înviat, Pavel nu se socotea deloc un apostat. El redefinea însă adevărata natură a lui Israel şi a Legii, din perspectiva unui evreu care îl descoperea pe Mesia în Iisus Hristos. După Pavel, ceea ce caracteriza de aci înainte „poporul lui Dumnezeu" nu mai era supunerea întru Lege, ci credinţa în Iisus Hristos. Aceasta era, întrucâtva, desăvârşirea universalismului religios evreu; căci, datorită lui Hristos-Mesia, „poporul lui Dumnezeu" putea să împlinească împăcarea universală („nici grec, nici iudeu, nici bărbat, nici femeie" etc.) şi să pregătească înnoirea Lumii, „Noua Creaţie".

Din vasta literatură recentă semnalăm: M. Dibelius şi W. G. K (lmmel, *Paulus* (ediţia a 2-a, Berlin, 1956); J. Dupont, *Gnosis*. *La connaissance religieuse dans les Épfâres de Saint Paul* (Louvain, 1949); A. D. Nock, *St*. *Paul* (ediţia a 3-a, Londra, 1948); L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul* (ediţia a 2-a, Paris, 1948); W. C. Van Unnik, *Tarsus or Jerusalem* (Londra, 1952); E. Earle Ellis, *Paul and hâş recent interpreters* (Grand Rapids,

Michigan, 1961); id., „Paul and hâş opponents. Trends în the Research", *Studies for Morton Smith*, I (Leiden, 1975), pp. 264-298 (în special pp. 284 sq.); J. W. Drane, *Paul, Libertine or Legalist*: *A Study* în *the Theology of the Major Pauline Epistles* (Londra, 1975); K. Stendhal, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977). Vezi. De asemenea, discutarea câtorva teze recente în studiul lui W. D. Davies, „Paul and the People of Israel". *New Testament Studies*, 24.1977. Pp. 4-39.

223. Să semnalăm câteva traduceri ale manuscriselor de la Marea Moartă: T. H. Gaster, *The Dead Şea Scriptures* în *English translation* (New York, 1956); G. Vermeş, *The Dead Şea Scrolls* în *English* (Harmondsworth, Penguin Books, 1962); J. Carmignac şi col., Les *textes de Qumran traduits et annotés*, I-II (Paris, 1961,1963). A se vedea, de asemenea, A. S. Van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*. *Traduit et annotéavec une întroduction* (Leiden, 1969); Y. Yadin şi C. Rabin, *The Scroll of the war of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Londra-New York, 1962). În plus, numeroase texte traduse şi comentate se pot găsi în lucrările lui J. M. Allegro, F. M. Cross, A. Dupont-Sommer etc.

Între prezentările de ansamblu, cele mai utile sunt: J. M. Allegro, *The Dead Şea Scrolls* (Harmondsworth, 1956); Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (Londra, 1957); H. Bardtke, *Die Sekte von Qumran* (Berlin, 1958, ediţia a 2-a, 1961); F. M. Cross Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (New York, 1958; ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1961); O. Cullman, J. Daniélou şi col., Les *Manuscrits de la Mer Morte*. *Colloque de Strasbourg* (Paris, 1958); R. K. Harrison, *The Dead Şea Scrolls*: *An întroduction* (New York, 1961); A. Dupont-Sommer, Les *écrits esséniens découverts preş de la Mer Morte* (Paris, 1959; ediţia a 2-a, 1965); E. F. Suteliffe, *The Monks of Qumran aş depicted* în *the Dead Şea Scrolls* (Londra, 1960); H. Ringgren, *The Faith of Qumran*. *Theology of the*

Dead Şea Scrolls (Philadelphia, 1963).

Bibliografia apariţiilor de lucrări referitoare la manuscrisele de la Qumran până la începutul anului 1957 a fost publicată de Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften von Toten Meer* (Berlin, 1957). Autorul a continuat aducerea ei la zi în *Revue de Qumran*. O listă selectivă a apariţiilor (1951-1964), în A. Dupont-Sommer, Les *écrits esséniens*... (ediţia a 2-a, 1965), pp. 442-444; cf., de asemenea, R. K. Harrison, The *Dea*d *Şea Scr*o*lls, pp*. 151-158.

Despre raporturile cu creştinismul, vezi J. Daniélou, Les *manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (Paris, 1956); K. Stendhal, ed., *The Scrolls and the New Testament* (New York, 1957); H. Kosmala, *Hebräer*, *Essener*, *Christen* (Leiden, 1959); L. Mowry, *The Dead Şea Scrolls and the Early Church* (Chicago, 1962); J. Van der Ploeg şi col.), *La secte de Qumran et les origines du christianisme* (Bruges-Paris, 1959); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Edinburgh-New York, 1961); id., *The Scrolls and Christianity* (Londra, 1969); J. H. Charlesworth, ed., *John and Qumran* (Londra, 1972). Vezi, de asemenea, F. Notscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran Texte* (Bonn, 1956); W. A. Davies, „ «Knowledge» în the Dead Şea Scrolls and Matthew ÎI: 25-30”, în *Christian Origins and Judaism* (Philadelphia, 1962), pp. 31-66; J. Jeremias, *Die Abendmahisworte Jesu* (ediţia a 2-a, Gottingen, 1949), pp. 58 sq.

Despre raporturile cu Iranul, vezi K. G. Kuhn, „Die Sektenschrift und die iranische Religion”, *Zeitschrififiir Theologie und Kirche*, 49,1952, pp. 296-316; H. Michaud, „Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumran”, VT, 5,1955, pp. 137-147; David Winston, „The Iranian Component în the Bible, Apocrypha and Qumran: A Review of the Evidence”, HR, 5, 1966, pp. 183-216; S. Shaked, „Qumran and Iran: Further Considerations”, *Israel Oriental Studies*, *2*, 1972, pp. 433-446; Richard N. Frye, „Qumran and Iran: the Sute of Studies”, *Studies for Morton Smith*. III (Leiden, 1975), pp. 167-173 (destul de

sceptic în ce priveşte argumentarea lui David Winston şi a altor cercetători, R. Frye acceptă totuşi teza lui S. Shaked; cf. Pp. 172-173).

Despre metoda de interpretare *pesher*, vezi bibliografia la F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, p. 218, n. 38; de adăugat Lawrencc H. Schiffman, *The Halakha at Qumran* (Leiden, 1975). Despre războiul dintre cele două Spirite, vezi Y. Yadin şi C. Rabin, *The Scrolls of the War*, pp. 29 sq. Şi *passim*. V H.S. Van der Ploeg, *Le rouleau de la guerre*; F. M. Cross. *Op. Cât.*, pp. 210 sq. (n. 25, bibliografie); S. Shaked, „Qumran et Iran", pp. 437 sq.

Despre figura lui Paraclet, vezi excelentul studiu comparativ al lui O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher imndretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und* în *neu gefundenen gnostischen Schriften* (Leiden-Köln, 1963).

224. Despre R. Jochanan ben Zaccai, vezi monografiile lui Jacob Neusner, *Life of Rabban Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1962); *Development of a Legend: Studies* în *the traditions concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970). De adăugat: N. Scd, „Les traditions secrèts et les disciples de Rabban Yohannan ben Zakkai", RHR, 184,1973, pp. 49-66.

Despre consecinţele dărâmării Templului, vezi G. F. Moore, *Judaism* în *the First Centuries of the Christian Era*. I-II (Cambridge Mass., 1927,1930), I, pp. 93 sq., ÎI, pp. 3 sq., 116 sq., cf. Judah Goldin, „Of change and adaptation în Judaism", HR, 4,1965, pp. 269-294; Jacob Neusner, *From Polities to Piety: The Emergence ofpharisaic Judaism* (Englewood Cliffs, 1973); Sheldon R. Isenberg, „Power through Temple and Torah în Greco-Roman Period", *Studies for Morton Smith*. III, pp.24-52.

Despre consecinţele catastrofei din anul 70 asupra creştinismului, vezi L. Gaston, *No stone on another. Studies* în *the Significance of the Fall of Jerusalem* în *the Synoptic Gospels* (Leiden, 1970); N. Perrin, *The New Testament*, pp. 40 sq., 136 sq.

Despre relaţiile dintre creştini şi evrei, vezi Robert A. Kraft, „The multiform jewish heritage of early Christianity”, *Studies for Morton Smith*, III, pp. 174-199; Wayne A. Meeks, „ «Am I Jew?», Johannine Christianity and Judaism”, *ibid.*, I, pp. 163-186; Cf., de asemenea, G. W. Bruchanam, „The present state of scholarship on Hebrews”, *ibid.*, I, pp. 299-330. Despre relaţiile dintre creştini şi evrei în Imperiul roman, vezi Marcel Simon, *Verus Israel* (Paris, 1948, ediţia a 2-a, 1964).

Despre întârzierea *parousiei*, vezi Norman Perrin, *The New Testament*: *An Introduction*, pp. 40-51,197-198; A. L. Moore, *The Parousia* în *the New Testament* (Leiden, 1966).

Despre începuturile hristologiei, vezi R. H. Fuller, *The Foundation of New Testament Christology* (Londra, 1965); Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*. *Die Enstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, Tübingen, 1977); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (New York, 1977).

Există o literatură considerabilă despre teologia Noului Testament. Vom putea să ne raportăm la introducerea lui N. Perrin, *The New Testament* (pp. 353-359, bibliografie) şi la Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*. I-II (trad. Engleză, New York, 1951,1955; lucrare penetrantă şi personală, dar comportând bibliografii critice, I, pp. 357-368; ÎI, pp. 253-260).

Indispensabilă pentru problemele discutate în acest capitol: Gerhard Delling şi col., *Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur*: *1900-1970* (ediţia a 2-a, Berlin, 1975).

225. Despre pătrunderea cultelor orientale la Roma şi în Imperiul roman, vezi F. Cumont, Les *religions orientales dans le paganisme romain*, ediţia a 4-a (Paris, 1929); A. D. Nock, *Conversion*. *The Old and the New* în *Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933; reeditare, 1961). Pp. 66 sq., 99 sq., 122 sq.

Cf., de asemenea, bibliografiile înregistrate la 205-208.

Despre *Oracolele Sibiline*, vezi bibliografia citată la 165 şi A. Peretti, *La Sibilla babilonese nellapropaganda ellenistica* (Florenţa, 1942); A. Kurfess, *Die Sibyllinische Weissagungen* (Münich, 1951); V. Nikiprowetzki, *La Troisième Sibylle* (Paris-La Haye, 1970) în special cap. VI (*Doctrina*), pp. 71 sq. John J. Coli lins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (Missoula, Montana, 1974; doctrina Anului cel Mare în lumea elenistică, pp. 101 sq.). Despre apocaliptică şi raporturile sale cu şcolile de înţelepciune, vezi bibliografia înregistrată la 202-204; de adăugat J. Z. Smith, „Wisdom and Apocalyptik", în *Religious Syncretism* în *Antiquity*: *Essays* în *Conversation with Geo Widengren* (Missoula, 1975), pp. 131-156; John J. Collins, „Cosmos and Salvation; Jewish Wisdom and Apocalyptic în the Hellenistic Age", HR 17, 1977, pp. 121-142.

Despre Egloga IV, vezi Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Berlin, 1924); J. Carcopino, *Virgile et le Mystère de la IV-e Eglogue* (Paris, 1930; ediţie nouă, adăugită, 1943); Henri Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or* (Paris, 1939).

Cele două mituri despre destinul Romei sunt examinate de Jean Hubaux, Les *grands mythes de Rome* (Paris, 1945) şi M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (ediţie nouă, 1969), pp. 157 sq.

Despre *Pax Augusta*, vezi Charles Norris Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (Oxford-New York, 1940; ediţie nouă, revăzută şi adăugită, 1944), pp. 1-26.

Despre reformele religioase ale lui Augustus, vezi Franz Altheim, *A History of Roman Religion* (Londra, 1938), pp. 321-410; id., *La religion romaine antique* (trad. Franceză, 1955), pp. 223 sq.

226. O excelentă sinteză despre epoca imperială a dat Robert M. Grant, *Augustus to Constantine*. *The thrust of the Christian movement into the Roman World* (New York, 1970).

Despre cultul Suveranilor, vezi bibliografia la 205.

Privitor la relaţiile dintre Biserică şi Imperiu, vezi E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935); G. Kittel, *Christus und Imperator* (Stuttgart-Berlin, 1939); E. Stauffer, *Christus und die Cüsaren*, ediţia a 2-a (Hamburg, 1925); J. M. Homus, *Évangile et Labarum. Êtude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Êtat, de la guerre et de la violence* (Geneva, 1960).

Bune lucrări de sinteză privind confruntarea dintre creştinism şi tradiţia clasică, în C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture* (ediţia a 2-a, 1944), şi H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966). Vezi, de asemenea, W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962); J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres* (Paris, 1956). Lucrarea lui Pierre de Labriolle, *La réaction païenne* (ediţia a 5-a, Paris, 1942) rămâne mereu foarte utilă.

Despre convertirea la creştinism, vezi A. D. Nock, *Conversion*, pp. 187 sq., 297 sq. (surse şi bibliografic); Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Paris, 1949); A. Tuck, *Êvangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles* (Paris, 1962); Paul Aubin, *Le problème de la „conversion". Êtude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (Paris, 1963).

Despre expansiunea creştină, lucrarea lui A. Von Harnack, *Mission und Ausbreitung* în *der ersten drei Jahrhunderten*, ediţia a 4-a (Leipzig, 1924), rămâne de neînlocuit; vezi, de asemenea, R. Liechtenhan, *Die urchristliche Mission* (Zürich, 1946); Jean Daniélou şi Henri Marnou, *Nouvelle histoire de l'Église*, *I*: *Des origines à Grégoire le Grand* (1963), pp. 112-140.

Despre persecuţii, vezi P. Allard, *Histoire despersécutions*, 5 vol. (ediţia a 3-a, Paris, 1903-1908), învechită, dar foarte utilă; H. C. Babut, *L'ador a tio n des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien*

(Paris, 1916); H. Grégoire, Les *persécutions dans l'Empire romain* (Bruxelles, 1951, ediţia a 2-a, adăugită, 1964). J. Moreau, Les *persécutions du christianisme dans l'Empire romain* (1956; excelentă sinteză); W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution* în *the Early Church* (Oxford, 1965); G. E. M. De Ste Croix, „Why were the Early Christians persecuted?", *Post and Presant*, 26,1961, pp. 6-31. Cf., de asemenea, N. H. Baynes, „The Great Persecution", *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, pp. 646-677;

G. E. M. De Ste Croix, „Aspects of the Great Persecution", *Harvard Theological Review*, 47, 1954, pp. 75-113.

Cei mai importanţi apologeţi sunt Theophil din Antiohia (către 180), autorul unei scrieri *Lui Autolycos*, Tatian Sirianul (către 165), Tertullian (*Apologeticum* a fost redactat în 197), Minucius Felix (autor al lui *Octavius*) şi mai ales Iustin Martirul.

Despre apologeţi, vezi M. Pellegrino, *Gli Apologetici del II-o secolo*, ediţia a 2-a (Brescia, 1943); id., *Studi sull'antica Apologetica* (Roma, 1947); E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr* (lena, 1923); W. H. Shotwell, *The Exegesis of Justin* (Chicago, 1955); P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament* (1964).

Din enorma literatură despre tradiţia apostolică citäm: R. P. C. Hanson, *Tradition* în *the Early Church* (Londra, 1963); M. Pellegrino, *La tradizione nel Cristianesimo an tic o* (Torino, 1963). Punctul de vedere catolic este reprezentat, *inter alia*, de A. Deneppe, *Der Traditionsbegriff* (*Münster*, 1947) şi Yves Congar, *La tradition et les traditions* (Paris, 1960); privitor la poziţia teologiei protestante, vezi O. Cullmann, *La tradition* (Neuchâtel-Paris, 1953). E. Flessemann-Van Leer, *Tradition and Scripture* în *the Early Church* (Assen, 1954) şi G. G. Blum, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des apostolischen von Paulus bis Irenäus* (Berlin, 1963); cf., de asemenea, A. Ehrhardt, *The Apostolic Succession* în *the first two centuries of the Church* (Londra, 1953; poziţie

anglicană).

Georg Kümmel a retrasat recent istoria cercetărilor neotestamentare în cartea sa *Das Neue Testament*: *Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (1970; trad. Engleză, *The New Testament*, *The History of ĭnvestigation of its Problems*, Nashville-New York, 1972; bogată bibliografie, pp. 407-465). Pentru o expunere succintă a problemei, vezi R. M. Grant, *The Formation of the New Testament* (Londra, 1965); acelaşi autor a publicat o lucrare mai amplă, *Historical întroduction to the New Testament* (New York-Evanston, 1963). Vezi, de asemenea, A. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and hâş Beginnings* (Londra, 1957) şi bibliografiile citate la 221 sq.

227. Izvoarele privind ezoterismul (învăţătură şi rituri secrete) în iudaismul normativ şi în sectele iudaice, la esenieni, samariteni şi farisei sunt citate de Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass., 1973), pp. 197-199 (lucrarea este preţioasă pentru considerabilă să documentaţie; dar teza autorului – botezul iniţiatic efectuat de Iisus şi practicile libertine care se revendicau de la această tradiţie secretă – a fost respinsă, în general, de către exegeţi). Vezi *ibid.*, pp. 199 sq., analiza izvoarelor privind învăţătura secretă a lui Iisus.

Despre ezoterismul evreu, vezi G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, *Merkabah Mysticismus and Talmudic Tradition* (New York, 1966); id., „Jaldabaoth reconsidered”, *Mélanges H. Ch. Puech*, pp. 405-421; Jean Danićlou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Paris, 1957), pp. 121 sq. A se vedea, de asemenea, Morton Smith, „Observations on *Hekhalot Rabbati*”, în *Biblical and other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge, Mass., 1963), pp. 142-160; James M. Robinson, ed., *Jewish Gnostic Nag Hammadi Texts* (Berkeley, 1975).

Jean Danićlou a examinat izvoarele ezoterismului creştin în studiul său „Les traditions secrètes des Apôtres”, *Eranos-Jahrbuch*, 31,1962, pp. 199-215. Pentru acest autor

„tradiţiile ezoterice ale Apostolilor sunt continuarea în creştinism a unui ezoterism evreu care exista în vremea Apostolilor şi care priveşte domeniul foarte definit al secretelor lumii cereşti” (op. cit., p. 211). Vezi, de asemenea, G. Quispel, „Gnosis and the new Sayings of Jesus”, *Eranos-Jahrbuch*, 38, 1969, pp.261-295.

Despre gnosa creştină, vezi J. Dupont, *Gnosis*. *La connaissance religieuse dans les Êpâtres de Saint Paul* (Louvain, 1949); Stanislas Lyonnet, „Saint Paul et le gnosticisme. L’Épâtre aux Colossiens”, în *Origini dello Gnosticismo*, pp. 528-531;

H. J. Schoeps, *Aus frühehristlicher Zeit* (Tübingen, 1950); id., *Urgemeinde*, *Judenchristentum*, *Gnosis* (Tübingen, 1956); H. B. Barteh, *Gnostiches Guţ undgemeindetradition bei ĭgnatius von Antiochen* (Gütersloh, 1940). A se vedea. De asemenea, M. Simonetti, *Ţesti gnostici cristiani* (Bari, 1970) şi bibliografia 221.

228. Cercetările asupra gnosei şi gnosticismului au făcut progrese însemnate în ultimii 40 de ani; totuşi, problema originilor curentului desemnat prin numele de „gnosticism” nu este încă rezolvată. Pentru Adolf Hamack, gnosticismul – aşa cum se manifestă în secolul al II-lea al erei noastre – reprezintă o elenizare radicală a creştinismului („eine akule Hellenisierung des Christentum”). E de altfel teza teologilor creştini – în primul rând Irineu din Lyon şi Hippolyt din Roma – pentru care gnosticismul era o erezie diabolică, produsă de deformarea doctrinei creştine sub influenţa filosofiei greceşti. Dar într-o lucrare care rămâne încă fundamentală, *Hauptorobleme der Gnosis* (Göttingen, 1907), Wilhelm Bousset propune o explicaţie total opusă: analizând în perspectivă comparativă temele specific gnostice (dualismul, noţiunea de Mântuitor, ascensiunea extatică a sufletului), el le găseşte o origine iraniană. Gnosticismul este deci, pentru W. Bousset, un fenomen precreştin care a înglobat şi creştinismul. R. Reitzenstein dezvoltă şi precizează această ipoteză în mai multe lucrări,

dintre care cea mai importantă este *Das iranische Erlösungmysterium* (Leipzig, 1921). R. Reitzenstein reface mitul iranian al „Salvatorului salvat”, care are cea mai articulată expresie în *Imnul Mărgăritarului* din *Faptele lui Toma* (cf. 230). Originea iraniană a gnosei, criticată de anumiţi oricntalişti şi istorici ai religiilor, a fost acceptată, corectată şi pusă la punct de G. Widengren; vezi mai ales studiul său „Les origines du gnosticisme et l’histoire des religions” (în *Le origini dello Gnosticismo*, Colloquio di Messina, Leiden, 1967, pp. 28-60), în care savantul suedez examinează şi alte ipoteze, mai recente.

Lucrarea lui Hâns Jonas, *The Gnostic Religion*: *The message of the Alien God and the beginnings of Christianity* (Boston, 1958; ediţie adăugită, 1963) este fudamentală pentru pătrunzătoarea analiză filosofică a „fenomenului gnostic”. H. Jonas este primul istoric al filosofiei care a studiat gnosticismul, după H. Leisegang şi Simone Pétrement; dar *Gnosa* (Leipzig, 1924; ediţia a 3-a 1941, trad. Franceză, 1951) lui H. Leisegang este utilă mai ales datorită citatelor masive de texte. Lucrarea lui Simone Pélrement poartă titlul: *Le dualisme chez Platon*, les *gnostiques et les manichéens* (Paris, 1947). În ceea ce priveşte începuturile mişcării gnostice, H. Jonas distinge două tipuri de gnosă, derivate din două medii culturale diferite: siro-egiptean şi iranian (ipoteză este criticată de G. Widengren, op. cit., pp. 38 sq.).

Cartea lui Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York, 1959) constituie o excelentă introducere în problemă; ea este preţioasă pentru analizele pertinente ale câtorva sisteme gnostice. R. Grant explică apariţia gnosticismului prin criză gândirii apocaliptice evreieşti după catastrofa anilor 70. Această ipoteză, acceptată între alţii de Jean Daniélou, a fost criticată, *inter alia*. De Jacob Neusner, Judaism în Late Antiquity” (*Judaism*. 15, 1966,230-240), pp. 236 sq.

Pentru Giles Quispel, gnosa este o religie universală (cf. *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951), dar diversele sisteme gnostice din secolul al II-lea îşi trag rădăcinile din

speculaţiile apocaliptice ebraice şi iudeo-creştine (cf. Studiile sale reunite în *Gnostic Studies*. I-II, Leiden, 1973).

Importantele contribuţii ale lui Henri-Charles Puech la istoria şi fenomenologia gnosei, publicate începând din 1934 în diferite reviste savante şi în *Annuaire du Collège de France*, au fost reeditate recent sub titlul *En quête de la Gnose*: I. *La Gnose et le Temps*, ÎI. *Sur l'Évangile selon Thomas* (Paris, 1978). O menţiune deosebită pentru studiile asupra lui Plotin şi asupra Gnosei şi Timpului (I, pp. 55-116,185-214,215-270).

O bună examinare a problemei a dat R. Me L. Wilson, *The Gnostic Problem* (Londra, 1958); autorul analizează mai ales elementele ebraice şi creştine prezente în diversele şcoli gnostice; cf., de asemenea, contribuţia sa la Colocviul din Messina, „Gnosis, gnosticism and the New Testament" (*Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 511-527).

Participanţii la Colocviul internaţional asupra originilor gnosticismului au propus să se delimiteze bine semnificaţiile termenilor de *gnosa* şi *gnosticism*: „gnosticismul" desemnează „un anumit grop de sisteme din secolul al II-lea d. Hr., pe care toată lumea e de acord să le numească astfel". Dimpotrivă, „gnosa" semnifică „cunoaşterea misterelor divine rezervată unei elite" (*Origini dello Gnosticismo*, p. XXIII). Cu ocazia Colocviului de la Messina s-a putut verifica încă o dată numărul şi varietatea ipotezelor privind „originile" gnosticismului. În studiul său „Perspectives de la recherche sur les origines du gnosticisme" (*Origini*, pp. 716-746), Uho Bianchi a schiţat o morfologie a textelor gnostice, analizând totodată distribuirea lor geografică şi eventualele lor relaţii istorice. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „Le problème des origines du gnosticisme" (*ibid.*, pp. 1-27).

Între numeroasele comunicări la Colocviul de la Messina, semnalăm: H. Jonas, „Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical" (*Origini*, pp. 90-108); A. Bausani, „Letture iraniche per l'origine e la definizione tipologica di Gnosi" (*ibid.*, pp. 251-264); G. Gnoli, „La gnosi iranica. Per una impostazione del

problema” (*ibid.*, pp. 281-290; autorul examinează mai ales maniheismul); R. Grahay, „Élćments d’une mytopće gnostique dans la Grèce classique” (pp. 323-339); M. Simon, „Élćments gnostiques chez Philon” (pp. 359-376); H. Ringgren, „Qumran and gnosticism” (pp. 379-388); H. J. Schoeps” Judenchristentum und Gnosis” (pp. 528-537); G. Quispel, „Makarius und das Lied von der Pèrle” (pp. 625-644).

Despre Plotin şi gnosa, vezi studiul lui H. Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, I, pp. 55-116; despre raporturile dintre dualismul platonician (mai ales în interpretarea lui Plotin) şi dualismul gnostic, vezi E. R. Dodds, *Păgân and Christian* în *an Age ofanxiety*. *Some aspects of religious experience from Mărcuş Aurelius to Constantin* (Cambridge, 1965), pp. 24 sq., 83 sq.

Descoperirea manuscriselor gnostice într-un urcior la Nag Hammadi, în Egiptul de Sus, istoria destul de zbuciumată a achiziţionării lor, precum şi descifrarea şi publicarea lor au fost relatate de Jean Doresse, Les *livres secrèts des gnostiques d’Égypte*! *Introduction aux écrits gnostiques coptes découvérts à Khenoboskion* (Paris, 1958), pp. 133 sq., şi, cu detalii necunoscute, de John Dart, *The Laughing Savoir* (New York, 1976). Vezi, de asemenea, James R. Robinson, „The Jung Codex: The Râse and Fall of a Monopoly”, *Religious Studies Review*, 3,1977, pp. 17-30. Ediţia completă, *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, a fost terminată în 1976. Ediţii critice ale anumitor texte, însoţite de traduceri şi comentarii, au fost publicate treptat, începând din 1956, dar singura traducere completă (din nefericire lipsită de note şi comentarii) este editată sub direcţia lui James M. Robinson, *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977).

Biblioteca descoperiită la Nag Hammadi a dat loc la numeroase scrieri. Vezi David M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* (Leiden, 1971) şi aducerile anuale la zi în periodicul *Novum Testamentum*. O analiză extrem de erudită a noilor apariţii – ediţii critice, traduceri şi contribuţii la istoria şi exegeza textelor – a dat Carsten

Colpe: „Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung în den Schriften aus Nag Hammadi", în *Jahrbuch fur Antike und Christentum*, 16, 1973, pp. 106-126; 17,1974, pp.109-125; 18,1975, pp.144-165; 19,1976, pp. 120-138.

Printre lucrările consacrate analizei şi interpretării noilor texte, citǎm: W. C. Van Unnik, *Newly discovered Gnostic writings* (Naperville, 1960); Alexander Böhlig, *Mysterion und Wahrheit* (Leiden, 1968), pp. 80-111,119-161; *Essays on the Nag Hammatli Texts* în *honour of Alexander Böhlig* (editată de Martin Krausc, Leiden, 1972); M. Tardicu, *Trois mythes gnostiques*. *Adam*, *Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi* (ÎI, 5), Paris, 1974. Vezi, de asemenea, studiile lui Henri Charles Puech, reunite în al doilea volum din cartea sa: *En quête de la Gnose*: *Sur l'Évangile selon Thomas* (Paris. 1978). În acelaşi volum (pp. 11-32), traducerea *Evangheliei dupû Toma* (publicată pentru prima oară, cu aparat critic şi comentariu, în 1959). O altă traducere, bogat adnotată, a dat Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas ou les Paroles Secrètes de Jésus* (Paris, 1959). Cf., de asemenea, excelentul comentariu al lui J. – E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (Leiden, 1975). Cu privire la accst text important, vezi, în plus, Robert M. Grant, *The Secret Saying of Jesus* (New York, 1960); R. Me. L. Wilson, *Studies* în *the Gospel of Thomas* (Londra, 1960); B. Gariner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (Londra, 1961).

Unul din textele cele mai discutate şi de mai multe ori traduse este *Evanghelia Adevărului*; cf. Traducerii lui W. W. Isenberg, în R. M. Grant, *Gnosticism*, pp. 146-161; şi aceea a lui George W. Mac Rac, în J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library*, pp. 37-49.

Despre *Evanghelia dupû Filip Nag Hammadi Library*, pp. 131-151, traducere de W. W. Isenbeig), vezi R. Me. L. Wilson, *The Gospel of Philip* (Londra, 1962); J. – E. Ménard, *VĔvangile se Ion Philippe* (Paris, 1967).

Mai multe antologii de texte gnostice, traduse şi adnotate, au fost publicate în ultimii cincisprezece ani.

Semnalăm: Robert M. Grant, *Gnosticism. A Sourcebook of Heretical Writings from the Early Christian Period* (New York, 1961); Werner Foerster, *Die Gnosis*, I-II (Zürich, 1969,1971).

229. Despre Simon Magul, vezi R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 70-96; H. Leisegang, *Le Gnose*, pp. 48-80; L. Cerfaux, „Simon le magicien à Samarie", *Recherches de Science religieuse*, 27,1937, pp. 615 sq. L. H. Vincent, „Le culte d'Hćlène a Samarie", *Revue Biblique*, 45,1936, pp. 221 sq. H. Jonas, *The Gnostic Religion*. Pp. 103-111,346 (bibliografie).

Despre originile legendei Doctorului Faust. cf. E. M. Buttler, *The Myth of the Magus* (Cambridge, 1948); Gilles Quispel, „Faust: Symbol ofwestem Man", *Eranos Jahrbuch*, 35,1966, pp. 241-265, reluat în *Gnostic Studies*. ÎI (Leiden-Istanbul, 1973), pp. 288-307.

Lucrarea lui Marcion, *Antitezele*, s-a pierdut, dar substanţa ei ne e cunoscută din tratatul lui Tertullian, *Adversus Marcionem*. Numeroşi autori ortodocşi au respins marcionismul; să-i citǎm pe Iustin, Irineu şi Dionysie din Corint.

Cartea lui Adolf von Harnack, *Marcion*: *das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig, ediţia a 2-a, 1924), nu a fost depăşită. A se vedea, de asemenea, E. C. Blackmann, *Marcion and hâş influence* (Londra, 1948); M. Leisegang, *La Gnose*, pp. 185-191; Hâns Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 130-146; R. M. Grant, op. cit., pp. 121 sq.

Despre iudeo-ereştinismul heterodox, vezi J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Toumai, 1958), pp. 68-98; despre Cerintius, *ibid.*, pp. 80-81. Despre Carpocrat, vezi H. Leisegang, *La Gnose*, pp. 176 sq. Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, pp. 261-278. Despre Basilide, vezi M. Leisegang, *La Gnose*, pp. 136-175; R. Me. L. Wilson, *The Gnostic Problem*, pp. 123 sq. R. M. Grant, op. cit., pp. 142 sq.

Despre Valentin şi şcoala să, vezi F. M. Sagnard, *La*

gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée (Paris, 1947); A. Orbe, *Estudios valentinianos*, I-IV (Roma, 1955-1961; e vorba, în fond, de un foarte savant studiu comparativ al teologiilor gnostice şi creştine); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 174-205; cf., de asemenea, bibliografia referitoare la *Evanghelia Adevărului*. Dintre scrierile aparţinând şcolii valentiniene, trebuie să menţionăm tratatul *De Resurrectione* (*Epistula ad Rheginum*); noi folosim traducerea şi comentariul lui Malcolm Lee Peel, *The Epistle to Rheginos. A Valentinian letter on Resurrection* (Philadelphia, 1969). Acest mic text (mai puţin de opt pagini) este deosebit de important deoarece constituie primul document gnostic de la Nag Hammadi consacrat eshatologiei individuale (i.e. Moartea şi postexistenţa omului).

Valentin este singurul maestru gnostic căruia i se cunosc discipolii pe nume. Unul din aceşti discipoli, Heracleon, a redactat primul comentariu la *Evanghelia dupŭ Ioan*; Origen i-a răspuns scriind propriul său comentariu. De altfel, discipolii sunt cei care au dezvoltat sistemul, astfel încât este greu de precizat contururile originare ale doctrinei lui Valentin. Despre diversele expresii ale teologiei valentiniene, vezi R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, pp. 134 sq.

Despre sectele gnostice libertine, în primul rând, fibioniţii (ale căror orgii au fost descrise de Epiphanus, *Panarion*, 26, 17: 1 sq.), vezi Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, *Vigiliae Christianae*, 2,1967, pp. 103-119; Alfonso M. Di Nola, *Parole Segrete din Gesû*, pp. 80-90; M. Eliade, *Occultism, Witcheraji and cultural fashions* (Chicago, 1976), pp. 109 sq., 139-140.

Secta gnostică a mandeenilor supravieţuieşte încă într-o mică comunitate de 13 000-14 000 de credincioşi, în sudul Irakului. Numele lor derivă de la termenul *mandăye* („gnostici”). Dispunem de un mare număr de opere: cele două *Ginzŭ* („Comoară”), *Cartea lui Ioan*, o carte canonică de rugăciuni şi alte texte de cult, dobândite mai ales graţie

doamnei E. S. Drower. Probabil că practicile religioase (în primul rând botezul şi slujba pentru morţi), cât şi teologia mandeenilor urcă până într-o foarte străveche perioadă, care precede vremea propovăduirii lui Iisus Hristos. Totuşi, originea şi istoria sectei sunt încă insuficient cunoscute. Este vorba probabil de o sectă eretică evreiască, în opoziţie cu iudaismul ortodox, şi puternic influenţată de ideile gnostice şi iraniene. După cum scrie Kurt Rudolph: „este o ramură, organizată în sectă baptistă, a curentului gnostic iudeo-sirian, devenită o comunitate, de viaţă şi de limbă, închisă, care a păstrat, până în zilele noastre, documente foarte preţioase ale unei credinţe dispărute".

Literatură (texte şi studii critice) este considerabilă: vezi E. S. Drower, *The Mandaeans of Irak and Iran* (Oxford, 1937; reeditare, Leiden, 1962); K. Rudolph, *Mandäische Quellen* (în *Die Gnosis*, ed. W. Foerster, ÎI, Zürich, 1971, pp. 171-418); id., *Die Mandäer*, I-II (Göttingen, 1960-1961); vezi, de asemenea, prezentarea de ansamblu. De acelaşi autor: „La religion mandéenne", în *Histoire des religions* (sub direcţia lui H. Ch. Puech), ÎI (Paris, 1972), pp. 498-522.

230. *Imnul Mărgăritarului* a dat naştere la o îndelungată discuţie. Originea iraniană a mitului a fost susţinută mai ales de R. Reitzenstein, Dar *iranische Erlösungsmysterium* (Bonn, 1921), pp. 72 sq. G. Widengren, „Der iranische Hintergrund der Gnosis" (*Zeitschrifijür Religions – und Ge 'isteschichte*, 4,1952, pp. 97-114), pp. 105 sq. Id., *Religionphänomenologie* (Berlin, 1969), pp. 506 sq. Bune analize la H. Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 116 sq. Erik Peterson, *Friihkirche*, *Judentum und Gnosis* (Roma-Fribourg, 1959), pp. 204 sq. Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*, Berlin, 1959; H. Ch. Puech, *En Quête de la Gnose* D, 118 sq. 231 sq. Vezi. De asemenea. A. T. J. Klijn,

„The so-called Hymm of the Pearl", *Vigiliae*

Christianae, 14, 1960, pp. 154-164; G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle* (Leiden, 1967).

Despre simbolismul perlei în culturile arhaice şi orientale, vezi M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 164-198; M. Mokri, „Les symboles de la Perle", JA, 1960, pp. 463-481. În legătură cu identificarea cu „Hrist" la teologii creştini, a se vedea C. M. Edsman, *Le baptême de feu* (Leipzig-Uppsala, 1940), pp. 190 sq. M. Eliade, *Images et symboles*, pp. 195 sq.

Legendele despre Matsyendranāth şi amnezia să sunt analizate în cartea noastră, *Le Yoga*. Pp. 308 sq. Vezi bibliografia izvoarelor, *ibid.*, p. 403. Temele exilului, a captivităţii într-o ţară străină, a mesagerului care trezeşte prizonierul şi îl invită să se aştearnă la drum, se regăsesc într-un opuscul de Sohrawardl, *Récit de l'éxil occidental*, strălucit analizată de Henry Corbin, *En Islam iranien*, ÎI (1971), pp. 270-294.

Despre mitul „Salvatorului salvat", vezi lucrările lui R. Reitzenstein şi lui G. Widengren citate mai sus; cf., de asemenea, criticile avansate de C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* (Göttingen, 1961).

Despre imaginile şi simbolurile specific gnostice, vezi Hâns Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 48-99; G. Mac Rae, „Sleep and awakening în gnostictexts" (*Origini dello Gnosticismo*, pp. 496-510); H.

— Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, ÎI, pp. 116 sq. Vezi, de asemenea, M. Eliade, *Aspects du mythe* (Paris, 1963), pp. 142 sq. Trad. Românească, pp. 125 sq.

— Nota trad..

231. Istoria studiilor despre maniheism constituie un capitol important în istoria ideilor în Europa; n-avem decât să ne reamintim interesul filosofic şi controversele pasionate suscitate de *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* (2. Vol. Amsterdam, 1734-1739) de Isaak de Beausobre şi de articolele lui Bayle în *Dicţionarul* său; vezi J. Ries, „Introduction aux études manichéennes. Quatre

siècles de recherches", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33,1957, pp. 453-482; 35,1959, pp. 362-409; despre lucrările publicate în secolul XX, cf. H. S. Nyberg, „Forschungen über den Manichaïsmus", *Zeitschrift ftir neutestamentliche Wissenschaft*, 34, 1935, pp. 70-91; Raoul Manselli, *L'eresia del male* (Napoli, 1963), pp. 11-27. Cea mai bună expunere de ansamblu rămâne mereu cartea lui H. Ch. Puech, *Le manichéisme*. *Son fondateur*, *să doctrine* (Paris, 1949); notele (pp. 98-195) constituie o excelentă documentare. Acelaşi autor prezintă o nouă sinteză în capitolul „Le manichéisme", în *Histoire des religions*, ÎI, 1972; pp. 523-645. Vezi, de asemenea, G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (Urban-Bücher 57, Stuttgart, 1962; citǎm traducerea engleză, *Mani und Manichaeism*, Londra-New York, 1965); O. Klima, *Manis Zeit und Leben* (Prâhă, 1962); François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris, 1974). Pot fi consultate încă cu folos: A. V. W. Jackson, *Researches* în *Manichaism*, *with special reference to the Turfan fragments* (New York, 1932); A. H. Schaeder, „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925* (Leipzig, 1927), pp. 65-157; U. Pestalozza, „Appunti sulla vita di Mani" (*Reale Istituto Lombardo di Lettere*, seria a II-a, vol. 67,1934, pp. 417-479, reluată în ale sale *Nuovi Saggi di religione mediterranea*, Firenze, 1964, pp. 477-523). Pentru bibliografia lucrărilor recente, cf. L. J. R. Ori, *Mani*. *A religio-historical description ofhis personality* (Diss., Leiden, 1967), pp. 261-277; Puech, „Le manichéisme", pp. 637-645.

Episodul privind vocea auzită de Patek ne-a fost transmis de Ibn an-Nadïm (*Fihrist*, pp. 83-84, traducere de Fi (Jgel). Despre sectă botezătorilor la care s-a convertit Patek, vezi discutarea izvoarelor în H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 40-42, şi n. 146-156; G. Widengren, *Mani*, pp. 24-26.

Descoperirea recentă a unui Codex grecesc, a cărui origine siriacă urcă până în secolul al V-lea, permite identificarea sectei botezătorilor: este vorba de elkasaiţi,

mişcare gnostică iudeo-creştină întemeiată de Elkhasal în timpul domniei lui Traian. Vezi A. Henrichs şi L. Koenen" JEin griechischer Mani-Codex"; *Zeitschriftf*. *Papyrologie u*. *Epigraphik*, 5,1970, pp. 97-216; Hâns J. W. Drijvers, „Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung", în *Mélanges*... Henr*i-Char*les *Puech, 19*74, pp. 471-486; Giles Quispel, „Mani the Apostle of Jesus Christ" (Epek*âasis. Mé*la*nges... Card*inal *Jean Daniélo*u*, 1972,* pp. 667-672); R. N. Frye, „The Cologne Greek Codex about Mani", Ex Orbe *Re*l*igio*n*um (Festsc*hrift G. Widengren), I, pp. 424-429; F. Decret, Mani, pp*. 48* sq.

Cele două revelaţii au fost consemnate de Mâni în cartea sa *Shabuhragân* (cf. Al-Bârūnï, *Chronology of Ancient Nations*, traducere de Edward Sachau, Londra, 1879, p. 190). Potrivit mărturiei unui *Kephaloïon*. Copt, Mani a avut o singură revelaţie la vârsta de doisprezece ani: Sfântul Spirit, Paracletul promis de Iisus, a pogorât şi i-a revelat „misterul" care a fost multă vreme ascuns, adică luptă dintre Lumină şi întuneric, originea lumii, crearea lui Adam, pe scurt esenţialul a ceea ce va deveni mai târziu doctrina maniheană; cf. *Kephalaïa* (H. J. Polotsky, *Manichaeische Handschriften*, I, Stuttgart, 1934), cap. I, pp. 14-15.

Despre data întrevederii cu Shāpūr I, cf. H. Ch. Puech, op. cit., p. 46 şi n. 179-184; data de 9 aprilie a fost calculată de S. H. Taqizadeh. Despre ultima călătorie a lui Mani, cf. W. B. Henning, „Mani's last jorney", BSOAS, X, 1942, pp. 941-953. În ce priveşte anumite amănunte atroce ale morţii lui Mani (ar fi fost jupuit de viu etc.), autenticitatea lor pare suspectă, cf. H. Ch. Puech, pp. 54-56.

232. Scrierile lui Mani au fost analizate de P. Alfaric, Les *écritures manichéennes*, I-II. Pariş, 1918-1919; despre descoperirile ulterioare şi cele publicate de F. W. K. Müller, E. Chavannes, P. Pelliot, W. B. Henning etc., vezi H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 144 sq. (n. 240 sq.), id., în *Histoire des religions*, ÎI, pp. 547 sq., G. Widengren, op.

cit., pp. 151-153; cf., de asemenea, Ori, *Mani*, pp. 32 sq. În afară de *Shăbuhrăgan*, dedicat lui Shäpqr şi scrisă în persana mijlocie. Mani a scris în siriacă sau în aramaica orientală *Evanghelia Vie*, *Cartea Misterelor*, *Pragmateia* (sau „Tratat”), *Comoara Vieţii*, *Cartea Giganţilor* şi *Scrisorile* (H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*, p. 67 şi n. 262). Printre textele atribuite profetului, cele mai importante sunt *Kephalàla* sau „Capitole”. Textele traduse şi comentate se găsesc în A. Adam, *Texte zum Manichäismus*

(Berlin, 1954); C. R. C. AllberryM *Manichaean Psalm-Book* (Stuttgart, 1938); E. M. Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles* în *Parthian* (Oxford, 1954); H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien* (Stuttgart, 1940), F. Decret, *Mani*, pp. 58 sq. Şi *passim*.

233. *Mitul* este prezentat de H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, pp. 74-85, G. Widengren, op. cit., pp. 43-69, Hâns Jonas, *The Gnostic Religion* (ediţia a 2-a, Boston, 1963), pp. 209-231. Insistând asupra caracterului iranian al maniheismului (vezi, de asemenea, Les *religions de l’Iran*, pp. 331-341), G. Widengren a analizat cu pertinenţă antecedentele mesopotamiene ale anumitor personaje şi episoade ale mitului; cf. *Mesopotamian Elements* în *Manichaeism* (Uppsala, 1946), pp. 14-21, 25,53 (Alama Vieţii”), pp. 31 sq. („Prinţul întunericului”), pp. 74 sq. („Mesagerul”) etc. Vezi, de asemenea, W. B. Henning, „Ein manichäischer Kosmogonischer Hymnus”, NGWG, 1932, pp. 214-228; id., „A Sogdian Fragment of the Manichacn Cosmogony”, BSOAS, 12,1948, pp. 306-318; A. V. W. Jackson”, The Doctrine of the *Bolos* în Manichaean eschatology”, JAOS, 58,1938, pp. 225-234; Hâns J. W. Drijvers, „Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus” CMélanges... Henr*i-Charles Puech, pp*. 459-469).

Despre „Prinţul întunericului”, vezi importantul studiu al lui H. Ch. Puech, „Le Prince des Tenèbres et son Royaume”, *Satan* (Paris, 1948), pp. 136-174. Despre

episodul „seducerii arhonauţilor”, cf. F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*. I (Bruxelles, 1908), pp. 54-68, şi H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 172 (n. 324). Despre echivalenţa lumină (spirit), *semen virile*, cf. M. Eliade, „Spirit, Light and Seed”, *History of Religions*, ÎI, august, 1971. Privind mitul despre naşterea plantelor din sămânţa unei Fiinţe primordiale, cf. M. Eliade, „La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse””, *Zalmoxis*. 3, 1940-42, pp. 3-48; id., „Gayômart et la Mandragore”, *Ex Orbe Religionum*, ÎI, pp. 65-74; id., „Adam, le Christ et la Mandragore”, *Mélanges*... H. C*h. Puec*h, *pp*. 611-616.

234. Imaginea lui *Jesus Patibilis*, şi mai ales ideea că facerea pâinii constituie un păcat, pentru că ea implică „torturarea” cerealelor (cf. H. Ch. Puech, *Le manichéisme*, p. 90), aminteşte de unele credinţe arhaice, solidare religiozităţii agrare (11 sq.).

Despre difuziunea maniheismului, vezi U. Pestalozza, „ÎI manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali”, *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, seria a II-a, vol. 57, 1934, pp. 417-419 (reluat în *Nuovi Saggi di Religione Mediterranee*, pp. 402-475); G. Messina, *Christianesimo Buddhismo Manicheismo nell'Asia Antică* (Roma, 1947);

H. S. Nyberg, „Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus”, OLZ, 32, 1929, cols. 425-441; O. Maenchen-Helfen, „Manichaens în Siberia” (*Univ*. *Of California Publications* în *Semitic Philology*, XI, 1951, pp. 311-326); M. Guidi, *La lotta tra l'Islam et* îl *Manicheismo* (Roma, 1927); W. B. Henning, „Zum zentralasiatischen Manichäismus”, OLZ, 37, 1934, col. I-ü; id.”, Neue Materialen zur Geschichte des Manichäismus”, ZDMG, 40,1931, pp. L-l8. Cartea lui E.de Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire Romain* (Gând, 1909), este învechită; vezi bibliografiile mai recente în H. Ch. Puech, op. cit., p. 148, n. 257 şi G. Widengren, *Mani*, pp. 155-157. Cf. P. Brown, „The Diffusion of Manicheism în

Roman Empire", *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, pp. 92-103; F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris, 1970). Pentru bibliografiile privind mişcările zise „neomaniheiste", vezi partea a III-a, cap. XXXVI.

235. Despre gândirea religioasă ebraică, vezi Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraique* (Paris, 1953); despre structura biblică a teologiei creştine, vezi, de acelaşi autor, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961), pp. 21 sq. Despre tema „după chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu, vezi J. Jervell, *Imago Dei*. *Gen I*, 26 f., *im Spätjudentum*, în *der Gnosis u.* În *den paulinischen Briefen* (Göttingen, 1960).

Despre controversele în jurul definirii „ortodoxiei", vezi Walter Bauer, *Rechtglaubiogkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1939, ediţia a 2-a, 1964), trad. Engleză: *Orthodoxy and Heresy* în *Earliest Christianity* (1971); E. H. W. Turner, *The Pattern of the Christian Truth* (Londra, 1954); A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 289-330. „Trebuie de acum înainte renunţat la o vedere simplistă şi monolitică a originilor creştine. Deşi reclamându-se de la credinţa în Hristos, creştinismul nu a exprimat-o într-un chip unic şi identic; e de ajuns să ne gândim la cercetările efectuate asupra diverselor teologii ce se găsesc chiar în Noul Testament: teologia pauliniană, teologia ioanică…" (A. Benoit, op. cit.*, p*. 300).

236. Despre simbolismul şi metologia acvatică, vezi M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 64,65; *Images et symboles*, pp. 199 sq. Despre simbolismul botezului creştin, vezi J. *Dãĩúévou*, *Sacramentum fuluri* (Paris, 1950), pp. 13-20, 55-85; id., *Bible et Liturgie* (1951), p. 29-173; Hugo Rahner, *Greek Myth and Christian Mystery* (Londra, 1963), pp.69-88.

Despre simbolismul androginului în creştinismul

primitiv şi la gnostici, vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 128 sq. De adăugat: A. Di Nola, *Parole Segrete di Gesù* (Torino, 1964), pp. 60 sq., Wayne A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some uses of a Symbol în Earliest Christianity", HR, 13,1974, pp. 165-208 (bibliografic bogată); Derwood Smith, „The Two made One: Some Observations on Eph. 2: 14-18", *Ohio Journal of Religious Studies*,

I, 1973, pp. 34-54; Robert Murray, *Symbols of Church and K'uigdom*. *A Study* în *Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975), pp. 301 sq. O bună antologie de texte a dat Emst Benz, *Adam*: *Der Mythus des Urmenschen* (München, 1955). Printre autorii contemporani, citǎm pe teologul catolic Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg, 1930), care consideră drept androgin pe Hristos, precum şi Biserica şi Preoţii (pp. 316 sq.). Pentru Nicolai Berdiaev, de asemenea, omul perfect al viitorului va fi androgin, aşa cum a fost Hristos: cf. *The Meaning of the Creative Act* (1916, trad. Engleză, 1955), p. 187.

Despre simbolismul Arborelui Cosmic şi al „Centrului Lumii", vezi *Traité d'histoire des religions*, 99 sq. *Images et symboles*, pp. 55 sq., 213 sq. Despre simbolismul Crucii ca Arbore Cosmic sau ca Arbore al Vieţii, vezi referinţele citate în *Images et symboles*, pp. 213 sq. De adăugat H. Rahner, op. cit., pp. 46-68 („The Mystery of the Cross").

Despre „capul lui Adam", îngropat pe Golgota şi botezat cu sângele Domnului, vezi *The Book of the Cave oftreasures* (tradusă din siriacă de E. A. W. Budge, Londra, 1927), p. 53.

Despre legendele plantelor miraculoase care cresc la picioarele Crucii, vezi M. Eliade, „La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse» „, *Zalmoxis*, 3, 1940-1942, pp. 3-48 (cf. Notele bibliografice, pp. 44-45); id., „Adam, le Christ ct la Mandragore", *Mélanges*... H. C*h. Pue*c*h (Pa*ris, 1974), pp. 611-616.

Despre legendă originii viţei de vie din sângele Mântuitorului, vezi M. Eliade, „La Mandragore...", pp. 24

sq. N. Cartojan, Cărţile populare în literatura românească, vol. ÎI (ediţia a 2-a, 1973), pp. 113 sq.

Despre legendele privitoare la originea mirului („leacul Vieţii") în literatura siriacă, în mandeism şi în maniheism, vezi G. Widengren, *Mesopotamian Elements* în *Marúchaism* (Uppsala, 1946), pp. 123 sq. Robeit Murray, *Symbols* în *Church and Kingdom*, pp. 95 sq. 320 sq.

Despre circulaţia legendelor asemănătoare (Seth şi Crucea, căutarea uleiului şi a mirului etc.), în Occident, vezi Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oii of Life* (Chicago, 1962).

237. Lungul şi complexul proces de asimilare a iconografiei religioase păgâne şi a simbolismului său de către iudaism în epoca elenistică şi romană a fost strălucit prezentată de Edwin R. Goodenough, în cele dousprezece volume ale lui *opus magnum* al său: *Jewish Symbols* în *the Graeco-Roman Period* (New York, 1953-1965). Cf., de asemenea, Morton Smith, „The Image of God: Notes on the Hellenization of Judaism, with Especial Reference to Goodenough's work on Jewish Symbols", *Bulletin of the John Rylands Ubrary*, 40,1958, pp. 473-512.

Despre „creştinismul cosmic", vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), cap. VII.

Despre cosmologiile dualiste atestate în folclorul Europei Orientale, vezi *De Zalmoxis*... cap. III.

Problema aportului iranian la creştinism a fost prezentată sumar de către J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962), pp. 264 sq. (cf. P. 264, n. 2-3, bibliografie).

Cele mai vechi surse creştine situând nativitatea într-o peşteră sunt *Protoevanghelia lui Iacov* (18:1 sq.), Justin Martirul şi Origen. Iustin atacă pe iniţiaţii în Misterele lui Mithra care, „împinşi de diavol, pretindeau că-şi efectuează iniţierile într-un loc pe care îl numesc *speleum*" (*Dialog cu Tryphon*, cap. 78). Acest atac dovedeşte că încă în secolul al II-lea creştinii percepeau analogia dintre *speleum*-ul mithriac şi peştera Bethleemului.

Despre *Opus imperfectum* în *Matthaeum şi Cronica lui Zuqnân*, vezi Ugo Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici* (Roma, 1952), pp. 62 sq. G. Widengren, *Iranischsemitische Kulturbegegnung* în *parthischer Zeit* (Köln-opland 1960), pp. 70 sq. M. Eliade, *Méphistophélis et l'androgyne* (Paris, 1962), pp. 60 sq.

238. Despre avântul teologiei creştine, bibliografia este considerabilă. Vezi câteva indicaţii bibliografice în J. Daniélou şi H. Marrou, *Nouvelle histoire de L'Église*, I, pp. 544-555. Semnalăm: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles* (Tournai, 1961); M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt* (ediţia a 2-a, Tübingen, 1954); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge, Mass., 1956); E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge, 1957); J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1950); H.de Lubac, *Histoireetesprit. L'intelligencedel'écritured'aprèsorigène* (*Pdñs*, 1950); H. Cīowav, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée* (Louvain, 1955); A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de să théologie* (Paris, 1960); R. P. C. Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition* (Londra, 1954); C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961).

Despre Arius şi Conciliul de la Niceea, vezi H. Marrou, în *Histoire de l'Église*, I, pp. 290 sq., 551-553 (bibliografie); W. Tel fer, „When did the Arian controversy begin?', *Journal of Theological Studies* (Londra), 47, 1946, pp. 129-142; 48,1949, pp.187-191.

Despre mariologie, vezi F. Braun, *La mère des fideles. Essai de théologie johannique* (Paris, 1953); J. Galot, *Marv* în *the Gospel* (1964); Kari Rahner, *Mary, Mother of the Lord* (1958); E. Schillelbeeckx, *Mary. Mother of the Redemption* (1964); H. C. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, I-II, (1963,1966).

239. Despre *Sol Invictus* şi religia solară, vezi F. Altheim, *La religion romaine antique* (trad. Franceză, 1955), pp. 298 sq. Id., *Der unbesiegte Gott* (Hamburg, 1957), în special cap. V-VD; G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus* (Leiden, 1972).

Despre convertirea lui Constantin şi politica sa religioasă, vezi A. Piganiol, *L'empereur Constantin* (Paris, 1932; autorul vede în Constantin un sincretist); A. Alföldi, *The conversion of Constantin and Păgân Rome* (Oxford, 1948); W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946); H. Kraft, *Konstantin religiöse Entwicklung* (Tübingen, 1955); cf., de asemenea, lucrările lui F. Altheim, citate mai sus, mai ales *Der unbesiegte Gott*, cap. VII. O bună sinteză a dat André Benoit, în M. Simon şi A. Benoit, *Le Judaïsme et le Christianisme antique* (Paris, 1968), pp. 308-334. „Oricare ar fi semnificaţia exactă şi originea semnelor văzute de Constantin, este clar că istoricii vor avea tendinţa să le dea o explicaţie care e în acord cu înţelegerea lor generală a problemei constantiniene. Pentru cei care consideră că Constantin s-a raliat efectiv creştinismului în 312, semnul nu poate fi decât creştin (cf., între alţii, A. Alföldi şi Vogt). Cei care consideră că Constantin nu s-a raliat creştinismului în 312 consideră semnul fie păgân, fie creştin şi folosit pentru a-i ralia pe fidelii săi (cf. Grégoire). În sfârşit, cei care consideră că, începând cu 312, Constantin evoluează într-o perspectivă sincretistă consideră semnul constantinian drept ambiguu, polivalent, capabil să exprime atât păgânismul, cât şi creştinismul" (A. Benoit, op. cit., p. 328).

Despre istoria creştinismului în secolul IV, vezi sinteza lui Henri Marrou, în J. Daniélou şi H. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*. *I*: *Des origines à Saint Grégoire le Grand* (Paris, 1963), pp. 263-272,547-559 (bibliografii).

Despre raporturile dintre creştinism şi păgânism, vezi P. De Labriolle, *La réaction païenne*, ediţia 5-a (Paris, 1942); E. R. Dodds, *Păgân and Christian* în *an Age of Anxiety*. *Some Aspects of Religious Experience from*

Mărcuş Aurélius to Constantine (1965); A. Momigliano, ed., *The Conflict between Pagânism and Christianity* în *the fourth Century* (Oxford, 1963), în special H. I. Manou, „Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism" (pp. 126-150); H. Bloch, „The Păgân Revival în the West at the End of the Fourth Century" (pp. 193-218); Peter Brown, *The World of Late Antiquity*. *From Mărcuş Aurélius to Muhammad* (Londra, 1971), pp. 34 sq.

Despre originea şi primele dezvoltări ale monahismului, vezi H. Marrou, op. cit., pp. 310-320 (bibliografia, pp. 553-555); A. Vööbus, *History ofasceticism* în *the Syrian Orient*: *I. The Origin ofasceticism*. *Early monasticism* în *Persia*; *ÎI*: *Early Monasticism* în *Mesopotamia andsyria* (Louvain, 1958,1960); D. Chitty, *The Desert a City* (Oxford, 1966); Peter Brown, „The Râse and ñinction of the Holy Man în Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61,1971, pp. 80-101 şi cap. VIII al cărţii sale *The World of Late Antiquity* (pp. 96-114). Vezi, de asemenea, traducerile adnotate date de A. Festugière, Les *Moines d'Orient*, I-IV (Paris, 1961-1966), şi lucrarea bogat ilustrată a lui Jacques Lacarrière, Les *hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961).

240. Fragmentul din *Bioi sophiston* de Eunapios despre prezicerile ultimului hierofant legitim a fost tradus de C. Kerényi, *Eleusis* (New York, 1967), pp. 17-18; vezi, de asemenea, George E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton, 1961), p. 8.

Despre supravieţuirile păgâne la Eleusis, vezi F. Lenormand, *Monographie de la voie sacrée eleusinienne* (Paris, 1864), I, pp. 398 sq. (legenda Sfintei Demetra relatată de F. Lenormand a fost tradusă în engleză de A. B. Cook, care a adăugat o bibliografie; cf. *Zeus*, 1,1914, pp. 173-175); John Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*. *A Study ofsurvivals* (Cambridge, 1910, reeditare, New York, 1964), pp. 79 sq. Despre episodul din 7 februarie 1940, vezi Charles Picard, „Dćméter, puissance oraculaire", RHR, 122,1940, pp. 102-

241.0 bună introducere generală în preistoria şi protoistoria religiilor din Eurasia Septentrională a dat Kari Jettmar, în I. Paulson, A. Hultkrantz şi K. Jettmar, Les *religions arctiques et finnoises* (trad. Franceză, Payot, 1965; ediţie germană, Stuttgart, 1962), pp. 289-340. Pentru o prezentare istorică a culturilor Asiei Centrale, vezi Mărio Bussagli, *Culture e civiltà dell'Asia Centrale* (Roma, 1970), mai ales pp. 27 sq. (originile culturilor nomade), pp. 64 sq. (originea şi trăsăturile culturilor sedentare), pp. 86 sq. (despre faza scitică a perioadei „huno-sarmatice"); lucrarea are excelente bibliografii critice. Vezi, de asemenea, K Jettmar, *Die frühen Steppenvölker* (Kunst der Welt, Baden-Baden, 1964); id... „Mittelasien und Sibirien în vortürkischer Zeit", Hand*buch der Orientalistik, 1* Abt. V, Bd. 5 (Leiden-Köln, 1966), pp. L-l05; Sergei I. Rudenko, Froz*en Tom*b*s of* S*iberia: The Pazryk Burial of* I*ron Age Horsemen (Los* Angeles, 1970; ediţia nişă a apărut în 1953); E. Tryjarski, „On the archaeological traces of Old Turks în Mongolia", East *and West (Ro*ma, 1971 j, pp. 121-135; L.I. Albaum şi R. Brentjes, Wäch*ter des Gold*e*s. Zur Geschichte u.* K*uritur mittelasiatischer Völker vor dem Islam (Be*rlin, 1972).

Sinteza lui René Grousset, *VEmpire des Steppes*: *Attila*, *Gengis-Khan*, *Tamerlan* (Paris, 1948), n-a fost înlocuită. Vezi, de asemenea, F.AItheim şi R. Stiehl, *Geschichte Mittelasien* în *Altertum* (Berlin, 1970); F. Altheim, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden. 1951; trad. Franceză. 1953); id... Gesc*hichte der Hunnen. I*-IV (Berlin, 1959-1962); E.A. Thompson, A His*tory of* A*ttila and the Huns (Ox*ford, 1948); Otto J. Maenchen-Helfen, The *World of* t*he Huns. St*ud*ies în* thei*r History and Cul*t*ure (Be*rkeley, 1973; lucrare importantă mai ales pentru utilizarea documentelor arheologice; bibliografie exhaustivă, pp. 486-578).

Despre simbolismul religios şi scenariile mitico-rituale ale Lupului (transformarea rituală în lup, mitul

descendenţei unei seminţii nomade dintr-un carnasier etc.), vezi studiul nostni „Les Daces et les Loups” (1959; republicat în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, 1970, pp. 13-30) trad. Românească, pp. 21-37 – nota trad. J. „Întâiul strămoş al lui Genghis-Han era un lup cenuşiu ales de soartă, care a coborât din Cer. Soţia lui era o căprioară albă…”. Aşa începe Isto*ria tai*n*ied a mo*n*golilor. Et*nia T’ou Kiue, precum şi cea uigură afirmă că strămoşul lor era o lupoaică (T’ou Kiue) sau un lup. După surse chineze, cei din neamul Hsiung-nü descind dintr-o domniţă şi un lup supranatural. Un mit similar este atestat la carakirghizi. (Alte versiuni, tunguse, altaice etc., vorbesc despre căsătoria dintre o domniţă şi un câine.) Vezi sursele citate de Freda Kretschmar, Hund*estammvater und*k*erberos, I* (Stuttgart, 1938), pp. 3 sq., 192 sq. Cf., de asemenea, Sir G. Clauson, „Turks and Wolvesstudia Orie*ntalia (He*lsinki, 1964), pp. 1-22; J. – P. Roux, Faun*e et f*lo*re sacrés dan*s *les soc*i*étés alt*a*ïques (Pa*ris, 1966), pp. 310 sq.

Pare paradoxal ca un lup să se împreuneze cu o căprioară, vânatul prin excelenţă al carnasierelor. Dar miturile întemeierii unui popor, unui stat sau unei dinastii utilizează un simbolism de tip *coincidentia oppositorum* (deci o totalitate asemeni unităţii originare) penâni a sublinia că este vorba de o nouă creaţie.

242. Cartea savantului finlandez Uno Harvă, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (FF Communication, nr. 125, Helsinki, 1938), constituie cea mai bună prezentare de ansamblu (trad. Franceză în 1959). Despre zeii cerului, vezi pp. 140-153; cf., de asemenea, M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, 17-18.0 documentaţie etnografică impresionantă a adunat Wilhelm Schmidt în ultimele patru volume din lucrarea să *Der Ursprung der Gottesidee*: vol. IX (1949; turci şi tătari), X (1952; mongoli, tunguşi, iukaghiri), XI (1954; iakuţi, tuvini, karaceai, ieniseeni); XII (1955; o privire sintetică asupra religiilor păstorilordin Asia Centrală, pp. 1-613; comparaţie cu triburile de păstori din Africa, pp. 761899).

Folosind aceste documente, trebuie întotdeauna ţinut seama de ideea centrală a lui W. Schmidt: existenţa unui „*Urmonotheismus*”. Vezi, de acelaşi autor, „Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern”, *Ethnos*, 7, 1942, pp. 127-148.

Despre Tängri, vezi monografia lui Jean-Paul Roux, „Pàngri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques”, RHR, vol. 149 (1956), pp. 49-82,197-230; vol. 150 (1957), pp. 27-54. 173-212; „Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples altaïques”, *ibid.*, vol. 154 (1958), pp. 32-66. Vezi, de asemenea, de acelaşi autor, „La religion des Tures de I’Orkhon des VIIcet VIIIC siècles”, *ibid.*, vol. 160 (ianuarie-martie 1962), pp. 1-24.

Cu privire la religia mongolilor, se va consulta mai ales N. Pallisen, *Die alte Religion der Mongolischen Völker*, Diss. Marburg, 1949 („Micro-Bibliotheca Anthropos”, nr.7, Freiburg, 1953). Walter Heissig, *La religion de la Mongolie* (în G. Tucci şi W. Heissig, Les *religions du Tibet et de la Mongolie*, trad. Franceză, Payot, 1973, pp. 340-490), prezintă religia populară şi lamaismul la mongoli. Autorul citează din belşug texte traduse şi editate în importanţa sa lucrare: *Mongolische volksreligiöse und folkloristisches Texte* (Wiesbaden, 1966).

Despre religia hunilor, vezi, în ultimă instanţă, Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, pp. 259-296, în special pp. 267 sq. (şamani şi vizionări), 280 sq. (măşti şi amulete).

243. În ce priveşte cosmologia, vezi Uno Harvă, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 20-88; M. Eliade, *Le Chamanisme et le techniques archaïques de l’extase* (ediţia a 2-a, 1968), pp. 211-222; I. Paulson, în Les *religions arctiques etfinnoises*, pp. 37-46,202-229; J. – P. Roux, „Les astres chez les Tures et Ies Mongols”, RHR, 1979, pp. 153-192 (rugăciuni în direcţia soarelui, pp. 163 sq.).

Pământul ca divinitate nu pare să fi jucat un rol important: el nu era figurat prin idoli şi nu i se aduceau sacrificii (cf. U. Harvă, pp. 243-249). La mongoli, Otügen,

zeiţa Pământului, desemna la origine patria dintâi a mongolilor (*ibid.*, p. 243). Vezi şi E. Lot-Falck, „A propos d'Atüngän, déesse mongole de la Terre", RHR, vol. 149 (1956), pp. 157-1; W. Heissig, „La religion de la Mongolie", pp. 470-480 („Culte de la Terre et culte des hauteurs").

244. Despre mitul „scufundării cosmogonice", vezi studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonic populaire roumaine" (în *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, *pp. 80-130*) trad. Românească, pp. 86-135 – nota trad.). Versiunile popoarelor eurasiatice au fost prezentate şi analizate de W. Schmidt în vol. IX-XII din *Ursprung der Gottesidee*; cf. Eseul de sinteză, vol. XII, pp. 115-173. (Trebuie adăugat că nu suntem întotdeauna de acord cu analiză istorică şi cu concluziile autorului.)

Despre Erlik, zeul morţii în înscripţiile paleoturce, vezi Annemarie V. Gabain, „Inhalt und magische Bedeutung der alltürkishen Inschriften", *Anthropos*. 48,1953, pp. 537-556, în special pp. 540 sq.

245. Cu privire la diversele şamanisme – în Asia Septentrională şi Centrală, în America de Sud şi de Nord, în snd-estul Asiei şi în Oceania, în Tibet, în China şi la indo-europeni –, vezi cartea noastră *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (ediţia a 2-a revăzută şi adăugită, Payot, 18). Primele şase capitole (pp. 21-210) sunt consacrate şamanismelor centrasiatice şi siberiene. Printre lucrările mai importante publicate după apariţia cărţii noastre semnalăm: V. Dioszegi, ed., *Glaubenswelt und Folklore des sibirischen Völker* (Budapesta, 13; nouă studii asupra şamanismului); Carl-Martin Edsman, ed., *Studies* în *Shamanism* (Stockholm, 17); Anna-Leena Siikala, *The Râţe techniques of the Siberian Shaman* (FFCommunication, nr. 220, Helsinki, 1978).

Pentru un expoezu general al problemei, vezi Uno Harvă, *Die religiösen Vorstellungen*. Pp. 449-561. Wilhelm Schmidt şi-a rezumat opiniile asupra şamanismului păstorilor din Asia Centrală în *Ursprung der Gottesidee*.

XII (1955), pp. 615-759. Vezi, de asemenea, J. – P. Roux, „Le nom du chaman dans les textes turco-mongols”, *Anthropos*. 53 (1958), pp. 133-142; id... „Elements chamaniques dans les textes pré-mongols”, ibid*., 4*40-456; Walter Heissig, Zur *Frage der Homogenität des ost*m*ongolischen Schamanismus (Co*llectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966); id., „Chamanisme des Mongols”, în La r*eligion de* l*a* M*ongolie, pp*. 351-372; „La repression lamaïque du chamanisme”, ibid*... 387*-400.

Despre bolile şi visele iniţiatice ale viitorilor şamani, vezi *Le Chamanisme*, pp. 44 sq. *Mythes*, *rêves et mystères* (Paris, 1957), pp. 101 sq. Departe de a fi nişte nevropaţi, cum au susţinut numeroşi savanţi, de la Krivushapkin, în 1861, până la Ohimark, în 1939, şamanii apar, sub raport intelectual, superiori mediului lor. „Ei sunt principalii păstrători ai bogatei literaturi orale: vocabularul poetic al unui şaman cuprinde 12 000 de cuvinte, în timp ce limbajul uzual – singurul cunoscut de restul comunităţii – nu comportă decât 4 000. Şamanii dau dovadă de o memorie şi o stăpânire de sine net superioare mediei. Ei sunt capabili să-şi execute dansul extatic în interiorul iurtei înţesate de privitori, într-un spaţiu strict limitat, cu hainele îngreuiate de peste 15 kg de discuri de fier găurite şi de alte obiecte, fără să atingă sau să rănească pe nimeni” (*Mythes*, *rêves et mystères*. P. 105).

Cartea lui G.V. Xenofontov a fost tradusă în germană de A. Friedrich şi *GBuddmss*, *Schamanengeschichten aus Sibirien* (München, 1956).

Despre iniţierea publică a şamanilor buriaţi, vezi sursele citate şi rezumate în *Le Chamanisme*, pp. 106-111 (p. 106, n. 1, bibliografie).

246. Despre miturile privind originea şamanilor, vezi L. Stemberg, „Divine Election în Primitive Religions” (Congrès *Internaţional des Américanistes*, Compte rendu de la XXIesession, Pt. 2(1924), Göteborg, 1925, pp. 472-512), în special pp. 474 sq. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 70 sq.

Despre sacrificiul altaic al calului, vezi W. Radlow, *Aus Sibirien*: *lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Unguisten* (Leipzig. 1884). Vol. ÎI. Pp. 20-50, rezumat în *Le Chamanisme*, pp. 160-165. Vezi *ibid.*, pp. 166-167, analiză istorică a raporturilor dintre Tengere Kaira Khan, Bai Ülgän şi sacrificiul şamanic al calului.

Despre coborârile extatice în Infern, vezi *Le Chamanisme*, pp. 167-178, 181 sq. Cf. Jean-Paul Roux, *La mort chei les peuples altaïques anciens et medievaux* (Paris, 1963); id., „Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Tures nonmusulmans", RHR, 1965, vol.168, pp. 29-53.

La anumite populaţii se cunoaşte împărţirea în şamani „albi" şi „negri", deşi nu întotdeauna e uşor de definit în ce constă deosebirea. La buriaţi, ceata fără de număr a semizeilor se subîmparte în Hani negri, slujiţi de „şamani negri", şi Hani albi, slujiţi de „şamani albi". Totuşi, această situaţie nu este primitivă; după mituri, primul şaman a fost „alb"; negrul n-a apărut decât mai târziu; cf. Garma Sandehejew, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" (*Anthropos*, XXVII, 1927-1928, pp. 933-955; XXVIII, 1928, pp. 538-560, 967-986), p. 976. Despre morfologia şi originea acestei diviziuni dualiste, vezi *Le Chamanisme*, p. 157-160. Vezi. De asemenea, J. – P. Roux" JLes Êtres intermediares chez les peuples altaïques", în *Génies*, *Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII, Paris, 1971), pp. 215-256; id., „La dânse chamanique de l'Asie Centrale", în Les *Danses Sacrées* (Sources Orientales, VI, 1963), pp. 281-314.

247. Despre simbolismul costumului şi tobei şamanului, vezi *Le Chamanisme*, pp. 128-153.

Despre formarea şamanismului nord-asiatic, *ibid.*, pp. 385-394. Despre rolul şamanismului în religie şi cultură, *ibid.*, pp.359-397.

248. Grupului lingvistic paleosiberian îi aparţin iukaghirii, ciukoţii, koriacii şi ghiliacii. Limbile uralice sunt vorbite de samoezi, ostiaci şi voguli. Ramură fino-ugrică îi

cuprinde pe finlandezi, ceremâşi, votiaci şi maghiari etc.

Cartea lui Uno Harvă, *Die Religion des Teheremissen* (FF Communication, nr. 61, Poorvo, 1926) merită o atenţie specială. O prezentare generală a „religiilor asiaticilor de nord (triburile din Siberia)" şi a „religiilor popoarelor fineze" a fost dată de Ivan Paul son, în Les *religions arctiques et finnoises*. Pp. 15-136,147-261 (excelente bibliografii).

Despre zeul ceresc Num, vezi M. Castrćn, *Reiseerinnerung aus den Jahren 1838-1844*,1 (Sankt-Petersburg, 1853), pp. 250 sq. I. Paulson, „Les religions des Asiates septentrionaux", pp. 61 sq: R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), pp. 379 sq.

Despre miturile scufundării cosmogonice, vezi M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 100 sq. (trad. Românească, pp. 86 sq.

— Nota trad..

Despre şamanismul ugricilor, vezi *Le Chamanisme*, pp. 182 sq. La estonieni, cf. Oskar Loorits, *Grundzüge des ethnischen Volksglauben*, I (Lund, 1949), pp. 259 sq. ÎI (1951), pp. 459 sq. Despre şamanismul lapon, vezi Louise Backman şi Ake Hultkrantz, *Studies* în *Lapp Shamanism* (Stockholm, 1978).

Despre originea şamanică a lui Väinämöinen, precum şi a altor eroi din *Kalevala*, vezi Marrtti Haavio, *Väinämöinen Eternal Sage* (FF Communications, nr. 144, Helsinki, 1952).

Despre Stăpânul animalelor şi duhurilor păzitoare, ocrotitoare ale vânatului, vezi: Ivan Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes* (*der Jagdtiere und Fische*) în *Nordeurasien. Eine religionsethnographische und religionphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen* (Stockholm, 1961). Vezi, de acelaşi autor, „*Les religions des Asiates septentrionaux* (*tribus de Siberie*)", pp. 70-102; „Les religions des peuples finnois", pp. 170-187; „The Animal-Guarxlian: A criticai and synthetic review", HR, IU, 1964, pp. 202-219. Aceleaşi concepţii se regăsesc la vânătorii primitivi din America de

Sud şi de Nord, Africa, Caucaz etc. Cf. Bibliografia înregistrată de I. Paulson, „The Animal-Guardian”, n. L-l2.

249. Sursele scrise au fost editate de C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum* (Bonn, 1936). Vezi şi W. Mannhardt, *Letto Prussische Götterlehre* (Riga, 1936); A. Mierzynski, *Mythologiae lituanicae monumenta*, I-II (Varşovia, 1892-1895), prezintă şi studiază sursele de până în secolul al XV-lea. Cu privire la starea problemelor până în 1952, Haralds Biezais, „Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen”, *Arv.*, 9 (1953), pp. 65-128.

O lucrare de ansamblu privind religia balţilor a dat Haralds Biezais, în Ake V. Ström şi H. Biezais, *Germanische und baltische Religion* (Stuttgart, 1975). Prezentări generale, redactate din diverse perspective, în V. Pisani, „La religione dei Bălti”, în Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (ediţia a 6-a, Torino, 1971), vol. ÎI, pp. 407-461; Marija Gimbutas, *The Balts* (Londra-New York, 1963), pp. 179-204; Jonas Balys şi Haralds Biezais, „Baltische Mythologie”, în *WxlM.*, 1 (1965), pp. 375-454.

O documentare considerabilă, mai ales folclorică şi etnografică, cu bibliografii exhaustive, se regăseşte în lucrările lui Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligions* (Stockholm, 1961) şi *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (Uppsala, 1972). Vezi, de asemenea, H. Usener, *Götternatnen* (Frankfurt pe Main, 1948, ediţia a 3-a, 1948), pp. 79-122, 280-283; W.CJaskiewicz, „A Study în Lithuanian Mythology. Juan Lasicki’s Samogitian Gods”, în *Studi Baltici*, 9, 1952, pp. 65-106.

Despre Dievs. cf. Biezais, *WdM.*, I, pp. 403-405; id., „Gott der Götter”, în *Acta Academică Aboensis*, Ser. A., Humaniora, vol. 40, nr. 2 (Abo, 1971).

Perkūnas, în letonă Pćrkuons, în prusiană veche Percunis, derivă dintr-o formă balto-slavă Perqünos (cf.

Paleoslavul Perunü) şi se apropie de vedicul Perjanya, albanezul Perën-di şi germanicul Fjorgyn. Despre Perkûnas, vezi J. Balys, în *WM.M.*, I, pp. 431-434 şi bibliografia ciută, *ibid.*, p. 434. Despre Perkuons, vezi H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, pp. 92-179 (pp. 169 sq., studiu comparativ al zeilor indo-europeni ai furtunii).

Nu se cunosc miturile cosmogonice balte. Există un Arbore al Soarelui (Arbore Cosmic) în mijlocul Oceanului sau către apus; Soarele când asfinţeşte îşi atârnă de el brâul înainte de a merge la culcare.

Despre Saula, zeiţa Soarelui, şi despre fiii şi fiicele ei, despre nunţile ei cereşti, vezi H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, pp. 183-538. Fiicele Saulei sunt asemenea zeiţelor indo-europene ale Aurorei.

Despre Laima, vezi H. Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten* (Uppsala, 1955), pp. 119 sq. (raporturile sale cu norocul şi nenorocul), pp. 139 sq. (relaţiile cu Dumnezeu), pp. 158 sq. (cu Soarele). Ca zeiţă a sorţii, Laima patronează naşterea, căsătoria, belşugul recoltelor, bunăstarea animalelor (pp. 179-275). Interpretarea lui H. Biezais a fost acceptată de numeroşi baltologi (cf. Prezentarea lui Alfred Gaters în *Deutsche Literaturzeitung*, 78,9 septembrie 1957), dar a fost respinsă de savantul estonian Oskar Loorits; cf. „Zum Problem der lettischen Schicksalgöttinen”, *Zeitschrift fur slavische Philologie*, 26,1957, pp. 78-103. Problema centrală e următoarea: în ce măsură cântecele populare (*dăina*) reprezintă documente demne de încredere privind vechiul păgânism leton? După Pćteris Šmits, *dăina* ar fi înflorit între secolele al XII-lea şi al XIV-lea. Dimpotrivă, H. Biezais consideri! că *dăina* au păstrat tradiţii religioase mult mai vechi; „înflorirea” din secolul al XVI-lea reflectă numai o nouă epocă în creaţia poetică folclorică (op. cit., pp. 31 sq., 48 sq.). Alţi savanţi au insistat asupra faptului că *dăina* sunt susceptibile de a se înnoi continuu (cf. Antanas Maceina, în *Commentationes Balticae*, ÎI, 1955). Dar Oskar Loorits consideră că *dăina* sunt relativ prea

recente pentru că Laima să poată fi o veche divinitate de origine indo-europeană; funcţia sa de divinitate a sorţii este secundară (op. cit., p. 82); Laima este o „divinitate inferioară”, rolul ei limitându-se, după O. Loorits, la a ajuta naşterea şi a binecuvânta copilul, asemenea Fecioarei Maria în folclorul religios leton (pp. 90 sq.).

Amintim totuşi că criteriul cronologic nu se mai impune când e vorba să evaluezi nu vârsta *expresiei literare orale a unei credinţe*, *ci conţinutul ei religios*. Zeiţele care patronează naşterea şi pe nou-născuţi au o structură arhaică; vezi, *inter alia*. Momolina Marconi, *Riflessi mediteranei nella più antică religione laziale* (Milano, 1939); G. Rank, „Lappe Female Deities of the Madder-akka Group” (*Studia Septentrionalia*, 6, Oslo, 1955, pp. 7-79). Este greu de crezut că zeităţile sau semizeităţile feminine populare balte – Laima etc.

— Au fost formate după modelul Fecioarei Maria. Mai probabil, figura Fecioarei Maria s-a substituit vechilor divinităţi păgâne, sau acestea, după creştinarea balţilor, au împrumutat trăsăturile lor mitologiei şi cultului Fecioarei.

Despre lycantropia în scopuri „pozitive”, afirmată de un vechi leton, prin secolul al XVIII-lea, vezi textul procesului publicat de Otto Höffler, *Kültische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt pe Main, 1934), pp. 343-351, şi rezumat în cartea noastră *Occultisme*, *sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1978), pp. 103-104. Cf. *Ibid.*, pp. 99 sq., 105 sq., analiza unor fenomene analoage (*benandantii* din Aquileea, *strigoii* la români etc.).

Despre arhaismul folclorului balt, vezi, de asemenea, Marija Gimbutas, „The ancient religion of the Balts”, *Utuanus*, 4, 1962, pp. 97-108. Alte supravieţuiri indo-europene au fost, de asemenea, relevate; cf. Jaan Puhvel, „Indo-European Structure of the Baltic Pantheon”, în *Myth* în *Indo-European antiquity* (Berkeley, 1974, pp. 75-85); Marija Gimbutas, „The Lituanian God Velnias” (*ibid.*, pp. 87-92). Vezi, de asemenea, Robert L. Fischer Jr., „Indo-European Elements în Baltic and Slavic Chronicles”, în

Myth and Law among the Indo-Europeans (ed. Jaan Puhvel, Berkeley, 1970), pp. 147-158.

250. Pentru o prezentare clară şi concisă a originii şi istoriei vechi a slavilor, vezi Marija Gimbutas, *The Slavs* (Londra-New York, 1971), cf., de asemenea, V. Pisani, „Baltico, slavo, iranico", *Ricerche Slavistiche*, 15, 1967, 3-24.

Textele greceşti şi latine privind religia au fost editate de C.G. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlin, 1931). În acelaşi volum se află textul islandez şi traducerea latină a epopeii *Knytlingasaga*, precum şi documente arabe în traducere germană. Cele mai importante izvoare au fost traduse de A. Brückner, *Die Slawen* (Religionsgeschichüiches Lesebuch, Heft 3, Tübingen, 1926), pp. L-l7. Izvoarele referitoare la slavii orientali au fost publicate şi bogat adnotate de VJ. Mansikka, *Die Religion des Ostslaven*, I (Helsinki, 1922).

Nu există lucrări de ansamblu despre istoria religioasă a slavilor. Pentru o prezentare generală, vezi: L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, vol. ÎI (Paris, 1926) pp. 126-168; B.O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves* (*Mâna*, vol. III, Paris, 1947), pp. 389-445 (bogată bibliografie); Marija Gimbutas, op. cit., pp. 151-170.

Despre mitologie, vezi Aleksander Briickncr, *La mitologia slavă* (traducere din poloneză de Julia Dicksteinówna, Bologna, 1923); R Jakobson, „Slavic Mythology", în Funk şi Wagnalls, *Dictionary offolklore, mythology and legend* (New York, 1950), ÎI, pp. 1025-1028; N. Reiter, „Mythologie der alten Slaven". W.d. M., I, 6 (Stuttgart, 1964), pp. 165-208 (cu bibliografie).

Despre religia slavilor occidentali, vezi Th. Palm, *Wendische Kultstotten* (Lund, 1937); E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen* (Leipzig, 1940); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, pp. 334-372 („Divinità polycefale").

Despre conceperea divinităţii la slavi, vezi: Bruno Merriggi, „ÎI concetto del Dio nelle religioni dei popoli

slavi", *Ricerche Slavistiche*, I, 1952, pp. 148-176; cf. Şi Alois Schmaus. „Zur altslawischen Religionsgeschichte", *Saeculum*, 4, 1953, pp.206-230.

Un foarte bogat studiu comparativ despre etnologia şi folclorul slav a fost dată de Evel Gasparini, *ÎI Matriarcato Slavo*. *Antropologia dei Protoslavi* (Firenze, 1973), cu o bogată bibliografie exhaustivă (pp. 710-746). Anumite concluzii ale autorului trebuie privite cu prudenţă, dar documentarea sa este inestimabilă; cf. Observaţiile noastre în HR, 14,1974, pp. 74-78. Lucrarea lui F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen* (Breslau, 1939), este încă foarte utilă. Vezi şi Vladimir Propp, *Feste agrarie russe* (Bari, 1978).

Chronica Slavorum de Helmond (1108-1177) a fost editată în *Monumenta Germaniae historica*, vol. XXI, Hannover, 1869. Pasajele privind religia au fost reproduse de VJ. Mansikka, *Die Religion der Ostslawen*, I, şi de Aleksander Brückner, *Die Slawen*, pp. 4-7. Despre *Cronica lui Nestor*, vezi A. Briickner, *Mitologia Slavă*, pp. 242-243; id., *Die Slawen*, pp. 16-17.

Din bogată bibliografie despre Perun, e de ajuns să menţionăm A. Brückner, *Mitologia Slavă*, pp. 58-80 (hipercritică), RJakobson, „Slavic Mythology", p. 1026, E. Gasparini, *Matriarcato Slavo*, pp. 537-542. Unii autori au văzut în Perun „Zeul Suprem, stăpânilor al fulgerului", despre care vorbeşte istoricul bizantin Procopius. Dar zeul ceresc, indiferent şi îndepărtat, evocat de Helmond este, prin însăşi structura sa, diferit de zeii furtunii. Despre valoarea mărturiei lui Procopius, vezi R. Benedicty, „Prokopios Berichte über die slawische Vorzeit", *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1965, pp. 51-78.

Despre Voios/Veles, vezi A. Brilckner, op. cit. Pp. 119-140; R Jakobson" Slavic Mythology", p. 1027; id., „The Slavic god «Veles» and hâş Indo-European cognates", *Studi Linguistici* în *Onore di Vittore Pisani* (Brescia, 1969), pp. 579-599; Jaan Puhvel, „Indo-European Stnictures of the Baltic Pantheon", în *Myth* în *Ĭndo-European Antiquity*

(editat de G.I. Larson, Berkeley-Los Angeles, 1974), pp. 75-89, în special pp. 88-89; Marija Gimbutas, „The Lituanian God Veles", *ibid.*, pp. 87-92.

Despre Simarglŭ, vezi R. Jakobson, „Slavic Mythology", p. 1027. Despre Mokoş, vezi A. Brilckner, *Mitologia Slavă*, pp. 141 sq. Despre Dajbog, vezi A. Brilckner, *Mitologia Slavă*, pp. 96 sq. RJakobson, „Slavic Mythology", p. 1027 (ambele lucrări comportă bogate bibliografii).

Despre Rod şi *rojeniţa*, vezi A. Brilckner, op. cit., pp. 166 sq. Despre *Maţi sara zemlia*, vezi M. Gimbutas, p. 169. Principala ei sărbătoare, *Kupala* (de la *kupati*, „a se scălda"), avea loc la solstiţiul de vară şi comporta aprinderea rituală de focuri, precum şi o scăldare colectivă. Se făcea un idol de paie, *kupala*, îmbrăcat femeieşte, care era rezemat de un trunchi de copac tăiat, curăţat de crengi şi de frunze şi înfipt în pământ. La slavii din regiunea baltică, femeile erau acelea care tăiau şi pregăteau copacul sacru (un mesteacăn) şi îi ofereau sacrificii. Mesteacănul reprezenta Arborele Sacru ce leagă Cerul de Pământ (M. Gimbutas, p. 169).

Despre zeii balţilor, vezi lucrările lui Th. Palm şi E. Wienecke, citaţi mai sus, precum şi remarcile critice ale lui R. Pettazzoni, op. cit., pp. 562 sq.

Sursele germanice şi *Knytlinga Saga* (redactate în islandeza veche, în secolul al XIII-lea) furnizează unele informaţii importante despre temple şi despre cultul lui Rüggen. Idolii de lemn, împodobiţi cu metal, aveau trei, patru sau mai multe capete. La Stettin, un templu îi era consacrat lui Triglav, un „*Summus Deus*" tricefal. Statuia lui Sventovit, la Arkona, avea patru capete. Alţi idoli erau cu şi mai multe; Rujevit avea şapte feţe pe un singur cap.

Despre Svantovit, vezi N. Reiter, op. cit., pp. 195-196; V. Machek, „Die Stellung des Gottes Svantovit în der altslavischen Religion", în *Orhis Scriptus* (München, 1966), pp. 491-497.

251. Despre spiritele pădurii (leşâtte.), vezi

documentarea la E. Gasparini, // *Matriarcato Slavo*, pp.494 sq. Pentru *domovoi*, vezi cap. III din cartea noastră *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, pp. 81-130 trad. Românească, pp. 87-135 – nota trad.).

Despre bogomilism, vezi mai departe, 293, bibliografia citată.

Despre dualismul slav, vezi bibliografia înregistrată în *De Zalmoxis*... p. 95, n. 34-36 trad. Românească, pp. 100-101 – nota trad.).

252. Semnalăm câteva sinteze recente despre sfârşitul Antichităţii; SMazzarino, *The End of the Ancient World* (Londra, 1966; prezintă şi analizează ipotezele avansate de istoricii moderni); Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971; cea mai bună introducere în problemă de până acum); Hugh Trevor-Roper, *The Râse of Christian Europe* (New York, 1965; în special pp. 9-70). Cartea lui Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (ediţia a 2-a, Heidelberg, 1929) n-a fost încă depăşită. Între lucrările cele mai elaborate citǎm: Ferdinand Lot, *La fân du monde antique et le début du Moyen Age* (Paris, 1951); Michael Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (ediţia a 2-a, I-II. Oxford, 1957); Emst Stein, *Histoire du Bas Empire*, I-II (Bruxelles, 1949,1959); Lucien Musset, Les *invasions*: *les vagues germaniques* (Paris, 1965; ediţia a 2-a, adusă la zi, 1969); id., Les *invasions*: *le second assaut contre 1'Europe chre'tienne*: *VII-XP siècles* (1966). Vezi şi studiile, semnate de autori diferiţi, adunate în volumul *The Conflict between Pagânism and Christianity* în *the Fourth Century* (ed. A. Momigâiano, 1963); mai ales A. Momigliano" Păgân and Christian Historiography în the Fourth Century", *ibid.*, pp. 79-99. Cf. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

Despre reacţia elitelor păgâne, vezi P. De Labriolle, *La réaction paienne*: *étude sur la polémique anti-chrétienne du r au Vr siècle* (ediţie nouă, 1950) şi mai ales Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*

(Princeton, 1968), în special pp. 59-145.

Cea mai recentă (şi mai bună) ediţie şi traducere comentată din *Die Civitate Dei* este aceea din *Studii Augustiniene*, în cinci volume (Paris, 1959-1960).

Despre pregătirea şi structura cărţii *De Civitate Dei*, vezi Peter Brown, *Augustine of Hippo. A biography* (Berkeley şi Los Angeles, 1967), pp. 229-239. Vezi şi J. Claude Guy, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu „de Saint Augustin* (Paris, 1961). Poate apărea ca paradoxal faptul că Sfântul Augustin nu pune în discuţie expresiile religioase ale vremii (Misterele, religiile orientale, mithraismul etc.), ci un păgânism arhaic care, după expresia lui Peter Brown, „exista numai în biblioteci". Dar, în secolul al V-lea, elitele păgâne erau pasionate de *litterata vetustas* – tradiţia imemorială conservată de scriitori clasici (P. Brown, op. cit., p. 305).

Despre concepţia ciclurilor în istoriografia greacă şi romană, ca şi în iudaism şi în creştinism, vezi G.W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence* în *Western Thought*: *From Antiquity to the Reformation* (Berkeley şi Los Angeles, 1979), în special pp. 195 sq.

253. Din enorma literatură critică despre Sfântul Augustin, citǎm: H.I. Marrou, *S. Augustin et la fân de la culture antique* (1938; ediţia a 2-a, 1949) şi Peter Brown, *Augustine of Hippo* (cele două opere comportă bogate bibliografii). Vezi şi Étienne Gilson, *întroduction à l'étude de saint Augustin* (ediţia a 2-a, 1943); id., *La philosophie au Moyen Age* (Paris, 1944), pp. 125 sq. P. Borgomes, *L'Eglise de ce Temps dans la prédication de saint Augustine* (Paris, 1972); E. Lamirande,

L'Êglise céleste selon saint Augustin (1963); *A Companion to the Study of St. Augustin*, Edited by Roy W. Battenhouse (Grand Rapids House, 1955).

254. Despre Părinţii Bisericii, vezi J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature*, *from the Council ofnicaea to the Council ofcalcedon* (Utrecht, 1960); H.A.

Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I-II (Cambridge, Mass., 1956); J. Plegnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien* (Paris, 1952); J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, *essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (ediţia a 2-a, 1954); O. Chadwick, John Cassian, *A Study* în *primitive Monasticism* (Cambridge, 1950); J.R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933); P. Autin, *Essai sur saint Jérôme* (Paris, 1951).

Despre Origen, vezi Eugène de Faye, *Origine*. *Săvie et sonceuvre*, *să pensée*, I-III (Paris, 1923-1928) şi, mai ales, Pierre Nautin, *Origène*. *Săvie et sonceuvre* (Paris, 1977). Autorul analizează cu pertinenţă toate sursele accesibile pentru a stabili biografia şi a reconstitui, măcar în linii mari, gândirea lui Origen. Despre biografia redactată de Eusebius, în a sa *Istorie eclesiasticä* (P. Nautin, pp. 19-98), vezi şi Robert Grant, *Eusebius aş Church Historian* (Oxford, 1981), pp. 77-83.

Pe bună dreptate, P. Nautin remarcă faptul că Origen „şi-a ratat moartea. Dacă ar fi murit în celula sa, titlul de martir i-ar fi ocrotit memoria de atacurile a căror ţintă a fost timp de secole. Martirajul şi l-a dorit toată viaţa: l-a dorit sub Septimiu Sever, după martiriul tatălui său, era pregătit şi sub Maximin Tracul, când lucra la *Exortaţie la martiriu*; a avut mult de suferit şi sub Decius, dar nu a avut parte de gloria martiriului în ochii posterităţii" (p. 441).

Tratatul *Despre Principii*, al cărui text complet se găseşte numai în versiunea latină a lui Rufinus, a fost tradus în engleză de G.W. Butterworth (Londra, 1936), în franceză de Henry Crouzel şi Manlio Simonetti, *Traité des Principes* („Sources chrćtiennes", 4 vol., 1978-1980) în limba română, vezi Origen, *Scrieri alese*, partea a treia, *Despre Principii*, împreună cu *Convorbiri cu Heraclid* şi *Exortaţie la martiriu*, traducere de Teodor Bodogae pentru primele două şi de C. Galeriu pentru *Exortaţie*... Bucureşti, E.I.B. 1982 – nota trad.).

Cartea a patra din *De Principiis*, dimpreună cu *Exortaţie la martiriu*. *Despre Rugăciune*, prologul la

Comentariu la Cântarea Cântărilor şi *Omilia a XXVII-a asupra Martirilor* au fost traduse de Rowan A. Greer, *Origen* (New York, 1979). Vezi şi *Comentariu la Evanghelia după Ioan* („Sources chrètiennes", 3 vol., 1967-1976, editat şi tradus de Marcel Borret); *Comentariu la Evanghelia după Matei* (1970, editat şi tradus de Marcel Girot); *Omiliile la Cartea Numerelor* (traduse de A. Mehat, 1951) şi *Omiliile la Ieremia* (editate şi traduse de P. Nautin, Paris, 1976-1977).

Despre alcătuirea *Hexaplei*, vezi P. Nautin, *Origène*, pp. 333-361.

Despre teologia lui Origen, vezi H. De Lubac, *Histoire et ésprit. L'intelligence de l'Ĕcriture d'après Origène* (Paris, 1950); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); B. Drewery, *Origen on the Doctrine ofgrace* (Londra, 1960); M. Harl, *Origène et la fonction révèlatrice du Verbe Incarnè* (Paris, 1958).

Adversarii lui Origen l-au acuzat adesea că a susţinut metempsihoză în *De Principiis* (*Peri Archôn*). Vezi analiză critică a lui Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961, pp. 295-518). Totuşi, notează Pierre Nautin, Origen însuşi „a respins întotdeauna energic această acuzaţie. Ipoteza să nu comportă decât o unică încărnare în fiecare lume: nu era vorba de metensomatoză (metempsihoză), ci numai de ensomatoză" (op. cit., p. 126).

255. Cea mai bună ediţie şi traducere franceză a *Confesiunilor* este aceea a lui A. Solignac, E. Trćhord şi G. Buisson (*Oeuvres de saint Augustin*, vol. 13-14,1961-1962). Vezi P. Courcelle. Lej „*Confessions*" *de saint Augustin dans la tradition littérarire*. *Antécédents etpostérité* (Paris, 1963) vezi şi Fericitul Augustin, *Scrieri alese*, I, *Confesiuni*, traducere şi indici de Nicolae Barbu, introducere şi note de Ioan Răмureanu, Bucureşti, E.I.B., 1985 – nota trad..

Despre maniheismul din Africa romană şi sfântul Augustin, vezi: E. Decret, *L'Afrique manichéene* (*IV-V*

siècles). *Étude historique et doctrinale*, 2 vol. (1978); id., *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*. Les *controverses de Fortunatus*, *Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Fragmente din tratatele antimaniheene ale lui Augustin (în special *Acta contra Fortunatum Manichaeos*, redactată în 392, *De Genesi contra Manichaeos*, 388, şi *De natura boni contra Manichaeos*, 398-399) sunt reproduse şi comentate de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, pp. 528-549.

Despre Donatus şi donatism, vezi W.H.C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952); G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Londra, 1950).

Despre Pelagius şi pelagianism, vezi G.de Plinval, *Pélage*: *şes écrits*, *să vie et să réforme* (Lausanne, 1934); J. Fergusson, *Pelagius* (Cambridge, 1956); S. Prese, *Pelagio e pelageanesimo* (1961). Cf. Şi P. Brown, op. cit., pp. 340-375.

Textele lui Augustin despre originea sufletului, păcatul originar şi predestinare sunt citate şi comentate de Claude Tresmontant, op. cit., pp. 588-612.

Despre teologia Naturii şi a Graţiei, în special la Sfântul Augustin, vezi A. Mandouze, *Saint Augustin*, *L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris, 1968), şi, în ultimă instanţă, Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition*, *100-600* (Chicago, 1971), pp. 278-331).

256. Despre evoluţia ideilor Sfântului Augustin privind cultul martirilor, vezi în ultimul timp Victor Saxer, *Morts*. *Martyrs*, *reliques en Afr 'ique chrétienne aux premiers siècles* (Paris, 1980), pp. 191-280.

Despre cultul sfinţilor şi exaltarea religioasă a relicvelor în Biserica occidentală, vezi lucrările fundamentale ale lui H. Delahaye, „*Sanctus*", *essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Bruxelles, 1927); Les *origines du culte des martyrs* (ediţia a 2-a, Bruxelles, 1933); Les *légendes hagiograph'ujues* (ediţia a 4-a, Bruxelles, 1955). Mica lucrare a lui Peter Brown,

The Cult of the Saints. *Its Râse and Function* în *Latin Christianity* (Chicago, 1980), reînnoieşte abordarea problemei şi, în bună parte, înlocuieşte literatura anterioară.

Despre martyria, lucrarea lui André Grăbar, Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique, I-II (Paris, 1946), rămâne fundamentală. Cf. Şi E. Baldwin Smith, The Dome. A Study în the History of Ideas (Princelon, 1950).

Despre comerţul cu relicve în Evul Mediu timpuriu, vezi, în ultimă instanţă, Patrick J. Geary, „The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular pietytv în James Obelkevitch, ed., *Religion and the People*, *800-1700* (Chapel Hill, 1979), pp. 8-9.

Despre pelerinaje, vezi B. Kötting, Peregrinaţio religiosa. Wallfahrten în der Antiken und das Pilgerwesen în der alten Kirche (Munster i. W., 1950).

O monografie exemplară despre geneza şi dezvoltarea legendelor legate de viaţa şi minunile Sfântului Nicolae, poate sfântul cel mai popular, a fost redactată de Charles W Jones, *Saint Nicolas of Myra*, *Bari and Manhattan*. *Biography of the Legend* (Chicago, 1978).

257. Pentru o introducere generală, vezi J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique (Paris, 1961); Jaroslav Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom (Chicago, 1974); Hans-George Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München, 1959); D. Obolenski, 77tt Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1454 (Londra, 1971); Francis Dvomik, The Idea of Apostolicity în Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew (Cambridge, Mass., 1958); Olivier Clćment, L'essor du christianisme oriental (Paris, 1967).

Istoria şi urmările Sinodului din Calcedon au fost prezentate de R.V. Sellers, *The Council ofehalcedon* (Londra, 1953) şi, în amănunt, în studiile reunite de Aloys Grillmeier şi Heinrich Bacht, *Das Konzil ofehalkedon*: *Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. (Würzburg, 1951-1952).

Despre monofizism, vezi W.H.C. Frend, The Râse of the Monophysite Movement: Chapters în the History of the Church în the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge, 1972).

Despre liturghia bizantină, vezi N.M.D.R. Boulet, Eucharistie ou la Messe dans şes variétés, son histoire et şes origines (Paris, 1953); Jean Hani, La divine liturgie. Aperçus sur la Messe (Paris, 1981). Despre Roman Melodul, vezi E. Wellecz, A History of byzantine music and hymnography (Oxford, 1949).

Despre simbolismul bisericii bizantine, vezi H. Seldmayr, *Die Entsehung der Kathedrale* (Zürich, 1959); Jean Hanni, *Le symbolisme du temple chrétien* (ediţia a 2-a, Paris, 1978).

Despre theosis („îndumnezeire"), vezi Jules Cross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce (Paris, 1938); J. Pelikan, The Spirit of Eastern Christendom, pp. 10-36.

Despre Maxim Mărturisitorul, vezi Hâns Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie (Freiburg, 1941); Lars Thunberg, Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus The Confessor (Lund, 1965); Irénée Hausherr, Philantie: De la tendresse pour soi à la charité, se Ion saint Maxime le Confesseur (Roma, 1952).

Cea mai bună traducere franceză a lui Dionisie (Pseudo-) Areopagitul este aceea a lui Maurice de Gandillac (Paris, 1942). Despre influenţa lui Maxim Mărturisitorul în apus prin intermediul traducerii în latină a operei lui Dionisie. Vezi Deno John Geanakoplos, *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures* în *the Middle Ages and Italian Renaissance*, *330-1600* (Yale, 1976), pp. 133-145.

258. Mişcarea iconoclastă a avut două faze: prima din 726 până în 787, a două între 813 şi 843. În 726, împăratul Leon al III-lea a promulgat un edict împotriva cultului icoanelor, iar fiul său, Constantin al V-lea, a

respins şi cultul sfinţilor şi chiar pe cel al Fecioarei; el a interzis termenii de „sfinţi” şi pe acela de *theotokos*. „Cel care pictează imaginea lui Hristos arată că n-a înţeles profunzimile dogmei unirii inseparabile a celor două naturi ale lui Hristos” (text citat de J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*. P. 117).

Sinodul din Hieria, în 754, a condamnat în unanimitate cultul icoanelor. Totuşi, în 787, văduva lui Leon al IV-lea şi patriarhul din Constantinopol au convocat al VII-lea sinod ecumenic de la Niceea. Iconoclasmul a fost anatemizat, dar a fost reintrodus în 815 de împăratul Leon al V-lea. Abia în 843 sinodul convocat de împărăteasa Teodora a restabilit definitiv cultul icoanelor.

Să adăugăm că iconoclaştii au distrus toate icoanele pe care le-au găsit şi că al II-lea Sinod de la Niceea (783) a decis confiscarea întregii literaturi iconoclaste; niciun text original n-a putut ajunge până la noi.

Despre originea cultului icoanelor, vezi: A. Grăbar, *L’iconoclasme byzantin*. *Dossier archéologique* (Paris, 1957), pp. 13-91; E. Kitzinger, „The cult of Images în the Age before Iconoclasm”, *Dumbarton Oaks Papers*, 8,1954, pp. 83-159.

Pentru un studiu comparativ, vezi Edwin Bevan, Holy Images: An Inquiry into ldolatry and Image-Worship în Ancient Pagânism and Christianity (Londra, 1940).

Despre istoricul controversei, vezi: N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*: *Empire et civilisation d’après les sources* (Bucarest, 1934), ÎI, pp. 30 sq., 65 sq. EI Jvlatin. A *History of the Iconoclastic Controversy* (New Y îrk, fără an); Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine* V (Louvain, 1977); Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople*: *Ecclesiastical Policy and Image Worship* în *the Byzantine Empire* (Oxford, 1958); Norman Baynes, „The Icons before Iconoclasm”, *Harvard Theological Review*, 44,1955, pp. 93-106; id., „ldolatry? nd the Early Church”, în *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1960); pp. 116-143; Gerhardt B. Ladner, „The Concept of the Image în the

Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, 7,1953, *pp*. 1-34; Milton Anaslos,

„The Argument for Iconoclasm aş presented by the Iconoclasts în 754 and 815", *Dumbarton Oaks Papers*, 7,1953, pp. 35-54. Vezi, de asemenea, George Florovski, „Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy", *Church History*, 19, 1956, pp. 77-96; Peter Brown, „A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", *English Historical Review*, 88, 1973, pp. 1-34.

Despre estetica icoanelor şi premisele ei teologale, vezi: Gervase Mathew, *Byzantine Aestheties* (New York, 1963), în special pp. 98-107; E. Kissinger, „Byzantine Art în the period between Justinian und Iconoclasm", în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* (München, 1958), pp. 1-56; Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453* (Englewood Cliffs, 1972), pp. 21-148.

Ipoteza influenţelor islamice a fost reexaminată de G.E. Von Grunebaum, „Byzantine iconoclasm and the influence of the Islamic environment", HR, 2, 1962, pp. L-l0.

259. Despre istoria şi culturile Arabiei înainte de islam dispunem de o expunere clară şi lapidară a lui Irfan Shahīd, în *The Cambridge History of Islam*, I (1970), pp. 3-29. Vezi şi: H. Lammens, *Le berceau de l'lslam* (Roma, 1914); id., *L'Arabie occidentale avânt l'Hégire* (Beyrouth, 1928); W. Coskel, *Die Bedeutung der Beduinen* în *der Geschichte der Araber* (Köln, 1953); F. Gabrielli, ed., *L'antica società beduina* (Roma, 1959); F. Altheim şi R. Stiehl, *Die Araber* în *der alten Welt*, I-V (Berlin, 1964-1968); M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alia morte di Maometto* (Firenze, 1951); J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avânt l'lslam* (Louvain, 1951).

Despre religiile Arabiei preislamice, vezi: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (ediţia a 3-a, Berlin, 1961); G. Ryckmans, Les *religions*

arabespréislamique (ediţia a 2-a, Louvain, 1951); A Jamme, „Le panthéon sur-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques", *Le Muséon*, 60,1947, pp. 57-147; J. Henninger, „La religion bédouine préislamique", în *L'antica società beduina*, pp. 115-140; Maria Höfner, „Die vorislamischen Religionen Arabiens", în H. Gese, M. Hofner, K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens*, *Altarabiens und der Mandder* (Stuttgart, 1970), pp. 233-402. Înscripţiile şi monumentele din Arabia Meridională au fost editate şi analizate în *Corpus des înscriptions et antiquités snd-arabes*: Académie des Înscriptions et des Belles Lettres (Louvain, 1977).

Despre credinţele în spirite, cf. J. Henninger, „Geisterglaube bei den vorislamischen Araben", *Festschriftflir PJSchebesta* (Freibourg, 1963), pp. 279-316.

Despre cele trei zeiţe – al-Lăt, Mânat şi al-'Uzză – vezi M. Höfner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 361 sq., 370 sq. Şi J. Henninger, „Ucber Stemkunde u. Stemkult în Nordund Zentralarabicn", *Zeit*. *F Ethnologie*, 79,1954, pp. 82-117, în special pp. 99 sq.

Despre structura şi cultul preislamic al lui Allah, vezi *Shorter Encyclopaedia of Islam* (editat de H.A.R. Gibb şi J. H. Kramers, Leiden, ' 1961), p. 33; M. Höfner. *Op*. *Cât*., pp. 357 sq. Id., în W.d. M., I, pp. 420 sq. J. Chelhoud a dat două contribuţii importante asupra religiozităţii arabe dinainte şi de după islam: *Le sacrifice chez les Arabes* (Paris, 1955); Les *structures du sacré chez les Arabes* (1965).

Despre sacrificiul primelor roade, vezi Joseph Henninger, Les *fêtes de printemps chez les Sémites et la Paque israélite* (Paris, 1975), pp. 37-50, cu o bibliografie exhaustivă. Vezi, de acelaşi autor: „Zum Verbot des Knochenzerbrcchens bei den Semiten", *Studi*... Gior*gio Levi de* l*a* V*id*a *(Ro*ma, 1956), pp. 448-459; id., „Menschenopfer bei den Araber", Anth*ropos. 53,*1958, pp. 721-805. Teoria generală a sacrificiului la vechii semiţi, elaborată de W. Robertson Smith şi ilustrată de o povestire a Sfântului Nil privind arabii preislamici, a fost discutată de Kari Heussi, Das *Nil*u*sproblem (Le*ipzig, 1921) şi de J.

Henninger, „Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle? 4, Anth*ropos. 50*,1955, pp. 81-148.

Despre cultul Lunii în vechea Arabic şi în islam, vezi Maxime Rodinson. În *La Lune*. *Mythes et rites* (*Sources Orientales*, 5, Paris, 1962), pp. 153-214 (bibliografic bogată).

Despre pelerinajele la Mecca în Antichitatea preisiamică şi în islam, vezi: J. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinaje à la Mecque*, Paris, 1923; Muhammad Hamidullah, în *Lespèlerinages* (*Sources Orientales*. 3,1960), pp. 87 sq. J. Henninger, „Pèlerinages dans l'ancien Orient", *Suppl*. *Au Dictionnaire de la Bible*, vol. VII, fâşc. 38, col. 567-548, Paris 1963.

Despre *Ka'ba*, vezi succinta expunere a lui M. Höfner, „Die vorislamischen Religionen", pp. 360 sq. Şi articolul vizat mai sus în *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 192-198. Vezi şi bibliografia înregistrată la 263.

Izvoarele privind viaţa şi activitatea lui Mahomed sunt, mai întâi, Coranul şi cele mai vechi biografii redactate pe baza tradiţiilor orale de Ibn Ishãq (mort în 768), *Shĭrah* („Viaţa"), prescurtată şi editată de Ibn Hisam (mort 822), şi *Maghŭzi* („Expediţiile") de al-Wāqidī (mort 822). Prima, care este cea mai importantă, a fost tradusă de Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad*, *a Translation of* (*Ibn*) *Ishăq's Slrat Râsul Allah* (Londra, 1955). Este important de precizat însă că numeroase episoade biografice par legendare; de exemplu, călătoriile caravaniere ale lui Mahomed în Siria, întâlnirile lui cu călugări.

Printre cele mai recente şi mai bune biografii ale lui Mahomed, o menţiune specială merită: Tor Andrae, *Mohammad*, *the Man andhis Faith* (Londra, 1936; retipărit, New York, 1960; insistă pe elementul eshatologie din prezicerea Profetului); Régis Blanchère, *Le problème de Mahomet*. *Essai de biographie critique du fondateur de l'lslam* (1952; arată lacunele informaţiei de care se dispune); W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*

(Oxford, 1953) şi *Muhammad at Medina* (1956; examinează în amănunt implicaţiile sociale şi politice ale misiunii lui Mahomed şi evidenţiază geniul său politic); id., *Muhammad*; *Prophet and Statesman* (Oxford, 1961; condensează cele două volume sus-menţionate); Maurice Gaudefroy-Demombynes, Mă/iom*f (Paris, 1957; lucrare erudită, oglindind pozitivismul istoriografie de la sfârşitul secolului al XIX-lea); Maxime Rodinson, *Mahomet* (1965; ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1969), id., „The Life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam", *Diogenes*, nr. 20,1957, pp. 28-51 (abordare sociologică). Cele două volume ale lui Muhammad Hamidullah, *Le Prophète de VIslam*. *1*. *Săvie*. *ÎI*: *Son Oeuvre* (Paris, 1959), în pofida bogatei lor bibliografii, sunt de neutilizat.

Coranul a fost de mai multe ori tradus în cele mai importante limbi europene. Am consultat: Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, *2* vol. (Londra, 1955), traducere considerată drept cea mai reuşită din punct de vedere literar, deşi abuzează de arhaisme; Richard Bell, *The Qur'ăn*, *2* vol. (Londra, 1955), dă o versiune mai exactă, dar lectura este mai degrabă greoaie; *Le Coran*: *traduction selon un essai de reclassement des sourates*, *2* vol. (Paris, 1947, 1950), de Rćgis Blachère; primul volum a fost republicat sub titlul *întroduction à Coran* (1959), şi traducerea reeditată, cu un număr redus de note, în 1957: *Le Coran.* Întreaga lucrare a fost primită cu entuziasm de un mare număr de orientalişti, francezi şi străini. Citatele noastre din Coran sunt preluate din traducerea lui D. Masson (Bibliothèque de la Pléiade, 1967), dar am consultat întotdeauna şi versiunile lui R. Blachère, R. Bell şi J. Arberry.

Revelaţiile învăţate pe de rost de către primii credincioşi au fost fixate în scris în timpul vieţii lui Mahomed. Dar adunarea *surelor* într-o „Carte" a fost îndeplinită la ordinul celui de al treilea calif, Otmán, ginerele Profetului (644-655). Ordinea *surelor* nu este cronologică; cele mai lungi au fost puse la început şi cele

mai scurte la sfârşit.

Despre elaborarea textului coranic, vezi A Jeffrey, *Materials for the History of the Text of the Qur'ŭn* (Leiden, 1937); R. Blachère, *întroduction à Coran*, *passim*. John Burton, *The Collection of the Qur'ăn* (Cambridge Univ. Press, 1977); John Wansbrough, *Quranic Studies*: *Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford Univ. Press, 1977).

Despre primele experienţe extatice ale lui Mahomed, vezi textele citate şi analizate de Tor Andrae, *Mohammed*, pp. 34 sq. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 39 sq. Aithur Jeffrey, *Islam*. *Muhammad and hâş Religion* (New York, 1958), pp.15-21.

Îngerul Gabriel nu e menţionat în *surele* compuse înainte de Medina. Probabil că Mahomed a crezut la început că avusese viziunea lui Allah însuşi; cf. Montgomery Watt, p. 42. Experienţele extatice ale lui Mahomed se deosebeau de cele ale „văzătorilor" (*kăhin*). Totuşi, la fel ca şi *kdhin*, Mahomed îşi acoperea capul cu mantaua când aştepta revelaţia; cf. *Coran*, 73:1; 74:1. E vorba, de altfel, de un comportament ritual caracteristic mai multor tipuri de mantică orientală şi

Despre *hatúf*, vezi Tor Andrae, Les *origines de l'Islam et le christianisme* (traducere din germană, Paris, 1955), pp. 39-65; N.A. Faris şi H.W. Glidden, „The Development of the meaning of the Koranic Hanifv *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19,1930, pp. L-l3; Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 28 sq., 96,162-164.

260. Despre tendinţele monoteiste la arabi, vezi J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, pp. 215 sq.

Privitor la diversele etape ale monoteismului lui Mahomed, vezi C. Brockelmann, „Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus", ARW, 21,1922, pp. 99 sq. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 63 sq.

Despre porunca divină de a-şi dezvălui revelaţiile,

vezi *surele* citate şi comentate de W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 48 sq.

Despre creştinismul din Arabia şi eventualele influenţe asupra lui Mahomed, vezi: Richard Bell, *The Origin of Islam* în *its Christian Environment* (Londra, 1926); Tor Andrae, Lei *origines de l'Islam et le christianisme*, pp. 15-38,105-112, 201-211; Joseph Henninger, *Spuren christlichen Glaubenswahrheiten im Koran* (Schöneck, 1951); J. Ryckmann, „Le christianisme en Arabie du Sud prćislamique", în *Atti del Convegno Internazionale sul tema*: *L'Oriente cristiano nel la storia della civiltà* (Roma, 1964).

Despre eshatologia propovăduită de Mahomed, vezi: Paul Casanova, *Mohammed et la Fân du Monde*. *Étude critique sur l'Islam primitif* (Paris, 1911-1921; utilă prin documentaţia bogată; dar teza autorului n-a fost acceptată); Tor Andrae, *Mohammed*, în special pp. 53 sq. Privitor la concepţia lui despre moarte, postexistenţă şi înviere, vezi Thomas O'Shaughnessy, *Muhhamad's Thougths on Death*: *A Thematic Study of the Qur'ănic Dată* (Leiden, 1969); Ragnar Eklund, *üfe between Death and Resurrection according to Islam* (Diss. Uppsala, 1941); M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 443 sq. Alford T. Welch, „Death and Dying în the Qur'ăn", în Frank E. Reynolds şi Earle H. Waugh, ed., *Religious Encounters with Death* (University Park şi Londra, 1977), pp. 183-199.

Despre abrogarea versetelor privind cele trei zeiţe, cf. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, pp. 103 sq. Abrogarea a dat naştere mai târziu unei doctrine speciale a teologiei dogmatice; vezi câteva texte în A Jeffrey, *Islam*, pp. 66-68.

261. Despre scenariul mitito-ritual al ascensiunii celeste a unui Trimis (Apostol) pentru a aduce pe pământ „Cartea Sfântă", vezi G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950); id., *Muhammad, the Apostle of God and hâş Ascension* (Uppsala, 1955).

Despre *mi'răè* (cuvânt însemnând la început „scară", apoi „ascensiune" şi, mai exact, ascensiunea lui Mahomed), vezi în *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 381-384; G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, pp. 76 sq. Alexander Altman, *Studies* în *Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca – New York, 1969), pp. 41-72 („The Leader of Ascension").

Despre eshatologia musulmană şi eventualele sale influenţe asupra lui Dante, vezi: Miguel Asin Palaciós, *La escatologia musulmană e la Divină Commedia* (ediţia a 2-a, Madrid, 1941); E. Cerulii, // *„Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divină Commedia* (Studi e Ţesti, 150, Città del Vaticano, 1949); id., *Nuove ricerche sul „Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam* în *Occidente* (Studi e Ţesti, 271, Città del Vaticano, 1972).

După Geo Widengren, Alessandro Bausani a evidenţiat alte elemente iraniene în Coran; vezi *Persia religiosa* (Milano, 1959), pp. 136 sq. Să le amintim pe cele mai importante: doi îngeri coranici ai magiei, Hamt şi Manit (*Coran*. 2:102), derivă din cele două spirite Ameša Spenţă mazdeene, Haurvatāt şi Ameretăt (ipoteza, avansată de Lagarde, a fost confirmată de G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945, pp. 158 sq.); argumentul privind învierea trupurilor (29:19-20) se regăseşte în textele pehlevi (de exemplu, *Zûtspram*, cap. XXXIV); imaginea stelelor căzătoare aruncate asupra demonilor care încearcă să ajungă la Cer (*Coran*, 15:17-18; 37:79 etc.) are paralele în *Mènõkè Khrat* (cap. XLIX); expresia „ungerea (vopsirea) de către Dumnezeu" (2:138) aminteşte de un pasaj din *Dinkart*: „Creatorul, Ohrmazd, a pictat Timpul cu culori" etc. Aceste elemente iraniene au fost răspândite prin intermediul gnoselor şi mitologiilor sincretiste ale iudaismului, creştinismului târziu şi maniheismului (*ibid*. P. 144).

262-263. Despre persecutarea credincioşilor musulmani la Mecca, vezi Montgomery Watt, *Muhammad*

at Mecca, pp. 117 sq. Despre cauzele emigrării unui grup de musulmani în Abisinia, vezi *ibid.*, pp. 115 sq.

Despre raporturile Profetului cu evreii din Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 119 sq., 152 sq. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 192 sq. (cu bibliografie); id., *Muhammad, Prophet and Statesman*, pp. 166 sq. Despre influenţele evreieşti, vezi AJ. Wensinck, *Mohamed en de Joden to Medina* (Leiden, 1928; parţial tradusă de G.H. Bousquet şi G.W. Bousquct-Mirandolle sub titlul: „Influence juive sur les origines du culte musulman", *Revue Africaine*, 98,1954, pp. 85-112); Tor Andrae, Les *origines de l'lslam*. Pp. 100 sq. Abraham I. Katsh, *Judaism* în *Islam* (New York, 1954).

Despre activitatea Profetului la Medina, vezi Gaudefroy-Demombynes, op. cit., pp. 110-226; Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, *passim*. *Shorter Encycl. Of Islam*, *s.v.*: *al-Madina*, pp. 291-298.

Despre 'umma. *Vezi Shorter Encycl. Of Islam*, *s.v.*, pp. 603-604; Marshall Hogdson, *The Venture of Islam*, I, pp. 172-193, F.M. Denny, „The Meaning of Ummah în the Qur'ăn", HR, 15,1975, pp. 34-70. Să adăugăm totuşi că, în ciuda structurii sale religioase, *'umma* a păstrat anumite obiceiuri tribale.

Despre Avraam în Coran, vezi *Shorter Encycl.*, *s.v. Ibrahim*, pp. 254-255 (bibliografie); Yonakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'lslam* (Paris, 1957).

Ka'ba este un foarte vechi centru ceremonial; Mahomed îl proclamă întemeiat de Avraam şi de fiul său Islamil; vezi *Shorter Encycl.*, *s.v.*, pp. 181-189 (bibliografie bogată). Simbolismul „Centrului Lumii", implicit în orice centru ceremonial arhaic, este dezvoltat mai târziu după modelul evreiesc de la Ierusalim; cf. A J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navei of the Earth* (Amsterdam, 1916; reeditare, New York, 1978), pp. 11-20,48 sq., 52 sq. *Ka'ba* a fost creată cu 2 000 de ani înainte de Facerea Lumii; Adam a fost creat lângă Mecca; substanţa trupului lui Mahomed a fost luată din „buricul

Pământului” care se află la Mecca etc. (pp. 18 sq.). Simbolismul *Ka’ba* a fost din belşug reinterpretat de misticii şi teosofii musulmani; vezi, *inter alia*, Henry Corbin, „La configuration du Temple de la *Ka’ba* comme secret de la vie spirituelle”, *Eranos-Jahrbuch*, 34, 1965, pp. 79-166.

264. Destul de multă vreme, Mahomed a arătat o anumită simpatie faţă de creştini: „Vei constata că oamenii cei mai apropiaţi de credincioşi prin prietenie sunt cei care spun: «Da, suntem creştini! Pentru că se găsesc printre ei preoţi şi călugări care nu se umflă de mândrie. Tu vezi ochii lor plini de lacrimi când aud cele ce au fost revelate Profetului nostru, căci îşi dau seama de adevărul lor. Ei spun: «Doamne al nostru! Noi credem! Înscrie-ne numele printre cei ce te mărturisesc»” (5:82-83). Abia după ce a cucerit Mecca, lovindu-se de rezistenţa creştinilor din Siria, Mahomed şi-a schimbat atitudinea; cf. 9:29-35 („Ei i-au luat pe învăţaţii şi călugării lor ca şi pe Mesia, fiul Măriei, drept stăpâni, în locul lui Dumnezeu” etc., 9-31).

Despre raporturile dintre credinţele creştinilor (mai ales acelea ale nestorienilor şi anumite secte gnostice iudeo-creştine) şi teologia lui Mahomed, vezi: Tor Andrae, Les *origines de l’lslam et le christianisme*, în special, pp. 105 sq. D. Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne*, *Études comparées* (Paris, 1958) şi bibliografia înregistrată la 260.

Doctrine care, ca urmare a polemicilor şi persecuţiilor Marii Biserici, abia mai supravieţuiau în secolul al VD-lea, au recâştigat actualitate graţie lui Mahomed şi avântului islamului. Pe de altă parte, e probabil că membrii anumitor grupări creştine antitrinitare au fost atraşi de monoteismul absolut propovăduit de Mahomed şi au fost printre primii care au îmbrăţişat

Există o imensă literatură despre teologia coranică. Cele mai bune introduceri sunt articolele despre Allah de

D.B. Macdonald (*Shorter Encyclopaedia of Islam*) şi de Louis Gardet (*Encyclopédie de l'lslam*, ediţie nouă 1956). Vezi şi A J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932); A.S. Triton, *Mustim Theology* (Londra, 1947); L. Ganlet-M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948); Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 261-497; Fazlur Rahman. *Islam* (Londra-New York, 1966), pp. 30-66,85-116); F.M. Părda, *Islamologia*, pp. 374-391, 445-492 (cu bibliografie).

Despre evoluţia legendei lui Mahomed şi venerarea Profetului ca fiinţă supraumană, vezi F.M. Pareja, op. cit., pp. 533-554 (p. 554, bibliografia).

O expunere analitică a câtorva interpretări ale islamului de orientaliştii occidentali – în special I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C.H. Becker, D.B. Macdonald, Louis Massignon –, vezi Jean-Jacques Waarxienburg, *L'lslam dans le miroir de l'Occident* (Paris-La Haye, 1963), cu o importantă bibliografie, pp. 331-351.

265. Istoria primilor patruzeci de ani de la Hegira este în amănunt prezentată (cu traducerea izvoarelor principale) de Leone Caetani, *Annali de li Islam*, 10 vol. (Milano-Roma, 1905-1926); dar interpretările sale sunt de multe ori de cercetat cu prudenţă.

Marshall G.S. Hodgson a prezentat o istorie generală a islamului în cele trei volume ale operei sale postume, *The Venture of Islam*. *Conscience and History of a World Civilization* (Chicago, 1974); vol. I: *The Classical Age of Islam*; ÎI: *The Expansion of Islam* în *the Middle Periods*; III: *The Gunpowder Empire and the Modern Times*. Numai primul volum se raportează la problemele discutate în acest capitol; vezi în special pp. 146-280.

Lucrarea enciclopedică *Islamologia*, de F.M. Pareja, cu colaborarea lui A. Bausani şi L. Heriling (Roma, 1951), conţine multe capitole despre instituţiile religioase şi Califat (pp. 73 sq., 392 sq.).

Despre istoria primilor califi şi dinastia Omeiazilor, vezi în *Cambridge History of Islam*, vol. I. (1970),

expunerile de ansamblu ale Laurei Veccia Vaglieri şi D. Sourdel, pp. 57-139 şi bibliografiile înregistrate, pp. 739-740; vezi şi F. Gabrielli, *Muhammad and the Conquests of Islam* (Londra, 1968); H. Lammens, *Études sur le siècle des Omayyades* (Beyrouth, 1930); *A A*. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I-DI (Bruxelles, 1935-1968); B. Spuler, *The Mustim World*. *A Historical Survey*. I: *The Age of the Caliphs* (Leiden, 1960; trad. Din germană).

Despre dinastia Abbasizilor, vezi, în ultimă instantă, MĂ Shaban, *The Abbassid Revolution* (Cambridge, 1978).

Despre raporturile dintre Mu'āwiyya şi 'AII, vezi E.L. Petersen, *Atl andmu'awiya* în *early Arabis tradition* (Copenhaga, 1964).

Despre şiism şi ismaelism, vezi cap. XXXV şi bibliografiile reunite în 273-274.

Despre ceremoniile religioase comemorând moartea lui Husein, vezi, în ultimă instanţă, Earle H. Waugh, „*Muharram Rites*: *Community Deathandrebirth*", în Frank Reynolds şi Earle Waugh, ed., *Religious Encounters with Death* (University Park şi Londra, 1977), pp. 200-213.

Despre influenţele arhitecturii religioase creştine, vezi F. Baldwin Smith, *The Dome*: *A*. *Study* în *the History of Ideas* (Princeton, 1950), pp. 41 sq. Şi *passim*.

Despre continuitatea ideilor şi tehnicilor artistice orientale şi mediteraneene în cultura islamică, vezi Ugo Monneret de Willard, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamică* (Veneţia, 1960), pp. 89 sq. Şi *passim*.

Despre întemeierea Bagdadului de către califul al-Manşūr şi simbolismul său cosmologic şi imperial (simbolism de origine sasanidă), vezi Charles Wendell, „Bagndād: *Imago mundi*, and other foundation-lore", *Internaţional Journal of Middle East Studies*, 2,1971, pp. 99-128.

266. Pentru o istorie universală a Evului Mediu, înglobând deopotrivă Orientul Apropiat şi Asia, vezi lucrarea alcătuită sub coordonarea lui Édouard Perroy, *Le*

Moyen Age, *l'expansion de 1'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Paris, 1955; ediţia a 5-a, revăzută, 1967). O prezentare alertă şi personală a istoriei şi a culturii occidentale în Evul Mediu a dat Friedrich Heer, *The Medieval World*: *Europe 1100-1350* (Londra, 1962; originalul german, *Mittelalter*, a apărut în 1961). Vezi şi R. Morghen, *Medioevo cristiano* (ediţia a 2-a, Bari, 1958).

Despre trecerea de la Antichitate în Evul Mediu, vezi Hugh Trevor-Roper, *The Râse of Christian Europe* (Londra-New York, 1965); William Carroll Park, *Origins of the Medieval World* (Standford, 1958); H.I. Manou, *Décadence romaine ou ant'iquité tardive*? *III-VI* siècle* (Paris, 1977) şi culegerea colectivă *ÎI passagio dell'antichità al medioevo* în *Occidente* (Spoletto, 1962).

Bibliografia critică în jurul lui *Mahomet et Charlemagne* (1937) de Henry Pirenne a fost înregistrată de W.C. Bark, op. cit., pp. 114-124. S

Despre creştinismul din epoca carolingiană, vezi K.F. Morrisson, *The two Kingdoms*: *Ecclesiology* în *Carolingian Political Thought* (Princeton, 1964); E. Patzelt, *Die Keurolingishe Renaissance* (Graz, 1965).

Despre papa Grigore VII şi Reforma bisericii întreprinsă de el, vezi A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I-III (Paris, 1924-1937). La un an după alegerea să, în 1074, Grigore al VII-lea decretează demiterea preoţilor simoniaci, căsătoriţi sau concubinari. În 1075, el publică o culegere de 27 propuneri, *Dictatus Papae*, în care proclamă independenţa papalităţii şi a bisericii faţă de puterile laice şi tinde să instaureze o teocratic pontificală (Jacques Le Goff, în *Histoire des religions*. Vol. ÎI, 1972, p. 813). Să citǎm propunerile cele mai îndrăzneţe: „I: Biserica romană a fost întemeiată de însuşi Dumnezeu. ÎI: Numai pontiful roman este îndreptăţit să fie universal. XII: EI poate să-i detroneze pe împăraţi. XIX: Nimeni nu poate să-l judece pe el" (*ibid.*, p. 814). Înaltul cler, prinţii şi, mai ales, împăratul n-au primit cu ochi buni *Dictatus Papae*. Dar în 1076 Grigore al VII-lea l-a excomunicat pe împărat,

l-a detronat şi i-a dezlegat pe supuşii lui de jurământul de credinţă, împăratul a recurs atunci la penitenţa de la Canossa (1077), care l-a dezarmat pe papă" (*ibid*). Canossa „constituie, deopotrivă, originea secularizării şi slăbirii imperiului umilit, cât şi imposibilitatea fundamentală de a pune în lucrare teocraţia pontificală" (J. Chelini, citat de Le Goff, p. 814).

Vezi, de asemenea, R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du* V*au XIV siècle* (Paris, 1953); M.D. Chenu, La *théologie au douzième siècle* (Paris, 1957).

Despre temele apocaliptice în Evul Mediu, vezi Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium* (ediţie nouă, revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 29 sq. Şi *passim*. Bernard Meginn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions* în *Middle Ages* (New York, 1979). Pe tema „împăratul Lumii de Apoi", vezi Marjorie Reeves, *The influence of Prophecy* în *the Later Middle Ages* (Oxford, 1969), pp. 293 sq.

În cartea sa *L'An Mii* (Paris, 1980), Georges Duby a prezentat şi analizat strălucit o culegere de texte despre spaimele şi miracolele mileniului.

267. Despre regalitatea sacră la vechii germani, vezi bibliografia înregistrată în partea a II-a, 177. Despre supravieţuirea acestei concepţii după convertirea la creştinism, vezi Marc Bloch, Les *rob thaumaturges* (Strasbourg, 1922); William A. Chanecy, *The Cult of Kingship* în *Anglo-Saxon England. The transition from Paganisme to Christianity* (Berkeley şi Los Angeles). Cf. Şi Gale R. Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (Londra, 1981).

Despre cavalerie şi feudalism, vezi S. Painter, *French Chivalry* (Baltimore, 1940); Cari Stephenson, *Mediaeval Feudalism* (Corneli Univ. Press, 1942; excelentă introducere, vezi mai ales pp. 40 sq.); Gustave Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age* (Paris, 1949). Ceremonia investirii e analizată cu pertinenţă de Phillippe du Puy de Clinchamps, *La chevalerie* (Paris,

1961), pp. 37 sq.

268. Din bogată bibliografie recentă despre Cruciade, vezi mai ales René Grousset, *L'epopée des Croisades* (Paris, 1939); Steven Runciman, *History of the Crusades*, I-III (Cambridge, 1951-1954); Adolf Wass, *Geschichte der Kreuzzüge*, I-ū (Freiburg i. B., 1956); Paul Alphandéry şi Alphonse Dupront, *La chrétientéet l'idée de Croisade*. I-II (Paris, 1958-1959); K. Setton, *A History of Crusades*, I-II (Philadelphia, 1958,1962); J.A. Brundage, *The Crusades* (Milwaukee, 1962). Vezi şi studiile reunite în volumul *L'idée de Croisade* (Congresso Intern, di Scienze storiche, Roma, 1955, Relazzioni, III, Florence, 1955); mai ales P. Lemerle, „Byzance et la Croisade", şi A. Cahen, „L* Islam et la Croisade".

O selecţie de izvoare arabe a fost tradusă în italiană de Francesco Gabrielli, *Storici Arabi delle Crociate* (Torino, 1957; există şi o traducere engleză, *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley şi Los Angeles, 1969).

Despre elementele eshatologice şi milenariste, vezi A. Dupront, „Croisades et eschatologie", în E. Castelli, ed., *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1960), pp. 175-198; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ediţie revăzută şi adăugită, Oxford, 1970), pp. 61 sq., 98 sq.

Vezi şi F. Cardini, *Le Crociate fra* îl *miţo e la storia* (Roma, 1971).

269. Despre primele ordine monastice întemeiate la sfârşitul secolului al XMea, vezi J.B. Mahn, *L'ordre cistercien* (ediţia a 2-a, Paris, 1951); J. Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (Paris, 1966).

Despre cele trei clase ale societăţii occidentale medievale, vezi J.

— Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*. *Travail et culture en Occident*: *18 essais* (Paris, 1977), pp. 80-90; G. Duby, Les *trois ordres ou l'imaginaire dufeodalisme* (Paris, 1978).

Despre simbolismul catedralelor, vezi Hâns Sedimayr,

Die Entstehung der Kathedrale (Ziirich, 1950); Otto von Simpson, *The Gothic Cathedral* (New York, 1956); Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Paris, 1964); Aurelia Stappert, *L'ange roman, dans la pensée et dans l'art* (Paris, 1975), în special pp. 149 sq., 440 sq. (bogată bibliografie; excelentă iconografie); Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York, 1976).

Despre Alienor de Acvitania şi influenţa lui, vezi F. Heer, *The Medieval World*. Pp. 157 sq. Cf., de asemenea, A. Keiiy, *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings* (Cambridge, Mass., 1952).

Despre literatura curtenească, vezi AJeanroy, *La poésie lyrique des troubadours* (Toulouse-Paris, 1934); R.R. Bezzola, L? j *origines et laformation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200* (Paris, 1944); PZumthor, *Histoire littéraire de la France mediévale, Vl-XI* (Paris, 1954); J. Lafite-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour* (Paris, 1960); excelentă vedere de ansamblu; conţine o traducere a. Judecăţilor" date Curţilor de Doamne, pp. 46-63); Moshé Lazăr, *Amour courtois et „Fin Amors" dans la littérature du XII-e siècle* (Paris, 1964).

270. Despre valorizarea religioasă a principiului feminin, vezi textele citate de Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979), pp. 57 sq. Tratatul *Le Tonnerre, Esprit Parfait* a fost tradus de George W. Macrae, *The Nag Hammadi Library* (ed. James M. Robinson, New York-San Francisco, 1977), pp. 271-277. Cf. *Ibid.*, pp. 461-470, traducerea unui alt tratat important, de John Turner, *Trimorphic Protennoia*.

Problema influenţei poeziei lirice hispano-arabe asupra poeziei spaniole şi provensale a prilejuit o vastă literatură critică. Vezi Menéndez Pidal, *Poes* (*a drabe y poes* (*a europea* (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gómez, *Poemas arábigo-andaluces* (ediţie nouă, Madrid, 1940); id., „La lirica hispano-arabe y la aparición de la lirica *Tomsmet*", *Alandalus, 2*v, 1956, pp. 310 sq. Claudio

Sanchez Albornoz, „El Islam de Espania y el Occidente", în *L'Occidente e l'lslam. Ani della Xlla settimana di studio di Spoletto*, 2-8 aprilie (Spoleto, 1965,1), pp. 149-308, în special pp. 177 sq. S.M. Stern, „Esistono dei rapporti letterari tra îl mondi islamico e 1'Europa occidentale nell'alto medio evo?", *ibid.*, ÎI, 631-665.

Despre limbajul secret al confreriei *Fedeli d'Amore*, vezi R. Ricolfi, *Studi su i „Fedeli d'Amore*", vol. I (Milano, 1933); cf. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétès secrètes* (*Naissances mystiques*, Paris, 1959), pp. 267 sq.

Din enorma literatură critică despre romanele ciclului arthurian semnalăm: Roger S. Loomis, ed., *Arthurian Literature* în *the Middle Ages* (Oxford, 1959); id., *The development of Arthurian Romance* (Londra, 1963); Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (Paris, 1952); id., *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne* (Paris, 1965); R.W. Barber, *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends* în *England* (Londra, 1961). Vezi şi lucrarea colectivă *Lumière du Graal* („Cahiers du Sud", 1951, în special articolul lui J. Vendryès, „Le Graal dans le cycle breton", pp. 73 sq.) şi lucrările Colocviului Internaţional: Les *Romanş du Graal auxXIP et XIIP siecles* (Paris, 1956; ed. C.N.R.S.).

Pentru elementele iniţiatice din romanele ciclului arthurian, vezi M. Eliade, *Initiation, rites, sociétès secrètes*, pp. 264 sq. Cf. Şi Antoinette Fiers-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romanş im XII. Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, vol. V, Berna, 1951).

Despre clementele orientale în *Parzival*, vezi Hermann Goetz, „Der Orient der Kreuzzüge în Wolframs *Parzivat*v *Archiv fur Kulturgeschichte*, ÎI, pp. 1-42. Cf. Şi erudita şi sugestiva lucrare de Helen Adolf, *Visio Pacis*: *Holy City and Grail* (Pennsylvania State University Press, 1960; excelentă documentaţie, pp. 179-207).

Despre influenţa hermetistă în *Parzival* de Wolfram von Eschenbach, vezi H. Şi R. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965),

interpretare acceptată de H. Corbin, *En Islam iranien*, D (1971), pp. 143-154. Etimologia celor trei enigmatice personaje este semnificativă: Kyot ar fi prea cultivatul conte Guillaume de Tudèle, Flćgètanis pare să se refere la o lucrare cabalistică din secolul al XIHea, *Falakath Thani*, „al doilea Cer", al cărei titlu a fost interpretat ca fiind numele unui filosof (H. Kolb, citat de Goetz, pp. 2 sq.); Trevrïzent, după Henry şi Renée Kahane, derivă de la *Trible Escient* (întreita înţelepciune), adică Hermes Trismegistul (cf. *The Krater and the Grail*, pp. 59 sq.). Vezi şi Paulette Du val, *La pensée alchimique et le conte du Graal* (Paris, 1979).

Despre raporturile dintre cavaleria medievală şi scenariul mitico-ritual al Graalului, vezi J. Frappier, „Le Graal et la Chevalerie", *România*, 75,1954, pp. 165-210.

Despre analogiile cu Iranul, vezi Sir Jahangīr C. Coyajee, „The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogous" (*Journal of the K.R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1939, pp. 37-126), „The Round Table of King Kai Khusraun", *ibid.*, pp. 127-194; H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. ÎI, pp. 155-188.

271. La cele trei tratate ale lui Gioacchino da Fiore citate în nota 70 trebuie să adăugăm *Tractatus super Quatuor Evangelia*, editat de Emesto Buonaiuti (Roma, 1930) şi *Liber Figurarum*, editat de L. Tondelli (// *Libro delle Figure de W Abate Gioacchino da Fiore*, ediţia a 2-a, Torino, 1954); despre această lucrare vezi şi Marjorie Reeves şi Beatrice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972). Scrierile pseudogioacchinite sunt înregistrate de Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy* în *the later Middle Ages*: *A Study* în *Joachimism* (Oxford, 1969), pp. 512-518, 541-542. O selecţie de texte traduse şi comentate de Gioacchino se află în B. Meginn, *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1979), pp.97-148,289-297.

Despre Gioacchino da Fiore, vezi mai ales H. Grundmann, *Studien liber Joachim von Floris* (Leipzig, 1927); id., *Neue Forschungen liber Joachim von Floris*

(Freiburg, 1950); id., „Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza” (*Deuisches Archivfür Erforschung des Mittelalters*, 16,1960, pp. 437-546): E. Buonaiuoti, *Gioacchino da Fiore*, *i tempi*, *la vită.* Îl *messagio* (Roma, 1931); A. Crocco, *Gioacchino da Fiore* (Napoli, 1960); Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*; H. Mottu, *La manifestation de l'Ésprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel-Paris, 1977); Bernard Meginn, *Vision of the End*. *Apocalyptic Traditions* în *the Middle Ages* (New York, 1979), pp. 126-141,313-318. Meginn a dat o excelentă trecere în revistă critică a cercetărilor recente asupra lui Gioacchino şi a gioacchinismului în „Apocalypticism în the Middle Ages: An historiographical Approach”, *Mediaeval Studien*, XXXVII, 1975, pp. 252-286.

Despre casa din Corazzo, vezi F. Russo, Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi di Calabria (Napoli, 1958).

Despre originile biblice ale simbolismului lui Gioacchino, vezi B. Meginn, „Symbolism în the thought of Joachim of Fiore”, în *Prophecy and Millerianism*: *Essays* în *Honour of Marjorie Reeves* (Londra, 1980), pp. 143-164.

272. Să semnalăm mai întâi câteva prezentări generale: H.A. R. Gibb, *Mohammedanism*: *An Historical Survey* (Oxford, 1949; ediţia a 2-a, 1961); Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, 1966; ediţia a 2-a, 1979); Toufic Fand, „L'Islam et les sectes islamiques”, *Histoire des religions* (sous la direction d'Henry-Charles Puech), vol. III (Paris, 1977), pp. 3-177; A. Bausani, *L'Islam* (Milano, 1980). Vezi şi bibliografiile înregistrate mai sus, 264-265.

Indispensabilă pentru bogăţia să, fiind deopotrivă o introducere generală la istoria islamului şi o lucrare de referinţă, în acelaşi timp, Henry Laoust, *Les schismes dans 1'Islam* (Payot, 1965).

Gustave E.von Grunebaum a dat o prezentare a culturii şi a spiritualităţi medievale în *Medieval Islam* (Chicago, 1946; ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1953). Vezi şi lucrarea colectivă *Islam and Cultural Change* în *the Middle Age* (Wiesbaden, 1975) şi articolele lui A.H.

Hourani. SAIStem. S A. El-Ali şi N. Elisséeff. În *The Islamic City* (*cd*. A.H. Hourani, S.M. Stem), Oxford, 1970.

Despre *kalûm*-ul sunniţilor, vezi clara expunere a lui Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I (Paris, 1964), pp. 125-178; L. Gardet şi M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948); A.NJ ader, *Le système philosophique des Mo'tazilites* (Beyrouth, 1956); A JArbeny, *Revelation andreason* în *Islam* (Londra, 1957); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard, 1976; lucrare fundamentală). Vezi şi F. Rahman, *Prophecy* în *Islam*; *Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958); S.H. Nasr, *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964); Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Louvain, 1980).

Despre al-AŞ* ari şi aš'arism, vezi W.C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven, 1940; traducere engleză din *Kltab al-lbûna* de al-Aš'arï); W.W. Watt, *Free Will and Predestination* în *Early Islam* (Londra, 1948).

273. Despre istoria şiismului, vezi Henri Laoust, Les *schismes dans l'Islam*, pp. 25 sq., 98 sq., 181 sq. Interpretarea exhaustivă a gândirii şi tehnicilor spirituale şiite a fost făcută pentru prima dată de Henry Corbin, într-un mare număr de studii publicate în *Eranos-Jahrbücher* şi în mai multe cărţi. O folositoare sinteză e de găsit în lucrarea să *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 41-150 (cf. P. 350, bibliografia articolelor sale de până în 1964). Vezi, de asemenea, *Terre céleste et corps de résurrection*: *de l'lran mazdéen à l'lran shvite* (Paris, 1961; conţine traducerea a unsprezece autori) şi *En Islam iranien*, I-II (Paris, 1971-1972) *s.v. Shl'isme, shvites*.

274. Despre ismaelism, vezi W. Ivanow, *Studies* în *Early Persian Ismaelism* (Bombay, 1955); H. Corbin, „Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne", *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955; id., *„Trilogie*

ismaélienne" (traducerea comentată a trei tratate), Paris, 1961; id., *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 110-148,351 (bibliografic).

În cea mai veche scriere ismaeliană conservată se remarcă reminiscenţe din lucrarea apocrifă *Evanghelia Copilăriei*, anumite teme din ştiinţa mistică a numerelor (de origine gnostică), septadele, care au un rol bine determinat în cosmologie şi care trădează influenţa maniheană (de exemplu. Cele şapte bătălii ale lui Salman împotriva Vrăjmaşului etc.); cf. H. Corbin, *Histoire*, *p. 111*.

Despre mitul lui Mandĭ, vezi *Shorter Encyclopaedia of Islam*, pp. 310-313; Ibn Haldŭn, *The Muqaddimah*. *An Introduction to History*, vol. I-III, traducere de Franz Rosenthal (New York, 1958), pp. 156-200 (vezi şi pp. 186 sq., părerile sufâlor despre Mandĭ).

Despre ismaelismul reformat de la Alamŭt, vezi G.S. Hodgson, *The Order of the Assassins*: *The Struggle of the Early Isma'llĭs against the Islamic world* (La Haye, 1955).

Despre „Bătrânul din Munte", vezi C.E. Nowell, „The Old Man of the Mountain", *Speculum*, vol. 22, 1947, pp. 497 sq. Id., „The Sources of the History of the Syrian Assassins", *Ibid.*, vol. 27,1952, pp. 875 sq. W. Fleischhauer, „The Old Man of the Mountaân The Growth of a Legend", *Symposyum*, 9,1955, pp. 79 sq. Despre povestea lui Marco Polo, vezi Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkeley-Los Angeles, 1960), pp. 362-381.

275. Există o întreagă literatură despre sufism. În principalele limbi europene. Să semnalăm câteva lucrări importante: Reynold A. Nicholson, *Studies* în *Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921, reediată în 1967); A J. Arberry, *Sufism*: *An Account of the Mysties of Islam* (Londra, 1950); Marijan Molć, *Ies mystiques musulmans* (Paris, 1965; excelentă introducere); G.C. Anawati şi Louis Gardet, *Mystique musulmane*. *Aspects et tendances*, *expériences et techniques* (Paris, 1961; conţine un mare număr de texte traduse şi comentate); Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943, insistă pe

iniţierea discipolilor); Seyyed H. Nasr, *Sufi Essays* (Londra, 1972); Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975; una din cele mai bune lucrări despre sufism; cu bibliografie).

Pentru un istoric al studiilor sufi în Occident, vezi AJ Arbeny, *An Introduction to the History of Sufism* (Londra, 1942). Printre antologiile de texte traduse, citǎm: Margaret Smith, *Readings from the Mysties of Islam* (Londra, 1950), id., *The Sufi Path of Love* (Londra, 1950); Maitino Mărio Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, 1951).

Pentru analiza limbajului sufi, vezi: Louis Massignon, *Essai sur Ies origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922; ediţie nouă, 1968); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth, 1970).

Despre primii mistici, vezi L. Massignon, „Salmăn Păk et Ies prémices spirituelles de PIslam iranien" (*Société des Êtudes Iraniennes*, 7,1934); Margaret Smith, *Rdbī'a the Mystic and her Fellow Saints* în *islam* (Cambridge, 1928).

Despre aceste relaţii între şiism şi sufism, vezi H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 262 sq. S.H. Nasr, *Sufi Essais*. Pp. 97-103; John B. Taylor, Ja'far al Sădiq, Spiritual Forebear of the Sufis", *Islamic Culture*, vol. 40, nr.2, pp. 97 sq. Nasr, *Sufi Essais*, pp. 104 sq.

Să citǎm acest pasaj din al-Qušairi despre deosebirea radicală dintre Lege şi realitatea divină căutată de *sufi*: „*iarva* are în vedere observarea riturilor şi actele de devoţiune; în timp ce Realitatea (*haqlqa*) se preocupă de viziunea interioară a Puterii Divine. Orice rit neînsufleţit de spiritul Realităţii este fără valoare şi orice spirit al Realităţii nestracturat de Lege este incomplet. Legea există pentru a călăuzi omenirea, în timp ce Realitatea ne face să cunoaştem hotărârile lui Dumnezeu. Legea există pentru slujirea lui Dumnezeu, în timp ce Realitatea există pentru contemplarea lui, Legea există pentru a ne supune la ceea ce El a prescris, iar Realitatea pentru a-i înţelege poruncă: una este exterioară, cealaltă interioară" (*Risâlat*,

traducere de Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rŭmī et le soufisme*, Paris, 1977, p. 80).

276. Despre Eū l'Nūn, vezi Margaret Smith, *Readings fron the Mysties of Islam*, nr. 20; A.-M. Schimmel, *Mystical dimensions*, pp. 42 sq.

Despre Bistâmĭ, vezi M. Molć, *Ies mystiques musulmanes*, pp. 53 sq. A.-M. Schimmel, pp. 47 sq., cf. Referinţele citate în notele 32-34.

Despre Gunayd, vezi A.H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Londra, 1962); R C-Zaehner, *Hindu and Mustim Mysticism*, pp. 135-161; M. Molć, op. cit., pp. 61 sq. Schimmel, op. cit., pp. 57 sq.

Despre Tirmĭţjĭ, vezi A, M. Schimmel, op. cit., pp. 56-57 şi bibliografia citată în notele 35-36; H. Corbin, op. cit., pp.273-275.

Despre doctrina sufi a lui *quţb*, vezi M. Molć, op. cit., pp. 79 sq.

277. Despre al-Halläg e de ajuns să amintim operele lui Louis Massignon, mai ales *La Passion d'al Husayn-ibn-Mansŭr al-Hallâj, martyr mystique de 1'Islam, exécuté à Bagdad le 26 marş 922*,2 vol. (Paris, 1922; ediţie nouă, revăzută şi adăugită, 4 vol... Pariş 1975. Lucrările lui Massignon consacrate lui al-Hallâg sunt înregistrate în „Bibliographie", vol. IV, pp. 101-108).

Viaţa şi martirajul lui al-Hallâg sunt admirabil prezentate şi interpretate de L. Massignon în primul volum din *La Passion*. Despre operele lui al-Halläg (catalogul scrierilor lui, redactat la şaizeci de ani după moartea sa, conţinea 46 de titluri), vezi *ibid*... vol. III, pp. 286 sq. L. Massignon precizează că mai mult de 350 de citate izolate din operele lui Hallāg au intrat în repertoriul clasic al misticii musulmane în cursul secolului IV/IX; cf. Ibid*., p*. 294. Despre Dhvă*n (po*eme şi rugăciuni extatice), vezi ibid*., p*p. 296 sq. Cf. Traducerea, pp. 300-334, precum şi traducerea din Rīwû*dyât, pp*. 334-352. Vezi, de asemenea, traducerea nouă a Dīwâ*nului*, făcută de L. Massignon

(„Documents Spirituels”, vol. 10, Paris, 1955).

Despre *malămatlyya*, vezi Alessandro Bausani, „Note sul «Pazzo sacro» nelpislam”, SMSR, 29, 1958, pp. 93-107; M. Molć, op. cit., pp. 72 sq. Şi bibliografia înregistrată de A.-M. Schimmel, op. cit., p. 86, n. 59.

Despre „nebunii întru Hristos”, asemănători adepţilor *malâmattĭyya*, vezi V. Roshcau, „Saint Simeon Şaloş, ermite palestinien et prototype des „Fous-pour-le-Christ”” (*Proche Orient Chrétien*, vol. 28, 1978, pp. 209-219); id., „Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?” (*Irénikon*, vol. 53,1980, pp. 341-353,501-512).

278. Despre ŠiblI şi Niffarf, vezi A.-M. Schimmel, op. cit., pp. 77-82 şi n. 46 (bibliografie).

Despre teoriile şi practicile sufismului clasic, vezi G. – C. Anawati şi L. Gardet, *Mystique musulmane*, pp. 41 sq., 77 sq., 147 sq. A.-M. Schimmel, pp. 89 (cu bibliografie).

Despre ŏhazzălĭ, vezi Miguel Asin y Pal aci os, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiana*, I-IV (Madrid-Granada, 1934-1941); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*: *A Study ofal'Ghazzätl* (Edinburgh, 1963) şi bibliografia notată de A.-M. Schimmel, p. 92, n. 66.

Despre traducerile operelor lui ŏhazzâlī, vezi bibliografia în A.-M. Schimmel, pp. 92-95, notele 67,71,72. Menţionăm pe cele care sunt în directă legătură cu subiectul nostru: W.HTemple *Gaiióncr*, *Al-Ghazzdti's The Niche for Ughts* (Londra, 1915); W.M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazzäll* (Londra, 1952; traducere a tratatului „Le Libérateur des Erreurs”);

G. H. Bousquet, *Ih'yŭ'oulum al-din' ou Vivification des Sciences de la Foi* (Paris, 1955; conţine rezumatul celor 4() de capitole).

279. Cea mai bună expunere de ansamblu este *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964) de Henry Corbin. Vezi *ibid.*, pp. 348 sq. (elemente de bibliografie).

Despre al-Kindl, cf. H. Corbin, *Histoire*... pp. *21*7-

222,355 (bibliografie).

Despre al-Fărăbĭ, vezi H. Corbin, op. cit., *pp*. 222 sq. D.M. Dunlop, *The Fusul al-Madanĭ*. *Aphorisms of the Statesman ofal-Fărûbl* (text şi traducere, Cambridge, 1961); Muhsin Mandi (traducere), *Alfarabi 's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glencoe, Illinois, 1962). Despre doctrina profeţiei la al-Ffirfibĭ, vezi F. Rahman, *Prophecy* în *Islam*. *Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958), pp. 11-29.

Despre Avicenna, vezi A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sânä* (Paris, 1937); Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951); F. Rahman, *Avicenna's Psychology* (Londra, 1952); S.M. Afnan, *Avicenna*, *hâş Life and Works* (Londra, 1958); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*. *Étude sur le cycle des récits avicenniens* (Paris-Teheran, 1954; ediţia a 2-a, Paris, 1979); S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Harvard, 1963), pp. 9-51.

Semnalăm câteva traduceri recente: *Livre des Directives et Remarques* (traducere de A.M. Goichon, Paris, 1952); *La métaphysique du Shifă* (traducere de G. – C. Anawati, Quebec, 1952); *Livre de la Science*, *2* vol. (traducere de M. Achena şi H. Massć, Paris, 1955); cf. Bibliografia înregistrată de H. Corbin, pp. 357-358.

Despre filosofia şi teosofia musulmană în Spania, vezi expunerea de ansamblu în H. Corbin, *Histoire*. Pp. 305-342, 361-363 (bibliografia).

Despre Ibn Massara, vezi Miguel Asin Palacios, *Ibn Massara y su escuela*; *origines de la filosofia hispano-musulmana* (ediţia 2-a, Madrid, 1946).

Despre Ibn Hazm, vezi A. R. Nykl., *A Book containing the Risāla known aş „The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*" (Paris, 1932); id., *Hispano-arabicpoetry andits relations with the Oldprovençal Troubadours* (Baitimore, 1946).

Despre Avempace, vezi M. Asin Palacios, *Avempace*. *El régimen del solitario* (ediţie şi traducere, Madrid-Granada, 1946).

Despre Ibn Ţufayl, vezi Lćon Gauthier, *Ibn Thofail, să vie, sesceuvres* (Paris, 1909); id., *Hayy ibn Yaqdan, roman philosophique d'Ibn Thofail* (text şi traducere, ediţia a 2-a, Paris, 1936).

280. Semnalăm câteva traduceri recente din Averroes: L. Gauthier, *Traité décisif* (*Facï al-maqäl*) *sur l'accord de la religion et de la pshilosophie* (ediţia 3-a, Alger, 1948); S. Van der Bergh, *Averroes' Tahăfut al-Tahäfut* (*The Incoherence of the Incoherence*), *2* vol. (Oxford, 1954); G.F. Hourani, *On the Harmony of religion and Philosophy* (Londra, 1954).

Literatura critică este considerabilă. Menţionăm: L. Gauthier, *Ibn Rocnd* (Averroes), Paris, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (Halle, 1912); vezi şi prezentările sintetice în *Istoriile* filosofiei medievale ale lui Étienne Gilson,

H. Corbin şi Julius R. Weinberg.

Despre operele lui Ibn Arabï, accesibile în traducere, vezi R.W J. Austin, *Ibn al'Arabi*: *The Bezels ofwisdom* (New York, 1980), p. 12. Semnalăm: Titus Burckardt, *La Sagesse des Prophètes* (Paris, 1956), traducerea parţială a *Colierului Perlelor înţelepciunii*, şi R.WJ. Austin, *The Bezels ofwisdom*, traducere integrală, cu multe comentarii. Scrierile autobiografice ale lui Ibn Arabi au fost traduse de R.WJ. Austin, în *Sufis of Andalusia* (Londra, 1971).

Esenţialul bibliografiei critice este înregistrat de R.WJ. Austin, *The Bezels*, p. 13.0 menţiune specială pentru: Izutsu, *Comparative Study of Key Philosophical Concepts* în *Sufism and Taoism* (partea I, Tokyo, 1966), Henry Corbin, *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris, 1958), S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi* (Lahore, 1970).

281. Henry Corbin a editat primele două volume de *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardl* (Istanbul-Leipzig, 1945; Teheran-Paris, 1952). Tot Henry Corbin a elaborat cea mai pătrunzătoare exegeză a

gândirii lui Sohrawardl; vezi mai ales *En Islam iranien*, vol. ÎI; *Sohrawardl et des Platoniciens de Perse* (Paris, 1971); *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 285-304; *L'archange empourpré*. *Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de 1'arabe* (Paris, 1976).

Este greu de precizat în ce măsură Sohrawardl cunoştea, din izvoare orale sau scrise, tradiţia mazdeană. (în afara contribuţiilor lui H. Corbin, semnalăm A. Bausani, *Persia Religia sa*. *Pp*. 181 sq., şi *J*. Duchesnc-Guillemin, *La religion de l'Iran Ancien*, pp. 363 sq.) în orice caz, Sohrawardl se reclamă atât de la tradiţia persană, cât şi de la teozofia neoplatonici ană. Amintim că sub sasanizi (226-635), mazdeismul a devenit biserica oficială a Imperiului, deşi zurvanismul (213) nu şi-a pierdut credincioşii. Marele preot Kartr, care a reuşit să facă să fie condamnat Mani (231), a fost artizanul ortodoxiei mazdeene. Tot sub sasanizi mitologia şi ideologia regalităţii au cunoscut un nou avânt (cf. G. Widengren, *Les religions de Viran*, pp. 343).

Pe plan religios şi politic, singurul eveniment important până la cucerirea musulmană a fost revoluţia lui Mazdak, favorizată de regele Kavăd (488-531). Mazdak afirma că inegalitatea socială este cauza Răului şi a suferinţelor, prin urmare, el propune împărţirea bunurilor şi a femeilor. Dar aristocraţia laică şi religioasă a reuşit să convingă pe regele Kavăd şi în 528/529 acesta a organizat un mare masacra al mazdakiţilor. Este semnificativ că tulburările provocate de revoluţia lui Mă*dak sunt cele „care au antrenat ultima redactare a Avestei şi victoria bisericii zoroastrienc de stat" (G. Widengren, p. 343). La scurtă vreme după aceasta (în 635), Persia a fost cucerită de musulmani. Dar mazdeismul, izolat în sudul ţării, a cunoscut o veritabilă renaştere în secolul al IX-lea (epocă a redactării principalelor lucrări în pehlevi, *Bundahišn*, *Dénkûrt* etc. J. Duchesne-Guillemin, pp. 365 sq.). Totuşi, speranţa de a scutura jugul califilor şi de a restaura un stat zoroastrian a fost spulberată de turcii dinastiilor ghaznevită şi selgiucidă, adversari ireductibili ai tradiţiei

religioase şi ai autonomiei politice a poporului iranian.

Într-un atare context ideologic, din nefericire încă puţin cunoscut, trebuie situată nostalgia lui Sohrawardĭ şi a atâtor mistici şi poeţi iranieni pentru vechea Persie.

282. *Mathnavï* a fost editată şi tradusă în engleză de Reynold A. Nicholson, 8 volume (Londra, 1925-1940); vezi lista altor traduceri, parţiale, în A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 310, n. 24. Selccţiuni din *Dlwûn-i Shams-i Tabriz* au fost traduse în engleză de R.A. Nicholson (1898; reeditare, Cambridge, 1961) şi în franceză (sub titlul *Odes mystiques*) de E. Vitray-Meyerovitch (Paris, 1973); penâni celelalte traduceri în limbi europene, cf. A.-M. Schimmel, p. 310, n. 25.

Despre Rümï, vezi A.-M. Schimmel, *The triumphal Sun. A Study ofmewlana Rŭmvs üfe and Work*. Londra-The Hague, 1978; id., *Mystical Dimensions*, pp. 309-328; E de Vitray-Meyerovitch, *Rŭmī et le soufisme*. (1977), id., *Mystique et poésie en Islam*: *Djaläind-Dln Rŭmĭ et les derviches tourneurs* (Paris, ediţia a 2-a, 1973); R.A. Nicholson, *Rŭmī, Poet and Mystic* (Londra, 1950); cf. Şi bibliografiile înregistrate de E. De Vitray-Meyerovitch, *Rŭml*, p. 188 şi A.-M. Schimmel, *Mvstical Dimensions*, p. 311, n. 25,26; 316, n. 28-31.

Despre muzică şi dansurile religioase, vezi Marijan Molé, „La dânse extatique en Islam”, în Les *danses sacrées* („Sources Orientales” vol. 4, Paris, 1963), pp. 145-280. Despre dânsul dervişilor, vezi Fritz Meier, „Der Derwishtanz: Versuch cines Ueberblicks” (*Asiatische Studien*, 8,1954, pp. 107-136). Despre dânsul de tip *mâwlawī*, vezi Helmuth Ritter, „Der Reigen der tanzenden Derwishe” (*Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, 1,1933, pp. 28-42).

283. Despre *dikr*, vezi Louis Gardet, „La menüon du nom divin (*dikr*) en mystique musulmane”, *Revue Thomiste*, 1952, pp. 642-679; 1953, pp. 197-216; id., *Mystique musulmane*, *pp*. 187-258; M. Eliade, Le *Yoga*, pp.

218-220; 396-397 (bibliografie).

Despre originea alchimiei, vezi bibliografia înregistrată în partea a II-a a lucrării de faţă, 211; cf. Şi *Forgerons et alchimistes* (ediţia a 2-a, revăzută şi adăugită, 1977), pp. 173 sq.

Pentru istoria alchimiei arabe, cf. Bibliografia în *Forgerons*, pp. 175 sq. Vezi mai ales Paul Kraus, *Jabĭr ibn Hayyăn, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'lslam*. I-II (Cairo, 1942-1943); H. Corbin, „Le livre du glorieux de Jabir ibn Hayyăn, Alchimic et Archétypes", *Eranos-Jahrbuch*, 18, Zürich, 1950, pp. 47-114.Cf., de asemenea, traducerea de Stéphane Ruspoli, a unui mic tratat al lui Ibn Arabi, *Valchimie du bonheur parfait* (Paris, 1981).

284. Despre Rabbi Jikhanan ben Zaccai şi urmările dărâmării Templului, vezi bibliografia citată la 224 (partea a II-a).

Istoria evreilor de la sfârşitul Antichităţii până în Evul Mediu a fost prezentată de o manieră magistrală de Salo W.

Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. III-IV (New York, ediţie nouă, 1950-1958).

Despre Sanhedrin, vezi Hugo Mantei, *Judaism* în *the First Centuries of the Christian Era*. *The Age of the Tăn nai în*, I-II (Cambridge, Mass., 1927; numeroase reimprimări), îşi păstrează încă întreaga valoare. (Trebuie, totuşi, ţinut seama de observaţiile lui Porter, reamintite şi comentate de Jacob Neusner, *Judaism*, pp. 5-14.)

Despre *Mişna* dispunem acum de o expunere clară şi viguroasă a lui Jacob Neusner, *Judaism*. *The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981), sinteză a numeroase lucrări anterioare ale autorului. Să citǎm pe cele mai importante pentru înţelegerea *Mişnei*: *The Idea ofpurity* în *Ancient Judaism* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law ofpurities*, vol. 1-22 (Leiden, 1974-1977); *The Modern Study of the Mishnah* (Leiden, 1973); *A History of the Mishnaic Law ofholy Things*, vol. 1-6 (Leiden, 1978-1979);

Form-Analysis and Exegesis: *A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah* (Minneapolis, 1980). O bibliografie esenţială în *Judaism*, pp. 381-403.

285. Printre traducerile *Talmudului din Babilon* se poate consulta noua ediţie, revăzută şi corectată de IM. Weiss (Boston, 1918), a versiunii lui M.L. Rodkinson (New York, 1896-1910; 10 vol.). Traducerea, efectuată de mai mulţi savanţi, sub direcţia lui I. Epstein şi J.H. Hertz, a apărut la Londra (1935 sq.) în 35 de volume. Semnalăm şi câteva antologii: A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Londra, 1932; retipărit în 1949); C. Montefiore şi C.G. Loewe, *Rabbinic Antology* (Londra, 1938; retipărit, New York, 1960); G. Goldin, *The Uving Talmud* (Chicago şi Londra, 1958).

Din bogată literatură critică, semnalăm: Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909; retipărit în 1961, cu o introducere de Louis Finkelstein); G. F. Moore, *Judaism* în *the First Centuries of the Christian Era*, vol. I, pp. 173 sq. David Goodblatt, „The Babylonian Talmud", în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1972), I, pp. 257-336; J. Neusner, ed., *Understanding Rabbinic Judaism*: *From Talmudic to Modern Times* (New York, 1974; cf. David Goodblatt, „Bibliography on Rabbinic Judaism", *ibid.*, pp. 383-402); Joseph Heinemann, *Prayer on Talmud*: *Forms and Patterns* (traducere de Richard S. Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, *The Formation of the Babylonian Talmud*) (Leiden, 1970); Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum* (Berlin-New York, 1975); J. Neusner, „The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" (HR, 16, 1977, pp. 216-236).

Despre karaiţi, vezi: L. Nemoy, *Karaite Anthology* (New Haven, 1952); D. Sidersky, „Le Caraïsme et şes doctrines", RHR, 1936, vol. 114, pp. 197-221; Z. Cahn, *The Râse of the Karaite Sect*. *A new Ught on the Halakah and Origin of the Karaites* (Philadelphia, 1937); A. Paul,

Recherches sur Vorigine du Qaraïsme (Paris, 1970).

Despre raporturile cu sectarii de la Qumran, vezi N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaites* (Londra, 1962).

286. Despre filosofia evreiască medievală, vezi G. Vajda, *întroduction à la pensée juive du Moyen Âge* (Paris, 1947); Isaac Husik, *A History ofmediaeval Jewish Philosophy* (New York, 1916; retipărire 1958); Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933; trad. Engleză, *Philosophies of Judaism*. New York, 1964). André Neher este autorul unui strălucit şi original expozeu de ansamblu: „La philosophie juive médievale", în *Histoire de la philosophie* (*Encyclopédie de la Pléiade*, vol. I, Paris, 1969), pp. 1006-1047.

O culegere adnotată de texte de Filon a fost publicată de Nahum Glatzer, *The Essential Philo* (1971) şi David Winston, *Philo of Alexandria*: *The Contemplative Life*. *The Giants and Selections* (New York, 1981). Operele complete sunt în curs de traducere de R. Arnaldez, J. Puilloux şi Mondésert (Paris, 1961 sq. 36 de volume au apărat până în 1980). Cea mai bună lucrare despre Filon este cea a lui K. Nikiprowetzki, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* (Leyden, 1977).

Despre influenţa, directă sau indirectă, a lui Filon asupra gândirii medievale creştine, vezi opera lui H.A. Wolfson, *Philo.*, I-II (Cambridge, Mass., 1947); cf. *Ibid.*, ÎI, pp. 158 sq., *Tabloul problemelor*.

Primul filosof evreu este Isaac Israeli (855-955 cea), născut şi mort în Egipt. Scrierile lui sunt o compilaţie din diferite izvoare, dar, traduse în latină, au fost utilizate de scolasticii creştini din secolul al XIII-lea. Unele fragmente au fost traduse şi comentate în lucrarea lui A. Altmann şi S. Stern, *Isaac Israeli* (Londra, 1959).

Traducerea completă a lucrării lui Saadia a dat-o S. Rosenblatt, *The Book ofbeliefs and Opinions* (New Haven, 1948). H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation* în *Saadia*, *Averroes*, *Maimonides and St. Thomas* (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, pp. 197 sq.).

Textul ebraic prescurtat din *Fântâna Vieţii* a fost tradus de S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859); reeditare în 1927), pp. 3-148; există, de asemenea, o traducere completă a cărţii a treia realizată de F. Brunner, *La Source de Vie*. Cartea a III-a (Paris, 1950). O traducere engleză completă a fost realizată de H.E. Wedeck, *The Fountain of Life* (New York, 1962).

Despre Ibn Gabirol, vezi mai ales S. Munk, *Mélanges*. Pp. 151-306; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentum*v. Pp. 102-119; Isaak Husik, *A History ofmediaeval Jewish Philosophy* (New York, 1916), pp. 59-80; Julius R. Weinberg, *A Short History ofmediaeval Philosophy* (Princeton, 1964), pp. 146-149.

Tratatul lui Bahya ibn Paquda, *întroduction auxdevoirs des coeurs*, a fost tradus de A. Chouraqui (Paris, 1950). Există, de asemenea, o traducere engleză, a lui Edwin Collins, *The duties of the Heart* (1904).

Scrierea lui Iuda Halevi a fost tradusă şi adnotată de Hartwig Hirschfeld *The Kuzari* (1946). Vezi şi Isaac Husik, *Three Jewish Philosophers*: *Philo*, *Saadia Gaon*, *Jehuda Halevi*, tradusă din ebraică de Hâns Lewy, A. Altmann şi I. Heinemann (1965; selecţie comentată).

287.0 excelentă antologie de texte din Maimonide a fost alcătuită de Isadore Twenski, *A Maimonides Reader*. *Edited with întroduction and notes* (New York, 1972). Ea conţine lungi extrase din tratatul *Mishneh Torah* (pp. 35-227), o selecţie importantă din *Cdiduza Rdtdeiţilor* (pp. 231-358) şi mai multe opuscule şi scrisori greu accesibile în traducere (pp. 361-482). Vezi şi Arthur Cohen, *Teachings of Maimonides* (Prolegomena by Marvin Fox, New York, 1968). Dintre traducerile din *Moreh Nevukhim* am utilizat-o pe ultima, *The Guide of the Perplexed*, traducere de Shlomo Pines (Chicago, Univ. Press, 1963). Traducerile din *Mishneh Torah* sunt indicate în *Maimonides Reader*, p. 484 şi în cartea lui David Hartmann, *Maimonides*: *Torah and Philosophie Quest* (Philadelphia, 1976), pp. 269-272. Lucrările lui Shlomo

Pines (pp. 484-490) şi David Hartmann (pp. 272-288) comportă bibliografii exhaustive.

Între cele mai cuprinzătoare prezentări sunt de reţinut: Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*. VIII (New York 1958), pp. 55-138; Joseph Sarachek, *Faith and Reason*: *The Conflict over the Raţionalism of Maimonides* (New York, 1970). Vezi şi Daniel Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*: *1180-1240* (Leiden, 1965); Harry A. Wolfson, „Maimonides on the Unity and incoiporeality of God", *Jewish Quarterly Review*. 56, 1965, pp. 112-136; Alexander Altmann, „Essence and existence în Maimonides", în *Studies* în *Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 108-127: „JFree WU1 and Predestination în Saadia, Bahya and Maimonides", în *Essays* în *Jewish ĭntellectual History* (Hanovra-Londra, 1981), pp. 35-64; „Maimonides's «Four Pferfections» „, *ibid.*, pp. 65-76. Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?", *ibid.*, pp. 77.

Lucrarea lui David Hartmann e preţioasă mai ales pentru numeroasele texte ilustrând continuitatea dintre *Mishneh Torah* şi *Moreh Nevukhim*v vezi pp. 102 sq. Opinii contrare au fost susţinute de Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (retipărit, New York, 1958), p. 5, şi Leo Strauss, *Persecution and the Art ofwriting* (Chicago, 1952), pp. 38-95: „The Literary character of the *Guide for the Perplexei*, id., „Notes on Maimonides* Book of Knowledge" (în *Studies*... pres*ented to Ger*s*hom Sch*o*lem, Je*rusalem, 1967, pp. 269-285).

288. Singura lucrare esenţială, tratând exclusiv istoria misticii evreieşti de la origini până la hasidism, este cea a lui Gershom Scholem, *Major Trends* în *Jewish Mysticism* (New York, 1946; am folosit ediţia a 4-a, 1960, revăzută şi adăugită.

Cu bibliografic suplimentară). Vezi şi traducerea franceză, Les *grands courants de la mystique juive* (Paris, 1950). Citǎm, de asemenea, de acelaşi autor, Les *origines*

de la Kabbale (Paris, 1966; ediţie germană, *Ursprung und Anjänge der Kabbala*, Berlin, 1962); *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965; ediţie germană, Zürich, 1960); *The Messianic Idea* în *Judaism and other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971; culegere de articole publicate între 1937 şi 1970).

O scurtă introducere generală, conţinând traducerea câtorva texte semnificative, a publicat Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaïet la Kabbale* (Paris, 1961, col. „Maâtres Spirituels"). Cartea lui Paul Vuillaud, *La Kabbale Juive*. *Histoire et Doctrine*. *Essai critique*, 2 vol. (Paris, 1923), a fost sever criticată de G. Scholem. Încă utilă, mai ales penâni kabbaliştii creştini de după Renaştere, lucrarea lui A.E. Waite, *The Holy Kabbalah*. *A Study of the Secret Tradition of Israel* (Londra, 1929). Despre ezoterismul evreu şi Kabbala, vezi G. Vajda, „Recherches rćcentes sur rćsoterisme juif (1947-1953)", RHR, 1955, vol. 147, pp. 62-92; id., „Recherches récentes (l 954-1962)", të/J., 1963, vol. 164, pp. 33-86,191-212; 1964, vol. 165, pp. 49-78; id., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (Paris, 1957); id., *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Paris-La Haye, 1962); C. Sirat, Les *théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Ăge* (Leyden, 1969).

Despre *Merkaba*, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 40-79; id., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960), *passim*. Id., Les *origines de la Kabbale*, pp. 27-33,118-122,128-138,153-160 etc. Vezi, de asemenea, Ithamar Grunewald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leiden-Köln, 1980).

Despre *Shi'ur Qoma*, vezi, de asemenea, Alexander Altmann, „Moses Narboni's «Epistle on *Shi'ur Qoma*» „, vn *Studies* în *Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), pp. 180-209.

Despre *Sepher Yetsira*, vezi G. Scholem, *Major Trends*, 84 sq., 126 sq., 367 sq. *Les origines de la Kabbale*, pp. 31 sq. Ultima traducere e făcută de Guy Casaril, op.

cit., pp. 41-48. Vezi şi G. Vajda, „Le commentaire de Saadia sur le *Sepher Yetsira*", *Revue des études juives*, vol. 56,1945, pp. 64-86.

Despre hasizii din Germania, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 80-118. Despre mitologia golemului şi originile sale, cf. G. Scholem. „The Idea of the Golem" (în *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 158-204).

289. Despre reactualizarea anumitor teme mitologice în Kabbala, vezi G. Scholem, „Kabalah and Myth", în *On the Kabbalah and its Symbolism*, pp. 87-117.

Bahir a fost tradus în germană şi comentat de G. Scholem, *Das Buch Bahir* (Leipzig, 1923); vezi şi *Major Trends*, pp. 74 sq., 229 sq. *Origines de la Kabbale*, pp. 78-107,164-194,211 sq.

Despre *Devekuth*, vezi G. Scholem, „*Devekuth* or Communion with God în *The Messianic Idea* în *Judaism*, pp. 203-226 (articol publicat în 1950).

Despre Abraham Abulaţia, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 119-155 (şi notele bibliografice, pp. 398 sq.). Cf. Guy Casaril, op. cit., pp. 66 sq. O traducere aproape completă din *Zohar* au dat Sperling şi Maurice Simon, *The Zohar*, 5 vol. (Londra, 1931-1934; reeditare 1955). Vezi mai ales G. Scholem, *Die Geheimnisse Sohar* (Berlin, 1935) şi *Zohar*: *The Book ofsplendor* (New York, 1949; culegere şi comentariu). Cea mai bună prezentare rămâne tot aceea a lui G. Scholem, *Major Trends*, pp. 156-243 (şi notele critice, pp. 385-407). Vezi şi Ariei Bension, *The Zohar* în *Moslem and Christian Spain* (Londra, 1932); F. Secret, *Le Zohar chez* les *kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris-La Haye, 1958).

Despre istoria conceptului de *Shekhina*, vezi G. Scholem, „Zum Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekhinah", *Eranos-Jahrbuch*, XXI (Zürich, 1952), pp. 45-107. Despre transmigrarea sufletelor, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 241 sq. Id., „The Messianic Idea în Kabbalism" (*The Messianic Idea* în *Judaism*, pp. 37-48), pp. 46 sq. Id.,

„Seelenwanderung und Sympathie der Seelen în der jüdischen Mystik”, *Eranos-Jahrbuch*, XXIV (1955), pp. 55-118.

290. O excelentă prezentare a vieţii spirituale la Safed în secolul al XVI-lea a fost făcută de RJZwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962; retipărire la Philadelphia, 1977), pp. 38-83. Vezi *ibid.*, pp. 84-168, biografia lui R Joseph Karo; pp. 169-286, analiza experienţelor mistice şi a teologiei lui Karo.

Despre Isaac Luria şi şcoala să, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 244-286,407 415.

Când unul din discipolii săi l-a întrebat de ce nu-şi expune ideile sub formă de carte, Luria i-a răspuns: „Nu se poate, pentru că toate lucrurile se leagă între ele. De îndată ce deschid gura ca să vorbesc, am impresia că marea se izbeşte de diguri, le sparge şi se revarsă. Cum aş putea atunci exprima ceea ce sufletul meu a primit şi cum l-aş putea transpune în scris într-o carter* Citat de Scholem, *Major Trends*, p. 254.

Isaac Luria se declara singurul kabbalist după Nahmanide care a învăţat doctrina secretă direct de la profetul Ilie.

Răspândirea ideilor lui Luria a fost aproape în întregime opera lui Israel Sarug care, între 1592 şi 1598, le-a propagat printre kabbaliştii din Italia. Totuşi, Sarug cunoştea ideile lui Luria numai prin scrierile lui Vital. În unele puncte, el a reinterpretat radical doctrina maestrului şi a dat acesteia o bază evasifilosofică, inculcându-i un anumit platonism. Este ceea ce, în ultimă instanţă, îi explică de fapt succesul; G cholem, *ibid.*, pp. 257-258.

291. Despre Sabbatai Zwi şi sabbatianism, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 286-324; id., „Redemption through Sân” (în *The Messianic Idea* în *Judaism*, pp. 78-141; articolul a apărut mai întâi în ebraică, în 1937), id., „The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) în Turkey” (*ibid.*, pp. 142-166), şi mai ales acel *magnum opus*

al său, tradus din ebraică de RJ. Zwi Werblovsky, *Sabbatai Sevi*, *the Mystical Messiah* (Princeton, 1973; traducere revăzută şi adăugită a ediţiei originale publicate la Tel Aviv, 1957). Vezi şi Yosef Hayim Ycrushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto* (New York, 1971; retipărire, Seattle-Londra, 1981), pp. 313-349. Documentele teologice şi istorice au fost în mare parte distruse. Dar forme moderate ale sabbatianismului în care pietatea ortodoxă şi credinţa eretică erau împreună au supravieţuit încă multă vreme; G. Scholem, *Major Trends*, pp. 299 sq.

292. Despre hasidism, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 325-350 (cf. Bibliografiile înregistrate pp. 436-438,445-446): id., „Neutralization of the Messianic Element în Earley Hassidism" (în *The Messianism*, pp. 176-202); Martin Buber, *Die chassidishen Bücher* (Hellerau, 1928; numeroase retipăriri; id., *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (Londra, 1931); id., *Deutung des Chassidismus* (Berlin, 1935); id., *Hassidism* (New York, 1948); id., *The Origin and Meaning of Hassidism* (M. Friedman, ed., New York, 1960); Arnodl Mandel, *La Voie du Hassidisme* (Paris, 1963); Elie Wiesel, *Célébration hassidique* (Paris, 1972); Les *récits hassidiques*, traducere de A. Guerne (Paris, 1961).

Despre R. Shneur Zalman din Ladi şi despre *Habad*, vezi G. Scholem, *Major Trends*, pp. 340 sq. Guy Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai*, pp. 166 sq. Despre *Habad*, vezi şi Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (traducere engleză, introducere şi note de Louis Jacob, versiune franceză de George Levitte, Paris, 1975).

293. Despre bogomilism, vezi bogată bibliografie a lui Dinitri Obolensky, *The Bogomils*. *A Study* în *Balkan Neo-Manicheism* (Cambridge, 1948), pp. 290-304; de completat cu lucrările menţionate în studiul nostru „Le Diable et le Bon Dieu" (*De Zalmoxis à Gengis-Khan*, 1970, pp. 80-130), p. 94, n. 26 trad. Românească, pp. 87-135, respectiv, p. 99 – nota trad.); cf. Şi Amo Borst, *Les Cathares* (traducere

franceză, Payot, 1974, pp. 55 sq., utilă mai ales pentru indicaţiile bibliografice). În afară de monografia lui D. Obolensky, cea mai bună prezentare de ansamblu rămâne Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval* (Payot, 1949; textul englez a apănit la Cambridge, în 1947), pp. 61-85.

Cele mai importante izvoare sunt: Cosma Preotul, *Tratatul împotriva bogomililor*, tradus în franceză şi comentat de H. Ch. Puech şi A. Vaillant (Paris, 1945), şi *Panoplia dogmatică* de Eftimie Zigabinos (în Migne, *Patrologia Graeca*, vol. CXXX). Vezi în S. Runciman, pp. 69 sq., analiza acestor două texte.

Cartea lui Iordan Ivanov, *Bogomilschi knighi i leghendĭ* (Sofia, 1925), a fost tradusă de Monette Ribeyrol, *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976; pp. 381-390, bibliografie recentă înregistrată de D. Anghelov).

Dintre contribuţiile recente privind istoria ereziei şi supravieţuirile bogomilismului în Peninsulă Balcanică şi România, vezi Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Mediaeval Frontier* (Londra, Berkeley şi Los Angeles, 1975), pp. 163 sq. Răzvan Theodorescu, *Bizanţ, Balcani. Occident la începuturile culturii medievale româneşti, secolele* X-X/V (Bucureşti, 1974), pp. 341 sq.

Despre apocrife şi interpretarea lor bogomilică, vezi E. Turdeanu, „Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles", RHR, 138,1950, pp. 22-52; 176-218. Despre istoria circulaţiei legendei apocrife *Lemnul Crucii*, vezi N. Cartojan, *Cărţile populare* în *literatura românească* (ediţia a 2-a, Bucureşti, 1974), I, pp. 155 sq. Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oii of Life* (Chicago, 1962), pp.49 sq. Despre *ĭnterrogatio lohannis*, vezi Edina Bozoky, *Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio lohannis, apocriphe d'origine bogomile* (Paris, 1980).

294. Despre Kathari, vezi prezentarea generală de Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*. Pp. 106-152 şi de Arno Borst, Les *Cathares*, în special, pp. 79-196 (cu o foarte bogată bibliografie). Cf. Şi H. Ch. Puech,

„Catharisme médiéval et bogomilisme” (în *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Roma, 1957, pp. 56-84; reeditat în *Sur le manichéisme et autres essais*. Pariş, 1979, pp. 395-427).

Textele kathare, puţin numeroase, au fost editate şi traduse de A. Dondaine (*Le „Liber de duobus principiis” suivi d’un fragment de rituel cathare*, Roma 1932), C. Thouzallier (*Un traité cathare inedit du début du Xlif siècle*, Louvain, 1961; *Une somme anticathare*, Louvain, 1964) şi René Nelli (*Écritures Cathares*, Paris, 1968). Vezi şi *Le Livre Secret des Cathares*: *Interrogatio lohannis*, *apocryphe d’origine bogomile*, ediţie, traducere şi comentariu de Edina Bozoky (Paris, 1980).

Despre Cruciadă împotriva Albigenzilor, vezi P. Belperron, *La Croisade contre les Albigeois et l’union de Languedoc à la France* (Paris, 1943; ediţia a 2-a, 1948).

Despre Inchiziţie, vezi J. Guiraud, *Histoire de l’lnquisition au Moyen Âge*. *1*: *Cathares et vaudois*. *ÎI*: *L’Inquisition au Xĭir siècle en France*, *en Espagne et en Italie* (Paris, 1935,1938). Bibliografia recentă a fost înregistrată de H. Gnindmann în Jacques le Goff, ed., *Hérésies et sociétés dans l’Europe pré-mdustrielle* (Paris-La Haye, 1968), pp. 425-431 sq.

Pentru contextul istoric, vezi Friedrich Heer, *The Medieval World* (Londra-New York, 1962), pp. 197 sq.

295. Pentru valorizarea religioasă a sărăciei, vezi Jeffrey B. Russel, *Religious Dissent* în *the Middle Ages* (New York, 1971), pp. 41 sq.

Cea mai bună bibliografie a Sfântului Francisc este cea a lui Omer Englebert, *Vie de Saint François* (Paris, 1947; bibliografie bogată, pp. 396-426). Esenţialul e prezentat de Ivan Gobry, *Saint François et l’éspritjranciscain* (Paris, 1957; comportă şi o selecţie din scrierile Sfântului Francisc, pp. 119-152), vezi şi Brother Francis: *An Anthology ofwritings by andabout St Francis ofassisi*, Lawrence Cunningham, ed. (New York, 1972), şi mai ales *François d’Assise*: *Écrits* (text latin şi traducere,

„Sources Chrétiennes”, 285, Paris, 1981).

Despre Ordinul Fraţilor Minoriţi, vezi John Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Oxford, 1968); Cagetan Esser, O.F.M., *Origins of the Franciscan Order* (Chicago, 1970); Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty*: *The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles* în *Franciscan Order*, *1210-1323* (Londra, 1961); *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 9, Todi, 1971).

296. Singura ediţie completă a operelor Sfanţului Bonaventura este aceea, în nouă volume, *in-folio*, publicată de călugării franciscani din Quaracchi. Traducerile franceze sunt înregistrate de J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Paris, 1963), pp. 180-182.

Dintre monografiile recente consacrate gândirii Sfântului Bonaventura, citǎm Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (ediţia a 2-a, 1943); J.G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (1961); John Quinn, *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy* (Toronto, 1973); Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago, 1978).

Despre simbolismul scării şi ascensiunii mistice, vezi Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique* (ediţia a 2-a, Chèvetogne, 1947), pp. 117-145; Alexander Altmann, *Studies* în *Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1949), pp. 41-72; cf. Bibliografiile înregistrate în *Le Chamanisme* (ediţia a 2-a), pp. 378-381.

297. Ediţiile din operele lui Albertus Magnus, ale Sfântului Toma din Aquino şi ale altor scolastici sunt înregistrate în *La philosophie du Moyen Âge* (Paris, 1947) a lui Étienne Gilson. Aflǎm în aceeaşi lucrare o bibliografie critică esenţială despre autorii discutaţi. Vezi şi E. Gilson, *Le thomisme* (ediţia a 2-a, Paris, 1952); F. Copleston,

Aquinas (Harmondsworth, 1955; p. 265, lista traducerilor engleze din operele Sfântului Toma); M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1950); id., *La théologie comme science au XII*? *siècle* (Paris, 1957), id., *Toward understanding Saint Thomas* (Chicago, 1964).

Pentm o altă interpretare a scolasticii, vezi Steven Ozment, *The Age of Reform*, *1250-1550*: *An Iňellectual and Religious History of Late Mediaeval and Reformation Europe* (New Haven, 1980, despre Toma din Aquino, pp. 9 sq., 60 sq. Despre Ockham, pp. 35 sq. Etc.). Ozment prezintă cea mai recentă literatură critică.

Despre Duns Scotus, vezi Effren Bettoni, *Duns Scotus*: *The Basic Principles ofhis Philosophy* (Washington, 1961).

Despre Ockham, vezi Gordon Leff, *William of Ockham*: *The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975); id... The *Dissolution of* M*ediaeval Outlook: An* E*ssay on* I*ntellectual and Spiritual Change în* the *Fourteen Century (Ne*w York, 1976).

Despre scolastică, vezi şi F. Van Steeberghen, *Aristotle* în *the West*: *The Origins of Latin Aristotelism* (Louvain, 1955); id., *The Philosophical Movement* în *the Thirteenth Century* (Edinburgh, 1955); Gordon Leff, *Mediaeval Thought*: *St. Augustine to Ockham* (Baltimore, 1962).

O privire sintetică în H.A. Obermann, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

298. Ediţia critică a operei lui Meister Eckhart este în curs de publicare: *Die Deutschen Werke* (vol. I-V, Stuttgart, 1938 sq.) şi *Die lateinische Werke* (vol. I-V, 1938 sq.). Vom găsi un scurt istoric al diferitelor ediţii care au precedat această apariţie la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, în „A Note on Eckhart's Works" (în Edmund Colledge şi B. Meginn, *Meister Eckhart*: *The Essential Sermons*, *Commentaries*, *Treatises and Defense*, New York, 1981), pp. 62 sq. Traducerile în diverse limbi

europene făcute înaintea ediţiei critice trebuie privite cu prudenţă; este cazul, de exemplu, al lui C. De B. Evans, *Meister Eckhart* (I-II, Londra, 1924,1931). Dintre traducerile engleze, cele mai utile sunt Armând Maurer, *Meister Eckhart*: *Parisian Questions and Prologues* (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, *Meister Eckhart*; *Mystic and Philosopher* (Bloomington, 1978; conţine traducerea a opt predici germane şi un important studiu asupra gândirii lui Eckhart); mai ales traducerile lui Edmund Colledge şi Bemard Meginn. Cea mai bună traducere germană a dat Josef Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* (Münich, 1955; reproduce, de asemenea, textele originale în *Mittelhocndeutsch*). Există două traduceri franceze ale operei germane: Paul Petit, *Oeuvres de Maâtre Eckhart*. *Sermons-Traités* (Paris, 1942) şi J. Molitor şi F. Aubier, *Traités et Sermons* (Paris, 1942). Vezi şi traducerile Jeannei Ancelet-Hustache, *Maâtre Eckhart et la mystique rhénane* (Paris, 1956), pp.77-119.

Din bogată bibliografie critică semnalăm: Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maâtre Eckhart* (Paris, 1960; lucrare importantă); C.F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven şi Londra, 1977); Bernard Welte, *Meister Eckhart*. *Gedanken zu seinen Gedanken* (Greiburg, 1979; o nouă interpretare); M. De Gandillac, „La «dialectique» de Maâtre Eckhart" (în *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1961), pp. 59-94. Vezi şi bibliografia înregistrată de Ed. Colledge şi B. Meginn, op. cit., pp. 349-353.

Cea mai bună expunere de ansamblu asupra misticii medievale este *La spiritualité du Moyen Âge* (Paris, 1961), de J. Leclercq, F. Vandenbroucke şi L. Bouyer. Vezi şi *L'Atessa del l'età nouva nella spiritualità della fine del Medio Evo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 3, Todi, 1963).

299. Despre mişcările religioase eretice (sau acuzate de erezie) din Evul Mediu, vezi M.D. Lambert, *Medieval*

Heresy. *Popular Movements from Bogomus to Huş* (Londra, 1977); Jacques Le Goff, ed., *Hérésies et sociétés dans ieurope préindustrielle*, *Xf – XVIF siècles* (Colloque de Royaumont, Paris, 1968); *Movimenti religioşi popolari ed eresie del medioevo* (în *X Congresso Internazionale di Scienze Storische*, *Relazioni*, III, Roma, 1955); Gordon Leff, *Heresy* în *the Later Middle Ages*, I-II (Manchester-New York, 1967).

O analiză, supraabundentă ca documentare, a câtorva atitudini ascetice radicale în secolul al XI-lea, mai ales la Petru din Amiens şi Anselm de Canterbury, a dat Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*. *Le XF siècle*, I-II (Louvai n-Paris, 1963-1964).

Despre beguine şi begarzi, vezi E.W. Medonnell, *The Beguines and Begards* în *Mediaeval Culture* (New Brunswick, 1954; bogată documentare); Gordon Leff, *Heresy* în *the Later Middle Ages*, I, pp. 195 sq. S. Ozment, *The Age of Reform*, pp.91 sq.

Despre Mechtilde de Magdeburg, vezi Lucy Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdebourg* (Londra, 1953). Despre beguina flamandă Hadewijeh, vezi *The Complete Works* (Translation and întroduction by Mother Columbia Hart, O.S.B., New York, 1980).

Despre mişcarea Spiritului Liber, vezi: G. Leff, *op. cit*... I, pp. 310-407; Robert E. Lerner, The *Her*e*sy of* t*he Fre*e *Spi*r*it în* the *Later Mid*d*le Age*s *(Be*rkeley, 1972); H. Gnindmann, Reli*giöse Bew*e*gungen im* M*itt*e*lalter (ed*iţia a 2-a, Darmstadt, 1961), pp. 355-436.

Despre *Le Mirour des simple ames* de Marguerite Poret şi literatura lui (Pseudo-) Eckhart, vezi textele analizate de R. Lerner, op. cit., pp. 200 sq.

300. Despre criza eclesiastică în secolul al XIV-lea, vezi analizele recente şi starea problemelor în lucrările lui Steven Ozment, *The Age ofreform*: *1250-1550* (Ithaca-Londra, 1979), pp. 25-80,131-174. Despre flagelanţi, vezi Gordon Leff, *Heresy* în *the Later Middle Ages*, ÎI, pp. 48593 (bogată documentaţie).

Despre obsesia morţii în Evul Mediu, vezi T.S.R. Boaşe, *Death* în *the Middle Ages* (New York, 1972; excelentă iconografie); E. Dubmck, *The Theme of Death* în *French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance* (Haga, 1964); F. Oakley, op. cit., pp. 116 sq. Cf. *ÎI dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII-XIII* (Convegni del Centro di Studi della spiritualità medioevale, 5, Todi, 1967).

Despre dansurile macabre, vezi: J.M. Clark, *The Dance of Death* în *the Middle Ages and the Renaissance* (1950); Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Age fantastique* (Paris, 1955), pp. 235 sq. (bibliografie bogată, pp. 258 sq., în special n. 15) (vezi *Evul Mediu fantastic*, traducere de Valentina Grigorescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, pp. 200 sq. Şi bibliografia, pp. 219 sq.

— Nota trad. J; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (ediţie revăzută, Londra, 1970), pp. 130 sq.

Despre istoricul doctrinei Purgatoriului, vezi, recent, lucrarea definitivă a lui Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1982), în special pp. 177 sq., 236 sq., 383 sq.

Traducerile franceze ale lui Tauler şi Suşo sunt înregistrate de Jeanne Ancelet-Hustache, *Maâtre Eckhart et la mystique rhénane*, pp. 190-191.

În ce priveşte traducerile celor mai importante opere de Ruysbroeck, am folosit Edmund Colledge, *The Spiritual Espousals* (Londra, 1952) şi C.A. Wynschek and Evelyn Underhill, /o/w *of Ruysbroeck*: *The Adomment of the Spiritual Marriage*; *The Sparkling Stone*; *The Book of Supreme Truth* (Londra, 1951); vezi şi Kay C. Petry, ed., *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), pp. 285 sq.

E foarte probabil că Gerson l-a atacat pe Ruysbroeck în baza unei traduceri destul de eronate în latină a scrierilor acestuia redactate în flamandă. Vezi André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol. (Paris, 1954-1959).

Despre G. Groote şi *devotio modernă*, vezi lucrarea foarte documentată a lui R.R. Pbst, *The Modern Devotio*:

Confrontation with Reformation and Humanism (Leiden, 1968).

301. Ediţia critică a operelor lui Nicolaus Cusanus – *Nicolai de Cusa*: *Opera Omnia* – este în curs de publicare sub auspiciile Academiei de Litere din Heidelberg (Leipzig, 1932 sq.).

Dintre traducerile franceze, citǎm: *Oeuvres choisies* (Paris, 1942), de M. De Gandillac; *De la Docte Ignorance* (Paris, 1930), de L. Moulinier, *Traité de la vision de Dieu* (Louvain, 1925), de E. Vastecnberghe. Pentru o prezentare generală, vezi E. Vasteenberghe, *Le cardinal de Cues* (Paris, 1920); P. Rotta, *ÎI cardinale Nicola de Cusa* (Milano, 1928).

Cea mai bună monografie rămâne tot *La philosophie de Nicolas de Cues* (Paris, 1941), de M. De Gandillac. Vezi şi Emst Cassirer, *The Individual and the Cosmos* în *the Renaissance Philosophy* (New York, 1963; originalul german a fost publicat în 1927 în *Studien der Bibliothek Marburg*, X, Leipzig-Berlin), cap. I şi ÎI (pp. 7-72); Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963); E. Hoffmann, *Das Universum des Nicolaus von Cues* (Heidelberg, 1930); id., *Die Vor geschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (introducere la traducerea tratatului *De Beryllo*, Leipzig, 1938); G. Saitta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano* (Bologna, 1957); Jaroslav Pelikan, „Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidef* (în *Prudentia*, Supplementary Number 1981): *The Via Negativă*, pp. 61-77.

Despre teologia lui Jan Huş, vezi M. Spinka, *John Huş at the Council ofconstance* (New York, 1966).

Despre istoria conflictului dintre *sacerdotium* şi *regnum* şi etapele teologiei politice de origine şi de structură regală, vezi Emst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*: *A Study of Mediaeval Political Theology* (Prineeton, 1957), pp. 193 sq.

302. Pentru o intrare rapidă în problemă, vezi Olivier Clement, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1964); id., *Byzance et le christianisme* (Paris, 1964). Cf. Şi S. Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford, 1955); P. Scherrard, *The Greek East and the Latin West* (New York, 1919) şi mai ales D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, *Eastern Europe*, *500-1453* (New York, 1971) şi A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and hâş World* (Londra, 1973).

O expunere clară şi pătninzătoare a dat Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, *600-1700* (Chicago, 1974), pp. 146-198 (pp. 308-310; bibliografie critică); Vezi şi Francis Dvomik, *The Photian Schism*: *History and Legend* (Cambridge, 1948); id., *Byzaruium and the Roman Primacy* (New York, 1966); id., *Byzantine Mission among the Slavs*: *SS*. *Constantine-Cyril and Methodius* (New Brunswig, 1970).

Relaţiile dintre cele două Biserici – şi cele două culturi – au fost admirabil analizate de Deno John Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West* (New York, 1966); id., *Interaction of the „Sibling" Byzantine and Western Cultures* în *the Middle Ages and Italian Renaissance* (New Haven-Londra, 1976; în special pp. 3-94).

303. Să citǎm mai întâi câteva lucrări recente privind teologia orientală: V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (ediţia a 2-a, Paris, 1960); id., *A l'image etàla ressemblance de Dieu* (Paris, 1967); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (Paris, 1970); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris, 1969); L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Paris, 1960).

Despre Simcon Noul Teolog, vezi *Siméon le nouveau théologien*, *chapitres théologiques*, *gnostiques et pratiques*, traducere de J. Darrouzès (Sources Chrétiennes, vol. 51, Paris, 1951). Cf. Şi Hermegild Maria Bidermann,

Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (Würzburg, 1949).

Despre „rugăciunea inimii", cf. Jean Gouillard, *Fetiţe Philocalie de la Prière du Coeur* (Paris, 1953; ediţie nouă, 1968).

Despre Ioan Scărarul, vezi *John Climacus*: *The Ladder of Divine Ascent* (traducere de Luibheid şi Norman Russel, New York, 1982; cu o întinsă şi erudită introducere de Kallistos Ware).

Despre isihasm, vezi: Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* (Roma, 1927, Orientalia Christiana Periodica, D (2); id., „L'Hésychasme, étude de spiritualité" (Orientalia Christiana Periodica, vol. 22,1956, pp. 5-40,247-285).

Jean Meyendorff a contribuit mult la redescoperirea lui Grigore Palama. Citǎm mai ales ediţia şi traducerea lui *Triades pur la défense des saints hésychastes* (Louvain, 1959); *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959; conţine expunerea completă a operelor lui Palama, publicate şi inedite, pp. 331-400); *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959). Vezi şi Leonidas C. Coutos, *The Concept of Theosis* în *Saint Gregory Palamas*. *With Criticai Text of the „Contra Akyndinum*", I-II (Los Angeles, 1963); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974), pp. 261 sq. Vladimir Lossky, „La théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique" (*Dieu Vivant*, 1,1945, pp. 93-118).

Pentru o prezentare comparativă a experienţei luminii mistice, vezi M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (Paris, 1962; ediţie nouă, 1981), pp. 17-94.

O opinie clară şi succintă despre Nicolae Cabasila a dat Olivier Clément, *Byzance et le christianisme oriental* (Paris, 1964), pp. 50-73.

304. În lucrarea să *La religion populaire au Moyen Âge*. *Problèmes de méthode et de l'histoire* (Montreal-Paris, 1975), Raoul Manselli evidenţiază osmoza „care a realizat un raport de schimb între două civilizaţii" (p. 20),

„păgânismul” şi creştinismul.

Omologarea mitologiilor regionale cu istoria sfântă creştină nu constituie o succesiune, cum socotea Paul Saintyves în cartea sa Les *saints successeurs des dieux* (Paris, 1907). Vezi observaţiile lui E. Vacandart, *Études de critique et d'histoire religieuse*, scria a III-a, Paris, 1912, pp. 59-212: „Origines du culte des saintes. Les saints sont-ils successeurs des dieux?

Este inutil să reamintim supravieţuirea, în forme din ce în ce mai hristianizate, a anumitor complexe mitico-simbolice din belşug atestate peste tot în lume; de exemplu, Arborele Cosmic, Podul, Scara, Iadul şi Raiul etc. E de ajuns să menţionăm persistenţa străvechiului scenariu elaborat în jurul Podului eshatologie (cf. *Le Chamanisme*, ediţia a 2-a, pp. 375 sq.), în timpul Evului Mediu (cf. Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viena, 1973) şi până în zilele noastre (cf. Luigi M. Lombardi Satriani şi Mariano Meligrana, *ÎI Ponte di San Giacomo*. *L'ideologia della morte nella società contandina del Sud*, Milano, 1982, pp. 121 sq.

Am lăsat deoparte ceremoniile şi obiceiurile legate de locurile de târg şi de piaţa publică a oraşului; ca, de pildă. Sărbătoarea Nebunilor, celebrată în ziua de Anul Nou, când adepţii costumaţi şi mascaţi intrau în catedrală, condu-şi de un episcop al nebunilor şi îşi permiteau tot soiul de licenţe. În Normandia, diaconii jucau zaniri şi cărţi în altar, mâncând, în acelaşi timp cârnaţi. Vezi analizele lui Mickhail Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (traducere franceză, Paris, 1970).

Despre supravieţuirile păgâne în Grecia, vezi: J. – C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910; reeditare, New York, 1964); Georges Dumézil, Leproblème *des Centaures* (Paris, 1929), pp. 155-193; C.A. Romaios, *Cultespopulaires de Thrace*: *les Anasténaria*; *la cérémonie du lundipur* (Atena, 1949). Pentru Paul Friedrich, studiul anumitor grupuri din Grecia rurală este de natură să clarifice structurile societăţii

homerice, iar cultul Fecioarei Maria ne poate ajuta s-o înţelegem mai bine pe Demeter; cf. *The Meaning ofajrodite* (Chicago, 1978), p. 55. Cf., de asemenea, C. Poghirc, „Homère et la ballade populaire roumaine", i4c/ «*du III-e Congrès internaţional du Snd-Est européen* (Bucureşti, 1974); Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*. *Studien zu den Emteschnittzgeräten und ihre Stellung im europtiischen Volksglauben und Volksbrauch* (Viena, 1952); M. Eliade, „History of Religions and «Popular» Cultures", HR, vol. 20,1980, pp. 1-26, în special pp. 5 sq.

Există o bogată literatură de specialitate privind *colindele* (vezi studiul nostni „History of religions", p. 11, n. 29). Să amintim numai lucrările pe care le-am citat: Al. Rosetti, *Colindele religioase la români* (Bucureşti, 1920); P. Caraman, „Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi", *Arhivă*, 38 (Iaşi, 1931), pp. 358-447; Ovidiu Bârlea, „Colindatul în Transilvania", *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967* (Cluj, 1969), pp. 247-304; Monica Brătulescu, *Colinda românească* (Bucureşti, 1981); id., „Cteata feminină – încercare de reconstituire a unei instituţii tradiţionale româneşti", *Revista de etnografie* şi *folclor*, vol. 23 (Bucureşti, 1978), pp. 37-60; Petro Caraman, „Descolindatul în snd-estul Europei" (partea I), *Anuarul de folclor*, ÎI (Cluj-Napoca, 1981), pp. 57-94.

Despre structurile iniţiatice decelabile încă în organizarea şi instruirea *colindătorilor*, vezi Traian Herseni, *Forme străvechi de cultura populară românească* (Cluj-Napoca, 1977), pp. 160 sq.

305. Vezi M. Eliade, „Notes on the *Căluşari*", în *The Gaster Festschrift*: *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5,1973, pp. 115-122; id., *Occultisme*, *sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1976), pp. 109 sq. Id., „History of Religions and «Popular» Cultures", pp. 17 sq.

Izvoarele documentare cele mai importante privind

organizarea *căluşarilor* în Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la români* (Bucureşti, 1910), pp. 54-75; Theodor T. Burada, *Istoria teatrului* în *Moldova*, 2 vol. (Iaşi, 1905), I, pp. 62-70. Noi materiale au fost prezentate de Mihai Pop, „Consideraţii etnografice şi medicale asupra *căluşului* oltenesc". *Despre medicină populară românească*, Bucureşti, 1970, pp. 213-222; Gheorghe Vrabie, *Folclorul* (Bucureşti, 1970), pp. 511-531; Horia Barbu Oprişan, *Căluşari* (Bucureşti, 1960), şi mai ales Gail Kligman, *Căluş* (Chicago, 1981). Cf. Şi R. Vuia, „Originea jocului de căluşari", *Dacoromania*, ÎI (Cluj, 1922), pp. 215-254; M. Eliade, „Notes", pp. 120 sq.

Despre iniţierea în *Männerbund*, vezi M. Eliade, *Initiation, rites, sociités secrètes* (*Naissances mystiques*), pp. 185 sq., şi bibliografiile înregistrate *ibid.*, notele 6-11.

306. Din imensa bibliografie privind vrăjitoria europeană reţinem: H.RTrevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change* (1968); Alan Macfarlane, *Witcheraft* în *Tudor and Stuart England* (New York, 1970); Jefferey Burton Russell, *Witcheraft* în *the Middle Ages* (Ithaca, New York, 1972; cu o bogată bibliografie, pp. 350-377); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971); Norman Cohn, *Europe ’s Inner Demons* (New York, 1975; trad. Franceză: *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age* (Paris, 1982); F.E. Lorint et J. Bernabć, *La sorcellerie paysanne* (Bruxelles, 1977); Robert Mandrou, *Possesion et sorcellerie au XVIII-e siécle. Textes inedits* (Paris, 1979).

Extrase documentare în: E. William Monter, *European Witcheraft* (New York, 1969); Barbara Rosen, *Witcheraft* (Londra, 1970); Max Marwick, ed., *Witcheraft and Society* (Baltimore, 1970), şi mai ales Alan C. Kors şi Edward Peters, *Witcheraft* în *Europa – 1100-1700. A Documentary History* (Philadephia, 1972). Cf. H.C. Erik Midelfort, *Witch Hunting* în *Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations* (Stanford,

1972; în special pp. 30 sq., 193 sq. Lucrarea are meritul de a evidenţia diferenţele între „vânătoarea de vrăjitoare” la catolici şi la protestanţi).

Vezi şi lucrările redactate în perspectiva istoriei medicinei: Gregory Zilbourg, *The Medieval Man and the Witch* în *the Renaissance* (Baltimore, 1935); Thomas R. Forbes, *The Midwife and the Witch* (New York, 1966).

Cf. E.W. Monter, „The Historiography of European Witcheraft: Progress and Prospects”, *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, pp. 435-451; M. Eliade, „Some Observations en European Witcheraft”, HR, 14, 1975, pp. 149-172 (*Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, traducere de Jean Malaquais, Paris, 1978, pp. 93-124); Richard A. Horsiey, „Further Reflections on Witcheraft and European Folk Religion”, HR, 19,1979, pp. 71-95.

Despre benandanti cea mai bună sursă rămâne lucrarea lui Carlo Ginzburg, I Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culţi agrari tra cinquencento e seicento (Torino, 1966).

O bogată bibliografie despre credinţele şi riturile privind naşterea cu căiţă, în Thomas R. Forbes, „The Social History of the Caul”, *Yale Journal of Biology and Medecine*, 25,1953, p. 495-508.

Despre *Wilde Heer*, vezi Victor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten*: *Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Viena, 1914), în special pp. 173 sq. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, p. 68 sq. Id., *Verwandlungskulte*, p. 78 sq. Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen*: *Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1973), p. 5 sq. R. Bemheimer, *Wildmen* în *the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1952), pp. 79 sq., 132; C. Ginzburg, *I Benandanti*, pp. 48 sq.

Despre etimologia cuvintelor *zâna* (e Diana) şi *zănatec* (e lat. *Dianaticus*), vezi bibliografia critică în Alejandro Ciorănescu, *Diccionario etimologico Rumano* (Universidad de la Lagună, 1961), p. 915; Al. Rosetti,

Istoria limbii române (Bucureşti, 1968), pp. 367-395.

Despre *zâne* şi *iele*, vezi, *inter alia*, I. Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparai* (Bucureşti, 1944), p. 156 sq. I. Muşlea şi O. Bârlea, *Tipologia folclorului*, pp. 206 sq.

307. Între multele biografii consacrate lui Martin Luther şi numeroasele lucrări despre epoca sa, relevăm câteva contribuţii recente. R.H. Bainton, *Here 1 Stand* (New York şi Nashville, 1950); Erik Erikson, *Young Man Luther* (1958; interpretare strălucită, dar controversată; vezi critică la S. Ozment, *The Age of Reform*, pp. 223-231); E.G. Schwiebert, *Luther and hâş Times*; *The Reformation from a new Perspective* (St. Louis, 1950); R.H. Fife, *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957); Richard Stauffer, *La Réforme, 1517-1564* (Paris, 1970); J. Pelikan, *Luther the Expositor* (St. Louis, 1959); H.G. Haile, *Luther. An Experiment* în *Biography* (New York, 1980; preţioasă mai ales pentru prezentarea ultimilor ani ai lui Luther).

Despre istoria indulgenţelor, vezi J.E. Campbell, *Indulgences* (Ottawa, 1953); PJvpalmer, ed., *Sacraments and Forgiveness* (Westminster, 1960).

Vezi, de asemenea, Arthur Rühl, Der Einfluss der Msytik auf Denken undentwicklung des jungen Luthers (Oberhessen, 1960); J. Pelikan, ed., Interpreters of Luther: Essays în honor ofwilhelm Pauck (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, Homo Spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Ger son and Martin Luther în the Context of their Theological Thought (Leiden, 1968); F.E. Cranz, An Essay of the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society (Cambridge, Mass., 1959); S. Ozment, ed., The Reformation în Mediaeval Perspective (Chicago, 1971). Vezi şi bibliografia înregistrată la 308.

308. Am utilizat cea mai recentă traducere din operele lui Martin Luther, publicată sub conducerea lui J. Pelikan şi H.T. Lehman, *Works*, 58 vol. (St. Louis, 1955 sq.); vezi în special vol. 25 (*Leçons sur l'Épâtre aux*

Romains), vol. 38

(*Parole et Sacrement*), vol. 42-43 (*Écrits dévotionnels*). Am consultat şi *Reformation writings*, traduse şi comentate de Bertram Lee Woolf (Londra, 1959). Vezi şi *The Theologia Germanica of Martin Luther*, traducere şi comentariu de Bengt Hoffman (New York, 1980).

Dintre expunerile recente privind teologia lui Luther, menţionăm în special John Diljenberger, *God Hidden and Revealed*: *the Interpretaiion of Luther' s Deus Absconditus and its Signiftcance for Religious Thought* (Philadelphia, 1953); Bengt Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und* în *der Occamistischen Tradition* (Lund, 1955); B.A. Gerrish, *Grace and Reason*: *A Study* în *the Theology of Luther* (Oxford, 1962; important); H.A. Oberman, ed., *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leiden, 1974).

Biografia lui J. Huizinga, *Erasmus ofrotterdam* (traducere engleză, 1924) îşi păstrează încă întreaga prospeţime. Cartea lui Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York, 1969) este preţioasă mai ales pentru numeroasele fragmente de scrisori şi lucrări mai puţin cunoscute ale lui Erasmus (excelentă bibliografie, pp. 285-299). Vezi şi John C.OIlin, ed., *Erasmus*. *Christian Humanism and the Reformation*, *Selected Writings* (New York, 1965).

Despre opera şi gândirea lui Erasmus, vezi Louis Bouyer, *Autour d'Érasme* (Paris, 1955); Peter G. Bietenholz, *History and Biography* în *the work of Erasmus* (Geneva, 1966); Emst Wilhelm Kohis, *Die Theologie des Erasmus*, I-II (Basel, 1966); Jean-Claude Margolin, *Êrasme par lui-même* (Paris, 1965); Margaret M. Phiâips, *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londra, 1949); A. Renaudet, *Érasme et l'Italie* (Geneva, 1954). Vezi şi Rochard L. De Molen, ed., *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven-Londra, 1978), mai ales „Opera Omnia Desiderii Erasmi" (pp.1-50), de De Molen, şi *De Libero Arbitrio* (1524): „Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (pp. 187-209), de B.A. Gerrish.

Există numeroase ediţii şi traduceri din *De Libero Arbitrio* şi din *De Servo Arbitrio*. Am utilizat ultima apărută şi cea mai completă: *Luther and Erasmus*: *Free Will and Salvation*, traducere şi comentariu de E. Gordon Rupp şi Philip S. Watson (Philadelphia, 1969).

309. Despre viaţa şi gândirea lui Zwingli, vezi, în ultimă instanţă, Fritz Büsser, *Huldrych Zwingli*: *Reformation als prophetischen Aufârag* (Zürich, 1973); G.H. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976); W.H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen-Vluyn, 1976). O excelentă selecţie a scrierilor lui Zwingli şi Bullinger a dat G.W. Bromilcy, *Zwingli and Bullinger*: *Selected Translations with Introduction and Notes* (Philadelphia, 1953).

Despre anabaptişti şi alte mişcări de reformă radicală, vezi mai ales G.H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962; cf. *Ibid.*, pp. 118-180, istoria primilor anabaptişti în Elveţia, în Germania Meridională şi în Austria); vezi şi G.H. Williams şi A. Mergal, ed., *Spiritual and Anabaptists Writers* (Philadelphia, 1957); G. Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottdale, Pa., 1957).

Una din cele mai bune introduceri în gândirea şi opera lui Calvin este cea a lui A.M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Paris, 1956). Prima biografie, aceea redactată de contemporanul său Théodore de Bèze, *La vie de Calvin* (trad. Engleză. Philadelphia, 1836), constituie sursa principală a tuturor biografiilor ulterioare. Vezi mai ales Alexandre Ganoczi, *Le jeune Calvin Genèse et évolution de să vocation réformatrice* (Wiesbaden, 1966).

Am utilizat textul primei ediţii franceze (1541) din *Institutions de la religion chrétienne* (editată de A. Lefranc, J. Pannier şi H. Chatelain, Paris, 1911 sq., reeditare 1978) şi traducerea comentată din ultima ediţie latină (1959) de John T. Meneill şi F.L. Battles, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vol. (Philadelphia, 1960); această

lucrare are meritul de a fi ţinut seama de toate ediţiile – Iatine şi franceze – din *Institutions*.

Despre teologia lui Calvin, vezi John T. Meneill, *The History and Caracter of Calvinism* (New York, 1957); Quirinus Breen, *John* Calvân *A Study* în *French Humanism* (ediţia a 2-a, Grand Rapids, 1968); E.W. Monter, *Calvin 's Geneva* (New York, 1967); Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, vol. ÎI (Zürich, 1974); Émile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I-II (Paris, 1961).

Despre Şervet, vezi Roland H. Bainton, *Hunted Heretic*: *The Life and Death ofmichael Servetus*, 1511 – l 553 (Boston, 1960).

Despre conflictul cu anabaptiştii, vezi Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (traducere de William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981).

Despre Reforma catolică, vezi: Leon Christiani, *L'Église à l'époque du concile de Trenţe* (Paris, 1948); Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent*, I-II (Freiburg, 1949-1957), traducere engleză, St. Louis, 1957-1962); Hermann Tüchler, CA. Bouman şi Jacques Le Brun, *Réforme et Contre-Réforme* (Paris, 1968); Marvin R.O'Connell, *The Counter Reformation 1559-1610* (New York, 1974).

Despre Ignaţiu de Loyola, vezi Alain Guillermou, *Saint ĭgnace de Loyola et la Compagnie de Jésus* (Paris, 1960; introducere clară şi alertă, cu o excelentă iconografie; cf. *Ibid.*, p. 187, bibliografia textelor lui Ignaţiu de Loyola traduse în franceză). Vezi şi Henry Dwight Sedgwick, *Ignatius Loyola*. *An Attempt of an Imparţial Biography* (New York, 1923; lucrare a unui nespecialist, dar bine informat); Alexandre Brou, S J., *Ignatius Methods of Prayer* (Milwaukee, 1947; utilă mai ales pentru marele număr de texte citate şi comentate, care situează *exerciţiile spirituale* în istoria spiritualităţii creştine); James Broderick, S J., *The Origin of the Jesuits* (Londra-New York, 1940; biografia sfântului Ignaţiu

încadrată în istoria Ordinului).

310. Despre creştinismul umaniştilor italieni, vezi Charles Trinkaus, „*În Our Image and Likeness*". *Humanity and Divinity* în *Italian Humanist Thought*, 2 vol. (Chicago, 1970; lucrare indispensabilă, preţioasă şi pentru textele reproduse, pp. 325-457, 778-885). Vezi şi: Gioacchino Paparelli, *Feritas*, *Humanitas*, *Divinitas*: *Le componenţi dell'Umanesimo* (*Messina şi Firenzc*, *1960*); *Paul Oskar Kristeller*, *Renaissance Thought*: *The Classic*, *Scholastic and Humanistic Strains* (*New York*, *1961*); *Wallace K. Ferguson, ed.*, *Renaissance Studies* (*New York*, *1963*); *John W.O'Malley*, *Giles ofviterbo on Church and Reform*. *A Study* în *Renaissance Thought* (*Leyden*, *1968*); *Franco Gaeta*, *Lorenzo Valla*: *Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (*Napoli*, *1955*).

În materie de interpretări ale religiei, vezi Carlo Angeleri, *IIproblema religioso del Rinascimento*. *Storia della critică e bibliografia* (Firenze, 1952). Vezi şi Giovanni di Napoli, *Studi sul Rinascimento* (Napoli, 1973), pp. 1-84.

Despre Marsilio Ficino, vezi mai ales P.O. Kristeller, *ÎI pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Firenze, 1953; traducere cu adăugiri, a originalului englez publicat în 1943); Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (ediţia a 3-a, adăugită, Bologna, 1954); E. Garin, *L'umanesimo italiano* (ediţia a 2-a, Bari, 1958); Raymond Marcel, *Marsile Ficin* (Paris, 1958).

Despre Pico della Mirandola, vezi: Eugenio Garin, *Giovani Pico della Mirandola* (Firenze, 1937); Engelbert Monnerjahn, *Giovani Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden, 1960); Giovanni di Napoli, *GJPico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Roma, 1963).

Despre hermetismul Renaşterii, vezi mai ales Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra-Chicago, 1964). Despre *prisca the olog ia*, vezi D.P. Walker, *The Ancient Theology* (Londra, 1972).

Despre magia în epoca Renaşterii, vezi D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, *from Ficino to Campanella* (Londra, 1958; ediţie nouă, Notre Dame-Londra, 1975); Edgar Wind, *Păgân Mysteries* în *the Renaissance* (ediţie adăugită, Londra, 1967; în special pp. L-l6,218-235); Ioan P. Culiano, *Éros et Magie* (sub tipar).

Despre ezoterism, vezi: E. Garin, „Note suirermetismo del Rinascimento" în E. Castelli, ed., *Ţesti umanistici dell'Ermetismo* (Roma, 1955), pp. 8-19; E. Castelli, ed., *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1969; mai ales studiile lui Maurice de Gandillac, Cesare Vasoli şi François Secret). Vezi şi J. Dagens, „Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet", *Revue de littérature comparée*, ianuarie-martie, 1961, pp. 3 sq.

Despre kabbaliştii creştini, vezi F. Secret, Les *Kabbalistes chrétienns de la Renaissance* (Paris, 1964), şi studiile reunite în *Kabbalistes chrétiens* (Cahiers de rhermétisme, V, Paris, 1979).

Despre omologia macro-microcosmos, vezi: Leonard Barkan, *Nature's Work of Art*: *The Human Body aş Image of the World* (New Haven, 1977); Alex Wayman", The Human Body aş Microcosm în India, Greek Cosmology and Sixtcenth Century Europe", HR, 32, 1982, pp. 172-190; Allen G. Debus, *Man and Nature* în *the Renaissance* (Cambridge, 1978), pp. 26 sq.

311. Pentru o scurtă expunere a alchimiei şi a raporturilor ei cu mitologiile metalurgiei, vezi cartea noastră *Forgerons et alchimistes* (ediţia a 2-a, adăugită, Paris, 1977). Cf. Şi R.PMulthauf, *The Origins ofehemistry* (Londra, 1966); Allan G. Debus, „The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, nr. ÎI, 1965, pp. 37-58); John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (New York, 1956).

Pentru alchimia medievală, vezi literatura citată în *Forgerons et alchimistes*, pp. 175-176. Despre alchimie în epoca Renaşterii şi a Reformei, vezi bibliografia înregistrată *ibid.*, pp. 176-177. Cf., mai ales, Walter Pagei,

Paracelsus: *An întroduction to philosophical Medicine* în *the era of the Renaissance* (Bâle-New York, 1958; trad. Franceză, 1963); Allan G. Debus, *The English Paracelsians* (Londra, 1965); id., *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968); id., „The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond" (*History of Science*, ÎI, 1974, pp. 235-259), id., *Man and Nature* în *the Renaissance* (Cambridge, 1978); Peter French, *John Dee*, *The World of an FMzabethan Magus* (Londra, 1972); RJ.W. Evans, *Rudolf ÎI and hâş World* (Oxford, 1973).

Despre revalorizarea alchimiei în epoca lui Newton, vezi: Betty Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975); Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (Londra, 1972); Richard S. Westfall, „Newton and the Hermetic Tradition", în *Science*, *Medicine and Society* în *the Renaissance*. *Essays to honor Walter Pagei* (New York, 1972), vol. ÎI, pp. 183-198; id., *Force* în *Newton's Physies* (Londra-New York, 1971).

Despre J.V. Andreae, vezi J.W. Montgomery, *Cross and Crucible*. *Johann Valentin Andreae* (*1586-1654*), *Phoen'ix of the theologians*, I-II (La Haye, 1973).

Famă Fraternitatis a fost reprodusă în cartea lui Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 238-251. În *Bible des Rose-Croix* (Paris, 1970), Bernard Gorceix a dat o traducere franceză la *Famă*, *la Confessio Fraternitatis R.C.* (1615) şi la *Nunţile chimice* de Christian Rosenkreutz.

Jean-Jacques Mathé a dat o bibliografie critică a lucrărilor publicate în franceză de la 1954 până în 1977, în *Alchimie*. *Cahiers de l'hermétisme* (Paris, 1978), pp. 191-221. Vezi, în aceeaşi lucrare colectivă, contribuţiile lui Antoine Faivre şi Bernard Husson.

312. Despre istoria şi civilizaţia Tibetului, vezi: RĂ. Stein, *La civilisathn tibétaine* (Paris, 1962); G. Tucci, *Tibet*, *Land ofsnow* (Londra, 1967); D. Sneligrove şi H. Richardson, *A Cultural History of Tibet* (New York, 1968).

Între lucrările generale asupra religiei, citățm: Ch. Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford, 1931; învechită, dar încă utilă prin informaţiile de primă mână ale autorului); R.B. Ekvall, *Religious Observanees* în *Tibet*: *Patterrs and Functions* (Chicago, 1964; prezintă observaţiile autorului în Tibetul occidental); H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets* Freiburg, Brcisgau, 1956; trad. Engleză, *The Religions of Tibet*, Londra, 1961); Marcelle Lalou, Les *religions du Tibet* (Paris, 1957); G. Tucci şi W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (Stuttgart, 1970; trad. Franceză, Les *religioi s du Tibet et de Mongolie*, Payot, Paris, 1973), pp. 13-336 (cea mai completă expunere a ansamblului religiilor tibetane). Excelente prezentări generale üe R.A. Stein, *La civilisation tibétaine*, pp. 134-210; Anne-Marie Blondeau, „Religions du Tibet", în *Histoire des religions* (sub direcţia lui Henri-Charles Puech), vol. III (1976), pp. 233-329.

Preistoria este încă foarte puţin cunoscută; cf. P. Aufschneiter, „Prehistoric Regions Discovered în Inhabited Tibet", *East and West*, 7, 1956, pp. 74-88. Au fost relevate câteva monumente megalitice în unele construcţii şi obiceiuri; cf. A.W. Macdonald, „Une note sur les megalithes tibćtains", JA, 1963, pp. 63-76; S. Hummel, „Die Steinreiben des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar sage", *Anthropos*, 60, 1965, pp. 933-988 (cu referiri la lucrări anterioare ale autorului în această problemă).

Despre religia tradiţională, vezi A. Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibćtains 1286,1287,1038,1047 şi 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgam-po", în *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971, pp. 1971, pp. 190-391), analiză pertinentă a manuscriselor de la Touen-houang, care înnoieşte interpretarea tradiţiilor prebuddhiste (rezultatele sunt prezentate pe scurt de A.M. Blondeau, op. cit., pp. 236-245); R.A. Stein, „Du récit au rituel dans les manuscrits tibćtains de Touen-houang", în *Études tibétaines*… Marc*elle Lalou, pp*. 479-547; id… Civil, t*ibéta*in*e, pp. 15*9-

193. F.W. Thomas, Ancient *Folk-literature from North-Eastern Tibet (*Berlin, 1957; conţine ediţia şi traducerea câtorva manuale de divinaţie şi a miturilor lor de origine aflate la Touen-houang). Nu se cunoaşte încă motivul pentru care un mare număr de manuscrise au fost ascunse în grota zidită de la Touen-houang (provincia Kan-sau), între secolele VII şi X.

Despre zeii Phyva, vezi A. Macdonald, „Une lecture des Pelliot tibćtains…", pp. 291 sq. Despre „bună religie a lui Geug", ibid., pp. 341 sq. Despre ciclurile temporale, pp. 364 sq.

Câteva fragmente de mituri cosmogonice au fost traduse de A. Macdonald, în *L'origine du Monde* (*Sources Orientales*, I, Paris, 1959), pp. 422 sq. Vezi şi începuturile miturilor de origine, publicate şi traduse de E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty* (Copenhaga, 1969), pp. 134 sq. Mitul care explică originea lumii plecând de la un ou primordial reflectă probabil o tradiţie *bon* influenţată de India; cf. R. Stein, *Civil*, *tibétaine*, p. 162.

Miturile despre originea primilor suverani sunt prezentate şi discutate de E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, pp. 126 sq. Şi *passim*. A. Macdonald, „Une lecture…", pp. 202 sq. J. Russell Kirkland „The Spirit of the Mountaân Myth and State în prebuddhist Tibet", HR, 21,1982, pp. 257-271.

Mitul coborârii primilor regi din Cer şi reurcării la Cer în clipa morţii este atestat încă de la sumerieni; vezi 17 şi bibliografia citată în partea I, 17. Despre iradierea luminoasă a zeilor babilonieni, cf. Bibliografia citată în partea I, 23. Mormintele regilor tibetani au fost identificate de G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings* (Roma, 1950); ele fuseseră jefuite de la căderea monarhiei. Abia acum încep să se cunoască, graţie unor cercetări recente, concepţiile funerare şi sacrificiile legate de mormintele regale. În general, se practica înhumarea, deoarece se credea în învierea trupurilor: sufletele aşteptau aceasta în două regiuni diferite ale lumii de dincolo, un fel de «rai» şi de «iad», cf. A. Macdonald, op.

cit., pp. 365 sq. R. Stein, *Civil*, *tibétaine*, pp. 167 sq. A.M. Blondeau, pp. 243-245.

Despre funia mă a primilor regi mitici, vezi G. Tucci, Les *religions du Tibet*, pp. 286 sq., 301 sq. (sacralitatea regelui); E. Haarh, op. cit., pp. 28 sq., 177 sq. M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne* (1962), pp. 207-210.

Despre rolul de căpetenie al suveranilor în religia tradiţională, vezi A. Macdonald, op. cit., pp. 376 sq. Şi *passim*.

313. Despre omologia Cosmos-casătrupul omului, vezi M. Eliade, „Centre du Monde, Temple, Maison", în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma, 1957), pp. 57-82; id., „Briser le toât de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile", în *Studies* în *Mysticism and Religion*, *presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967), pp. 131-139; *RĂ*. Stein, Architectureetpensće religieuseen Extrême-orient", *Artsasiatiques*, 4,1957, pp. 163-186; id., „L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-orient et en Haut-Asie", JA, 1957, pp. 37-74.

Simbolismul războinic al munţilor sacri e ilustrat de sărbătorile care le sunt consacrate: întreceri diverse, dansuri a două grupuri de războinici, care cântă alternativ etc. Cf. R.A. Stein, *Civ. Tib.*, p. 176.

„Zeul luptător" şi „zeul omului", care îşi au lăcaşul în umeri, „îl leagă pe om, în spaţiu şi în timp, de grupul său; în spaţiu, pentru că ei sunt asemeni celor care cârmuiesc spaţiul locuit de om, casa ori ţara; în timp, pentru că guvernează destinele neamului, de la strămoşi până la ultimii descendenţi. Omului, în care aceste legături se încrucişează, zeii aceştia îi garantează, dacă totul este în ordine, vitalitatea, puterea, viaţa îndelungată, norocul"; R.A. Stein, *Civ. Tib.*, p. 187.

Despre pluralitatea sufletelor, cf. R.A. Stein, *Civ. Tib.*, pp. 189 sq. Despre întrecerile rituale, vezi R.A. Stein, *Recherches sur 1'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), pp. 437 sq. Id., *Civ. Tib.*, pp. 131 sq. Despre influenţele

iraniene, cf. *Recherches*, p. 296.

Am analizat complexul mitico-religios al antagonismelor şi întrecerilor în studiul „Remarques sur le dualisme religieux” (1967), republicat în *La nostalgie des origines* (1971), pp. 231-311; cf. Mai ales pp. 284 sq. (mituri şi ritualuri indoneziene).

314. Despre *Bon*, vezi G. Tucci, Les *religions du Tibet*, pp. 271 sq. Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950; autorul foloseşte mai ales sursele buddhiste); Marcelle Lalou, „Tibćtain ancien Bod/Bon”, JA. 246, pp. 157-268; D.L. Sneligrove, *The Nine* Wayj *of Bon* (Londra, 1972); P. Kvaerne, „Bonpo Studies. The A-Khnid system of meditation”, *Kailash*, I, 1973, pp. 19-50,248-322; id., „The Canon of the tibetan Bonpos”, *IU*, 16,1974, pp. 18-56,96-144.

Despre analogiile între anumite practici *bon* şi şamanism, vezi M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase* (ediţia a 2-a, 1968), *Schamanismus* (Stuttgart, 1967), pp. 67-141.

Despre ceremoniile de înmormântare *bon-po*, vezi M. Lalou, „Rituel bon-po des funćrailles royales”, JA, 249, 1952, pp. 339-362; id., „Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie”, RHR, 135,1949, pp. 42-48; R.A. Stein, „Du récit au rituel dans les manuscrits tibćtains de Touen-houang”, în *Études tibétaines dédiées*... pp. 479-547 (rolul miturilor de origine recitate în cadrul ritualurilor funerare).

Despre raporturile dintre spirit, lumină şi *semen virile*, vezi M. Eliade, *Occultisme*, *sorcellerie et modes culturelles* (1978), pp. 125-166.

315. Despre istoria buddhismului în Tibet, vezi: H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, pp. 28-83,111-180; G. Tucci, Les *religions du Tibet*, pp. 29-54; F. Demićville, *Le Concile de Lhasa* (1952; controversa dintre reprezentanţii buddhismului indian şi buddhismului chinez); D.S. Ruegg,

„Sur Ies rapports entre le bouddhisme et le „substrat religieux” indien et tibćtain”, JA, 1964, pp. 77-95.

Despre Atīša, vezi A. Chattopadhyaya, *Atiša and Tibet* (Calcutta, 1967); despre Padmasambhava, G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (1933); A.M. Blondeau, „Le Lha-’dre bka’-tan”, în *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, pp. 29-126 (traducere a unui text ascuns şi redescoperit privind triumful lui Padmasambhava asupra zeilor şi a demonilor); despre Naropa, vezi H. Guenther, *The Ufe and Teachings of Naropa* (Oxford, 1963); despre Marpa, J. Bacot, *La vie de Marpa le „traducteur”* (1937); despre Milarepa, vezi mai sus, 317.

Despre Tsong-Kha-pa, vezi: 5. Obermiller, „Con-kha-pa le Pandit”, *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 3,1934-1935, pp. 319-338; R. Kashewsky, *Das Leben das lamaistischen Heilige Tsongkhapa* (Wiesbaden, 1971). Vezi şi C. Schulemann, *Die Geschichte der Dalai-Lamas* (Heidelberg, 1911).

316. Despre doctrinele şi practicile lamaismului, vezi R. Stein, *La civilisation tibétaine*, pp. 135-157; G. Tucci, Les *religions du Tibet*. Pp. 55-210; R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche* (1936, trad. Franceză, *L’Eglise jaune*. 1937); H.V. Guenther, *Gam-po-pa*, *The Jewel Ornament of Uberation* (Londra, 1959); *Buddhist Philosophy* în *Theory and Practice* (Londra, 1972); F. Lessing şi A. Wayman, *Mikhas grub rje’s Fundamentals of Buddhist Tantras* (La Haye, 1968, text tibetan şi traducere adnotată); Eva M. Dargyay, *The Râse ofesoteric Buddhism* în *Tibet* (Delhi, 1977).

Se vor consulta, de asemenea, lucrările lui G. Tucci, *Indo-Tibetica*, 7 vol. (Roma, 1932-1941); *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vol. (Roma, 1949); *The Theory and Practice of the Mandala* (Londra, 1961). Despre unele aspecte populare ale lamaismului, vezi R. Nebesky-Wojkovitz, *Oracles and Demons of Tibet* (La Haye, 1956); Stephan Beyer, *The Cult of Tara*. *Magic and Ritual* în *Tibet*

(Berkeley-Los Angeles, 1973).

Despre iconografie, vezi: W.E. Clarck, *Two Lamaistic Pantheons* (New York, 1937); A.K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism* (Tokyo, 1959). Despre iconografia vrăjitorilor (*siddhas*), vezi TSchmidt, „The elghty-five Siddhas" (Stockholm, 1958).

Despre *gćod*, vezi: R. Bleichsteiner, *L'Église jaune*, pp. 194 sq. Alexandra David-Neel, „Mystiques et magiciens du Thibet" (Paris, 1939), pp. 126 sq. M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 384 sq.

Despre şamanismul din Tibet şi la populaţiile Mo-sa, vezi *Le Chamanisme*. Pp. 384 sq., 390 sq.

317. Despre morfologia şi semnificaţiile Luminii, vezi M. Eliade, „Expćriences de la lumièrc mystique" (1957; republicat în *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 17-94); „Esprit, lumière, semence" (1971); republicat în *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, pp. 125-166.

Despre simbolismul sufletului-lumină pătrunzând şi ieşind din corpul omenesc sub formă de săgeată sau de rază, vezi M. Eliade, „Briser le toât de la maison", şi cele două studii ale lui R.A. Stein, „Architecture et pensće religieuse"; id., „L'habitat, le monde et le corps humain" (bibliografia, 313).

Textele lui Candrakirti şi Ts'on Kapa au fost traduse de G. Tucci, „Some glosses upon Guhyasamãja", *Mélanges chinois et bouddhiques*. 3,1934-1935, pp. 339-353. Vezi acum Alex. Wayman, *Yoga of the Guhyasamãjatantra* (Delhi-Benares, 1977).

Bardo Thödol a fost tradusă de Lama Kazi Dawa-Samdup şi W.Y. Evans-Wetz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927; numeroase reeditări; versiune franceză, 1958) şi de Giuseppe Tucci, *ÎI Libro Tibetano dei morţi* (Milano, 1949). Vezi şi D.M. Back, *Eine buddhistische Jenseitreise*; *Das sogenannte „Totenbuch der Tibeter" aus philologischer Sicht* (Wiesbaden, 1979); Dawa-Samdup şi Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oxford, 1935), pp. 223 sq.

318. Sistemul tantric Kālacakra a fost introdus în Tibet în primul sfert al secolului al XI-lea. El prezintă, între alte inovaţii, o interpretare astrologică a ciclurilor temporale. Calendarul tibetan începe cu anul 1026, data adoptării oficiale a sistemului Kãlacakra. Doctrinele şi istoria acestei ultime expresii a buddhismului Mahăyänã sunt încă puţin studiate. Vezi: George Roerich, „Studies în the Kâlacakra", *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2, 1931, pp. 11-22; H. Hoffmann, „Kălacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam în the Kãlacakra Tantra", *Central Asiatic Journal*, 13,1969, pp. 52-75; id., *The Religions of Tibet*, pp. 126 sq.

După tradiţiile tibetane, Kãlacakra a fost elaborat şi păstrat într-o ţară misterioasă, Şambala, situată la nord de Tibet; savanţii au localizat-o fie aproape de Khotan (Laufer, Pelliot), fie în Bactria (Sărat Chandra Das), fie în Asia Centrală. Un istoric al controversei geografice, ca şi diversele interpretări simbolice ale Şambalei, în cartea lui Edwin Bembaum, *The Way to Shambala*. *A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas* (New York, 1980; cf. Indicaţiile bibliografice, pp. 269-287).

Dintre traducerile parţiale ale lui Milarepa, cele mai convenabile sunt: Berthold Laufer, *Milaraspa*. *Tibetische texte* în *Auswahl übertragen* (Haga şi Darmstadt, 1922); H. Hoffmann, *Mi-la ras-pa*. *Sieben Legenden* (München-Planegg, 1950);

Sir Humphrcy Clarke, *The Message of Milarepa* (Londra, 1958). Cf. Şi traducerea lui Lobsang P. Lhalungpa, *The Ufe of Milarepa* (New York, 1977).

Prima traducere completă este aceea a lui Garma C.C. Chang, *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*, 2 vol. (New York, 1962). Vezi severă recenzie a lui D5neligrove, *Asia Major*, 10, 1963, pp. 302-310; cf. Şi de Jong, IU, 10, 1967, *pp*. 204-212, care se străduieşte să „facă să reiasă paitea bună a lucrului" (p. 205); *ibid*., pp. 211-212, lista completă a traducerilor.

Privind iconografia, vezi T. Schmidt, *The Cotton-clad Milă*: *The Tibetan Poet-Saint's Life* în *Picture* (Stockholm, 1958).

Despre epopeea lui Gesar, vezi Alexandra David-Neel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling* (Paris, 1931; prezentare generală a epopeii şi traducere parţială); R.A. Stein, *L'epopée tibétaine de Gesar dans să version lamaique de Ung* (1956); id., „Peintures tibétaines de la Vie de Gesar", *Arts Asiatiques, 5*, 1958, pp. 243-271; id. *Recherches sur Vépopée et le barde au Tibet* (1959; lucrare definitivă); id., „Une source âne ie n ne pour l'histoire de l'ćpopće tibétaine", JA, 1963, pp. 77-105; M. Hermanns, *Des National-Epos der Tibeter*: *Gling König Ge sar* (Regensburg, 1965; monografie erudită şi stufoasă de aproape 1 000 de pagini; de consultat cu prudenţă).

INDICE

A

Abaris, 347
Abbasidă, dinastia 524 sq. Abel, 112
Abgescheidenheit, în gândirea lui Meister Eckhart, 593,594
Abhidharma, 364 sq.
Abu Bakr, 514 sq.
Abulaţia Abraham, 574 sq.
Abu Ţālib, 512 sq.
Adam, 110 sq, 462 sq, 466 sq.
Ädăm, 110
Adevăruri nobile", cele patru 156
Adharma, 371 sq.
Aditi, „Ne-Legata", 134
Aditiaşi, 134
Afrodita, 180-181
Agheu, profet eshatologic, 197
Agni, 69
Agnicayana, 142
Agnihotra, 142

Agricultura, descoperirea ei, 31 sq., 35 sq. Femeia şi 37 sq. *Ahatţtkûra*, 269 sq. Ahemenizi, religia lor, 105 Ahriman, 412sq.

Ahurü Mâzda, 204 sq., 207 sq., 103 sq; şi sacrificiul eshatologic, 110; 414,415 sq. Ahurünï, soţiile bune ale lui Ahură, 205 *Ahwal*, „stările Căii" (*ţarlqa*), 552 sq. Amo, etnia 490 sq. Aişa, 520 sq., 522 sq. Ajita Kešakambala, 285 sq. Âjīvika, 154; 285 sq. Ajy Tojon („Creatorul Luminii"), 485 sq. Akhenaton. 32 Akiba, Rabbi –.565 sq. *Akitu*, 50, 22 Akkadiană, religia 53 sq.

Akşobhyä, 362 sq. Alalu, 99 sq. Alamūt, 546 sq. Alaric, 498 sq. Albertus Magnus, 589 sq.

Alchimia, de limbă arabă, 564; în Occident, din Evul Mediu până în Epoca Lumninilor, 311 Alchimie chineză, 134; elenisücă 211 Alexandru cel Mare, 184

AII, ibn, AII Ţâlib, întâiul Imam al şuţilor, 522-523 sq., 273

Alienor de Acvitania, 534 sq., 585

Allah, *deus otiosus*, 513 sq. În experienţa şi gândirea religioasă a lui Mahomed, 259-261 Al-Lât, una din cele trei zeiţe arabe preislamice, 513,516 sq. Al-Manşûr şi abbasizii, 524 sq.

Altaici, popoarele şi limbile lor, 478 sq. Religia lor, 484 sq. Alternanţă, în China antică, 130 Al-'Uzză, una din cele trei zeiţe arabe preislamice, 513, 516 sq.

Amarna, revoluţia de la 32 Ambrozie, Sfântul –, 500,507 Ameša Spenţă, 200 sq., 205 sq. Amitãbha, 362 sq. Amnezie, 450 sq. Amon, solarizarea lui, 76 sq. Amos, 117 An, 48,50

Anamnesis, 349 sq., 457 sq. Anamneză, 450 sq. Ananda, 284 sq.

Anastenaria, sărbătorile numite 606 sq.

Anat, 103 sq.

Androgin, 351 sq.

Angra Mainyu, 197 sq., 209 sq.

Annata, nonsubstanţialitatea lucrurilor, 157

Anthesterii, sărbătoarea lui Dionysos, 228 sq.

Antiochus IV Epiphanes, 385 sq., 392 sq.

Antropologie orfică, 181 Antropomorfismul lui Iahve, 120 sq. Anu, 54,55

Anul Nou, scenariul mitico-ritual de 38 sq. Sărbătoarea de 49 sq., 51, 57-58 (Mesopotamia), 69 (Egipt), 97-98 (hittiţi); 106, 210 sq. (Iran); vezi Nawroz; sărbătorile tibetane de 632 sq. Anul O Mie. 527 sq. Anselm de Canterbury, 598 Antichrist, 526 sq., 536 sq. *Apiru*, 115 sq.

Apocalipse, primele – în iudaismul postexilic, 202; apocalipse evreieşti, 391 sq. Apocaliptică medievală, 526 sq., 539 sq. Apocaliptică, metoda 438 Apocatastază, 502 sq. Apostolul (Mesagerul) lui Allah, 517 Apologeţi creştini, 444 sq. Appolon, 340 sq., 89-91. Apollon" celtic, 320 sq. Apsu, 21 Apuleius, 401 sq. *Aranyaka*, 150

Arborele Cosmic, 327sq., 480 sq. Arborele Lumii, simbolul Universului, 38 Arborele Lumii şi Crucea, 236 Arborele Vieţii, 111

Areopagitul, Dionisie, 502,509-510,599

Ares" tracic, 335 sq.

Arhaţi, 294 sq., 297 sq., 356 sq.

Arieni, pătrunderea lor în India, 64; simbioză cu aborigenii, 130 sq.

Aristeas din Proconnesos, 347 Aristotel, 287,589

Arius, erezia lui 508; Arius şi arianismul, 467 Arjuna, 368 sq., 373 sq.

Arme, valori magico-religioase ale armelor, 17 sq.

Arsacizi, orientarea religioasă sub 212

Arta romanică, semnificaţia ei religioasă, 269

Artă paleolitică, 16-20

Artă rupestră, a Spaniei Orientale, 22-26

Artemis, 178-179

Aryaman, 134

Asana, 273 sq.

Aš'arī, Abŭl Hasim al –, 543

Ascensiune, a şamanilor, 29-30; a Faraonului, 28

Asceză vedică, 79 Aseni, zei, 174,176 *Asherah*, 122

Asiaţii septentrionali, religia lor, 248

Aáoca, 357 sq.

Asuri, 65
Ašvamedha, 73
Aşerat, 103 sq.
Atena, 94
Atlša, 636 sq.
Atman, 156 sq. Totalitatea actelor rituale, 149; identificat cu Brahman, 82,150,157 sq. 266 sq., 293 sq. Aton, 32 Atum, 66 sq., 70 sq. Attila, 477 sq. Attis, Misterele lui –, 207 Auguri, 165
Augustin, Sfântul 252, 253,255; concepţia augustiniană privind istoria, 498 sq. Biografia lui 500; doctrina sa privind graţia şi predestinarea, 503 sq. Aur alchimic, 260 sq., 407 sq. Australieni, strămoşii lor mitici, 32 Avalokitešvara, 361 sq. Averroes, 280 *Avesta*, 100
Avicenna, 279,554 sq., 564 *Ăvidya*, 155-156
Avraam, „Tatăl credinţei”, 57,114 sq. *Axis mundi*, 43,93 Aidahäk, 418
B

Baal, în mitologia ugaritică, 49-51; asociat cu Iahve, 122 Baal Shem Tov („învăţătonil Bunei Reputaţii”), 580 Babilon, deportarea evreilor în 222 sq. Bacchanalia (sărbătorile –), 314 sq. *Bacchante*, 124
Bacchein, micile tyassi dionysiace, 231 sq.
Bacchus (Misterle lui –), 396 sq.
Bădarăyana, 266 sq.
Bagdad, 524
Bahir, cartea, 574
Bahman Yast, 411 sq.
Bahya ibn Paqŭda, 568
Bai Ülgän, 480,486
Baldr, 176
Bal ţi, religia lor, 249
Banchete rituale, mithraice, 422 sq.
Bardo Thödol (. Cartea tibetană a morţilor”). 640-641 *Basar* (carne), 214
Batan, sensul spiritual al revelaţiei coranice, 544,548
Băutura nemuririi (*soma*), 70

Beatrice, 534 sq.
Begarzi, 299
Beguine, 299
Benandanti, credinţele şi practicile lor, 611 sq.
Benedict, Sfântul 525
Ben Sirah, 384 sq.
Bernard de Clairvauz, 510
Berserkr, 329 sq.
Bêth-el, 116
Bhadrabăhu, 365 sq.
Bhaga, 134
Bhagavad-Gltd, 193-195 *Bhikkhu*, 295 sq.
Biserica, naşterea ei, 221; identificarea ei cu „împărăţia lui Dumnezeu", 440 sq. Biserica orientală, 257 Bistamī, AbO Yazïd, 549 Bizanţul şi Roma, în Evul Mediu, 302 *Bodh icaryăvatăra*, 363
Bodhisattva (Calea Bodhisattvilor), 188; 365 sq. *Bog*, 495
Bogomilism, 293 Boli iniţitice, 484 sq.
Bon, religie tibetană, 630 sq., 636sq., 314 Bonaventura, Sfântul 296
Botez, al lui Ioan Botezătorul şi Iisus, 425; la esenieni,

438 sq., simbolismul botezului, 462 sq. Brahman, 141 sq., 150 sq. Identificat cu *skambha*, 150 sq.
Cf. *Atman* –, 266 sq. *Brahmana*, doctrina sacrificiului în textele 76 Buddha (viaţa lui), 147-150
Buddha, reprezentări aniconice, 359; statui ale lui 359 sq. *Buddhi*, 270 sq.
Buddhism (istoria buddhismului), 185-189; pătninderea lui în Tibet, 315 Buddhologie, 188 Buga, zeu al Cerului la tunguşi, 479 Bulgari, 582 sq. *Bundahin*, 412 sq., 419 Buriaţi, religia lor, 282,484-485 Burkan, zeu al buriaţilor, 481,3yzance après Byzance", 602
e

Cabasila, Nicolae, 605 Cabreret, peştera de la 23

Cain şi Abel, 54 „Calea de mijloc”, 156 Califi, primii –, 264 Calvin, Jean, 621 sq. Canaaneeni, religia lor, 48-52 Canonul *Bon*, 635
Capitală, simbolismul ei în China antică, 248 sq.
Capul, sediul sufletului, 34
Carnivore, model mitic, 477
Carol cel Mare, 601 sq.
Carpocrat, 449
Cartea lui Iov, 383
Cartea Morţilor, 79 sq.
„Casa sufletului”, în China antică, 242
Çatal Hüyük, 41 sq.
Catedrala ca *imago mundi*, 533 sq.
Cavalerismul, 267
Călătoria sufletului după moartea (Iran), 111
Căluşari, – cathartici, 305
Cărţile Sibiline, 313 sq.
Căscioarele, templul de la 43
„Câmpiile de trestii”, 70
„Câmpiile ofrandelor”, 70
Cântecul harpistului, 74
Celţii, religia lor, 169-172; moştenirea lor indo-europeană, 170
„Central Lumii”, simbolismul legat de el, 29,39-40,66,83;
În China anücă, 247 sq. La celţi, 323 sq., 480 Centre ceremoniale, 35 Cer, sacralitatea să, 29 Cerb, simbolismul său religios, 321 sq. Ce re mişti, 490 Ceres, 312 sq. Cerinthius, 449 Cernunnos, 321 sq. „Cetăţean al lumii”, 354 sq. Cetăţi babiloniene, modelele lor celeste, 50 Cezar, despre religia galilor, 318 sq. *Chändogya-Upanişad*, 264 sq. Chapelle-aux-Saint, 19
China, religiile în neolitic, 126; în epoca bronzului, 127, în timpul împăraţilor Zhou, 128 Chivotul Legii, 121 sq. Chrétien de Troyes, 536-537 „*Christ*” („Unsul lui Dumnezeu”, Mesia), 429 sq. Ciclu cosmic, 39 *Cittavăti*, 272 sq.
Ciu ku-ţien, 15,18,19, 21

Ciuring, şi galeţii pictaţi de la Mas d'Azil, 32
Civilizaţie arhaică europeană („Old European Civilization"),

43,44 *Civitas Dei*, 499 *Civitas terrenă*, 499
Coborârea în Infern a zeiţei sumeriene Inanna, 51,52 *Coincidentia oppositorum*, 389 s. Q; în China antică, 249 sq.
În gândirea lui Nâgărjuna, 364 sq. 588-589,600 Colegiu pontifical, 306 sq. Colinde, la români, 607 sq. Concilii buddhiste, 356 sq. „Confesiune negativă" (Egipt), 80 Conflicte între generaţii divine, 47 Confrerii religioase, în religia romană arhaică, 165 Confucius, 131 *Consolamentum*, 584 sq. Constantin, convertirea sa, 468 sq. Constantinopol, ocuparea lui de cruciaţi, 602 sq. Coran, 259-264; mesajul Coranului, 264,554 Cordovero, Jacob, 577
Corpus Hermeticum, 209; traducerea sa în latină, 623 sq. „Cortul întâlnirii". 121 sq.
Cosmogonia în China antică, 129; la vechii germani, 173 Cosmogonie mesopotamiană, 21; sumeriană, 17 sq. Egipteană, 26; indiană 75; în *Geneză*, 109 sq. În imnul X din *Rig Veda*, 146 Cosmogonii central-asiatice, 244; cosmogonie *bon-po*, 635 sq.
Comsologia jaina, 366 sq. Maniheană, 455 sq. Cosmologie alatică, 243; tibetană, 313 Cosmopolitism elenistic, 353 sq. Postexilic, 384 sq. Cosmos, devalorizarea sa în India, 375 Cosubstanţialitatea Fiului cu Tatăl, 466 sq. Cranii, conservarea lor, 18; cultul lor, 40; la celţi, 317 sq. Crăciun, cântece rituale, vezi Colinde Creaţii, doctrina iraniană a Celor Două 215 *Credo*, noua să formulă, 602 sq.
Creştinismul, naşterea lui, cap. XXVIII; triumful creşti-
„Creştinismul cosmic", 237 Creta, religii preelenice din 40-42 *Criobolium*. 399 Cronos, 160 sq., 163 sq. Cruce, simbolismul Crucii. 236 Cruciade, 264; a copiilor, 531 sq. Împotriva albigenzilor, 585 sq.
Cult, celebrat de Faraon, 68-69

Culte ţărăneşti în China antică, 128
Cultul morţilor la etrusci, 310 sq.
Cultul imperial după Octavian Augustus, 443 sq.
Cultul privat la Roma, 164
Cunoaşterea, valoarea sa (în *Upanişade*), 255
Cureţi, 162
Curţi ale dragostei („Cours d'Amour"), 534 sq. Cusanus, Nicolaus. 510, 301 Cybele, la Roma, 314 sq. Misterele 207; 441 sq. Cyrus, iniţierea să, 203
D

Dacii, religia lor, 179 *Dăenă*, 209 sq.
Daēva, 206 sq, demonizarea lor, 201
Dajbog („Dătotorul de bogăţii"), 493-494
Damaschinul, Ioan, 511 sq.
Daniel, 387 sq., 388 sq.
Dans extatic în islam, 561 sq.
Dante, 535 sq.
Dao, 247 sq., 251 sq., 132
Dao de Jing, 250 sq., 254 sq.
Daoismul. 132; şi alchimia, 134
Deceneu, 339
„De două ori născut", 144 sq. Dee. John, 627 sq.
„Deitate" (*Gottheit*), în teologia lui Meister Eckhart. 298 *Deivas*, la vechii pmsieni, 491 *Deiwos*, „cer", „zeu", 125 Delfi, 174 sq.
Demeter şi Misterele de la Eleusis, 96; originea în Creta, 94 Democratizarea existenţei post-mortem (Egipt), 73 sq. Demophon, 186 sq.
Depozite de oase, controversa în jurul lor, 21 sq. Destin, concepţia mesopotamiană de 61-63; în Grecia antică, 87; 394 sq., 412 sq. Deşertăciunea existenţei (Mesopotamia), 61 Deucalion, 166 sq.
Deus otiosus, în folclorul religios balcanic, 497 *De uter o-Isaia*, 196-197 Deva, 65
Devadatta, schisma lui, 150 *Devekuth*, în Kabbala, 574 *Devotio modernă*, 598-599,600 *Dhărană*, 274
Dharma, legea buddihistă, 356 sq., 371 sq.

Dharmakăya 363 *Dhyăna*, 274
Di, zeul Cerului la chinezi, 243 sq.
„Diana", în credinţele vrăjitorilor, 306
Diavolul, 492,526; în vrăjitoria europeană, 306
Dievas, 491
Dievs, 491
Digambara, 365 sq.
Qikr, 548 sq.
Dikşŭ, 74
Dilmun.48,51
Din (Judecata"), 577
Dionysiile câmpeneşti, 228
Dionysos, 122 sq. 94; dispariţia şi ocultarea lui, 226-227;
Dionysos-Zagreus, 232 sq. Dionysos mistic, 206 Dinoysos, Rege al timpurilor noi, 397 sq. „Dionysos" tracic, 335 sq. Divizarea împăraţilor romani, 443 sq. Docetism, 466
„Documente martor" ale paleantropilor, 16 sq. Dolmen, 81 sq.
Domesticirea animalelor, 33; a plantelor alimentare, 36 *Domovoi*, spirit al pădurii la vechii slavi, 496 Donatus, schisma lui 503 sq. Drachenloch, 21-22 Dragonul Yam, 49
Dragoviţani, ramură a bogomilismului, 582 Druizi. 317 sq. Învăţătura lor ezoterică, 172 Drumuri spre Lumea de Dincolo, 345 sq.
Dualism slav, 497 sq.
Dualismul Spirit-Materie în India, 375 sq. În zurvanism,

414 s.q. La esenieni, 438 sq. „Dualismul" teologiei zoroastriene, 198 sq. *Dukkha*, 291 sq.
Dumézil Georges, interpretarea dată de el religiei romane arhaice, 162; interpretarea să la *Mahăbhârata*, 370 sq. Dumnezeu, rolul său în Yoga, 144 Dumnezeu (văzut de Moise), 59 „Dumnezeul tatălui", 115 Dumuzi-Tammuz, 19; 50 Duns Scotus, 590-591 Dyaus, 125, 131 sq.
E

Ea, 21,54
Ecclesiasticul (*Cartea înţelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah*), 201
Ecclesiastul (*Koheleth*), 201
Eckhart, vezi Meister Eckhart

Educaţia, importanţa ei la Confucius, 253 sq.
Efod, 122
Eileithya, 90
Ekâgrata, 273 sq.
Ekpyrosis, 441 sq.

122 sq.
Elenismul, influenţa sa în Palestina, 200 Elenistică, civilziaţia 184
Eleusis, Misterele de la 96-97; distrugerea sanctuarului, 470 sq.
„Eliberarea cadavrului", în daoism, 257 sq. Eliberarea finală, în Yoga, 146; în Gl/d, 194-195 Eliberearea, metode vizând în India antică, 136; semnificaţia să, 141 Eliberarea Spiritului, după Sārpkhya-Yoga, 139,140 Elisei, 216-217
Elixirul nemuririi, în alchimia chineză, 134 sq.
Empedocle, 344 sq.
En-ki, 16,54
Enkicu, 23
En-lil, 16,20; 50
Enoh I, 202,203
En-Sof, 575
Enuma eliş, *Ş* 21; 49,56,101 Epicur, 354 sq.
Epoca bronzului, în religia chineză, 127 Epona, 322 sq.
Epopeea lui Ghilgameş, 113 sq. *Epopteia*, 98
Era mesianică, apropierea sa, 389 sq.
Erasmus, 618
Ereşkigal, 19,20
Erezii, în creştinismul primitiv, 235

Erlik Khan, 481,486
Eroi greci, 95; asociaţi cu iniţierile şi cu Misterele, 182; rămăşiţele lor pământeşti îngroapte înăuntrul cetăţii, 183 Eros. 344 sq.
Eschaton, 379 sq., 390; iminenţa să, 428 sq. Esenieni, 392 sq., 223; asemănări cu creştinismul, 437 sq.
Eshatologie orificä, 182; la indo-europeni, 192; în iudaismul postexilic, 197; la Platon, 183 Estonieni, religia lor, 490 Esus, 320 sq. Etnisci, religia lor, 167 Euharistie, 511
Eurasia Septentrională, influenţe culturale meridionale,

477 sq. Euridice, 341 sq. Euripide şi *Bacchantele*, 124 „Eu sunt tot ce sunt...”, 59 Ev*grie din Pont, 502,592 Evoc*aţio, 31*3 sq. Evreii din Medina, 262-263 Exodul, ieşirea din Egipt, 58 Experienţa eztatică, provocată de băutura soma*, 13*8 Extatici, în Vede*,* 79
Extraz apollonian, 175; şamanic (Zarathustra), 102; la traci

336 sq. *Ezra*, 382,388 sq. Eznik din Kolb, 413sq.
Ezoterism şi creaţii literare în Evul Mediu, 270; ezoterism în islam, 275; ezoterism şiit, 273; ezoterism creştin, 445 sq.
F

Faptele Apostolilor, 431 sq. Fărăbĭ, al –, 554-556 Faraonul, zeu întrupat, 27-28 Farisei, reacţia lor, 204 Fatalism astral, 394 sq.
Fatima, fiica mai mică a lui Mahomed, soţia lui ’AII, 512
Fecioară, devoţiunea pentru 535
Femeia şi agricultură; sacralitatea ei, 12; valoarea religioasă a femeii, 533-534 *Fideli d’Amore*, 270 Fier, mitologia vârstei, 15 Fierari, 45; fierari divini, 46,104 Fiinţa Supremă, 4 *Fimbulvetr*, 333 sq. Finezi, religia lor, 490 Fino-ugrici, religia lor, 248

Fioretti, culegere de legende populare despre Sfântul Francisc din Assisi, 587 „Fiul Omului”, 388 sq. Flagelanţi, 300 *Flamines*, 165
Focul, domesticirea lui, 15; stăpânirea asupra focului, 17;
În India vedică, 136 sq. Folclor religios în Europa de Est, 464 sq. *Fortuna*, 394 sq., 441 Francisc din Assisi, Sfântul 295 *Frasokoreti*, 418 sq. *Fratres Arvales*, 307 sq. Fravasi, 207,211 415 sq. „Frângerea pâinii”, 430 sq. Frânghie de aur, mitul acesteia, 163 Frtton, 418 sq. Frigga, 331 sq.
Funcţie rituală a semnelor şi valorilor din paleolitic, 27 *Fur or*, 128
G

Gabir ibn Hyyăn, 564 ŏa’far al-adlq, 544,548 Gaia, 161 sq., 344 sq. Galeţi pictaţi, 32-33 Galii, preoţi ai Cybelei, 399 sq. *Gaon*, 567
Gâşte Pays („Ţara Pustie”), 536 *Gäihă*, 193 sq.
CSayb, suprasensibilul, misterul, 543 Gayōmart, 216
Õazzâll, Abŭ Hamid al –, 278,556
Geug, 630 sq., 314
Gebeleizis, 336 sq.
Gelugpa, 636 sq.
Genghis-Han, 477,479
Gesar, 635,642
Gitic, 215
Geţi, religia lor, 179
Chemară, comentarii la *Mişna*, 566
Gheştinanna, 52
Ghetsemani, veghea iniţiatică, 427 sq.
Ghilgameş şi căutarea nemuririi, 23
Gilgul, doctrina metempsihozei în *Kabbala* lui Luria, 578
Gilyakii, religia lor, 490
ŏinn, 513-514,516
Ginnungagap, 326 sq.
Gioacchino da Fiore, 271

Gnosă, 446 sq. Maniheană, 232; în tradiţia evreiască, 572
Gnosticism, 228 sq.
Golzii, religia lor, 484
Grade de iniţiere în mithraism, 421 sq.
Graal, ciclul romanelor Graalului, 270 Grigore din Nazianz, 501,502 Grigore din Nysa. 501-502,603 Grigore Palama, Sfântul 303 Grigore Sinaitul, 603 sq.
Grote, depozite de vase din 21; considerate sanctuare, 23
Grote sacre în Creta, 40
Groote, Gerhart, 598
Gtum-mo, căldură magică, 638
Gudea, rege, 50
Guna (cele trei 140
Öunayd Abŭ-al Qâzim al –, 550
Gundestrup, cazanul de la 321 sq.
H

Hacilar, 41 sq. Hadige, 512,514
ffadit („zisele” Profetului), 522,556
Hûdōxt Nask, 209 sq.
Hagg, 513,520,550
Haghia Triada, sarcofagul de la 93 sq.
Hainuwele, mitul lor, 36-37
Halläg, Husayn ibn Manşqr al –, 277,549,564
Hammurabi, 54
Hanïf, poeţi şi vizionări contemporani cu Mahomed, 513
Haoma, 198; este bogată în *zvarenah*, 201; cultul ei, 108
Haos, ameninţarea lui, 49
Haqīqa („Ideea”), 544
Harappa, cultura şi religia de la 38-39
Harigiţi, 523
Harun al-Raşid, 524
Hanispicina etruscă, 311 sq.
Hasidism, 292

Hasidiţii din Germania, 573
Hasmonei, 386 sq.
Hassidim, 386 sq., 391 sq., 436
Hávamál, 328 sq.
Hayym, Vital. 577
Hefaistos, 171 sq.
Hegira, 262
Heimdalir, 332 sq.
Hekhal, 571 sq.
Hei, tărâmul morţilor la vechii germani, 327 sq. Helmond, importanţa lucrării sale *Chronica Slavorum*

(sec. XII), 493 Hepat, 97 Hera, 93; 162 sq.
Heraclit, 344 sq. Hermes, 92, 209
Hermetism, 209; aspecte iniţiatice ale hermetismului, 210; în Renaştere, 310 *Hieroi logio* orfice, 342 sq. *Hieros gamos*, la vechii celţi, 322 sq. Hiksoşi, 31 *Hi Iar ia*, 399 sq.
Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur”, 146 Hittiţi, religia lor, 43-47 Homs, 29
Horâţii şi curiaţii, 302 sq. Hristologia Sfântului Pavel, 435 sq. Măi, 553
Humbaba; vezi Huwawa *Hun*, 261 *Hun dun*, 247 Huni, 477 Huş, Jan, 600 Husein, Imamul 523 Huwawa, 59
Hybris, la eroii greci, 184-185
I

Iahve, 113 sq., 1 sq. Şi Ball, 52; exaltat ca Rege şi Judecător, 114; intervenţia lui în istorie, 220 Ianus. 308 Iasion, 94 Iatrib, 513,518 Ibn Arabi, 280 Ibn Baga.555 Ibn Gabirol, Solomon, 568 Ibn Hazm, 555 Ibn Ishăq, 515 Ibn Massara, 555 Ibn Ţufayl, 555 sq. Ibrahĭm ibn Adham, 547 Icoane, veneraţia lor, 258 Iconoclasm, 258 Identitatea *ŭtman-Brahman*, 81 Ideologia tripartită indo-europeană, 63 „Idol”, mezolitic, 32-33 Ieniseieni, zeul lor celest, 489 Ieremia, 119 Ierichon, cultura de la 38 Ierusalim, 120,268 Iezechiel, 120
ièтrul’, 542

Ignaţiu de Loyola, întemeietor al Ordinului Iezuiţilor, 622 sq. Ignoranţa, 450 sq., 451 sq. *'itihád*, 542
Iisus din Nazaret, 219-220 Iisus în Coran. 264 Ilie, 116 Ilmarinen, 490
„Iluminarea interioară", în mazdeism, 104
Illuyanka, Dragonul, 45
Imaginaţia Creatoare, 560
Imago mundi, 43,50,62; locuinţa ca un 39
Imami, statutul lor religios, 273-274
Imitat io Christi, 598
Imnul Mărgăritarului, 450 sq.
Impermanenţa lucrurilor, 15
Inanna, 19; 50
Inchiziţia, 586 sq.
Indara, 127
India protoistoricä, religia sa, 38-39 Indieni vedici, 129 sq.
Indo-europeni, protoistoria lor, 61; ideologia lor tripartită, 63; vocabular religios comun; 60; mitologie, 126 Indra, 68; 131; mitul central al lui 68 Indus, civilizaţia preistorică de pe 38-39 Infernul la etrusci. 312 sq. *În hoc signo vinces*, 468 sq.
Iniţiere, în India vedică, 74; în Misterele de la Eleusis, 97; iniţierea ratată a lui Ghilgameş, 23; iniţiere mithraică, 420 sq. Urme ale iniţierii în folclorul românesc, 608, 609 sq.
Iniţieri în Mistere, 205; în Misterele lui Attis şi ale Cybelei, 207; în Misterele lui Isis şi Osiris, 208; în hermetism, 210
Insulele Fericiţilor, 350 sq.
Interrogatio lohannis, apocrif bogomilic, 583
Interpretat io graeca, 313 sq.
Interpretatio romana, a Panteonului celtic, 318 s.q., 320 sq.
Ioan Botezătorul. 425 sq.
Ioan Scărarul, Sfântul 603
Iokhanan ben Zaccai, 565
Iov, 115

Ipu-wer, 73-74
Iran, influenţa iraniană în Tibet, 633 sq.
Irlanda, surpavieţuirea moştenirii indo-europene, 170
Isaia, 118, 337 sq., 388 sq.
Isaac, sacrificiul lui, 116 sq. Isis, 29,208
Islam, cap. XXXIII şi XXXV; teologii şi mistici musulmane, cap. XXXV Ismă'11,544 Ismailiţi, 274
Israel, speranţa în răscumpărare, 223 sq.
Istoricizare a miturilor indo-europene în religia romană, 162
Istorie, valorizarea ei de către profeţi, 225 sq.
Išvara, 144
ittindd, 553
itt'işăl, 553
Iuda Halevi, 569
Iudaism postexilic, cap. XXV

Iukaghiri, 489
Iunona, 309 sq.
Iupiter, 166
„Iupiter celtic", 318,320 sq. Ivirea pământului din ape, 67 sq.
Î împărăţia lui Dumnezeu, vestită de Iisus Hristos, 425 sq,

438 sq., 440 sq., începuturi", beatitudinea legată de în religia sumeriană, 48 „îndumnezeirea omului" (*theosis*), în teologia bizantină,

509,603 îngroparea dublă la slavi, 251
Înnoirea periodică a lumii. 38; eshatologică (Iran). 104.112 întrupare, teologia întrupării, 466 sq. Înţelepciunea divină, în formă personificată (*kokmă*), 200 învierea corpurilor, 112
Jainism, 152-153; după Mahăvĭva, 190 Jarovit, 494
jndna, „meditaţie", 295 sq. *Mäd*, 529
Judecata din urmă, 515 Judecata sufletului (Egipt), 79-80 Judecători, religia sub 60 Jupiter Dolichenus, 97

K

Ka'ba, 513,517,519,520
Kabod, slava divină, 573
Kabbala medievală, 289; noua Kabbală, 290
Kaghan, 479
Kâhim, *513*
Kakuda Kātyăyana, 285 sq. *Kalăm*, 278,568,570 *Kalevala*, 490 *Kallikanţari*, 606 *Kam*, 486 Kâmil, 552 Karaiţi, 567 *Karma*, 150 sq.
Karman, 270 sq., 285 sq., 288 sq., 364
Karo, Joseph. 577
Kathari, 294
Katha-Upanişad, 267 sq.
Kernos, 399 sq.
Khnm, preoţi (la Ugarit). 108
Khors, 493,495
Kingu, 21
Kofi, simbolismul religios al populaţiei, 20
Kogaion, 399 sq.
Koheleth, 201
Kore Kosmou, 404 sq.
Koriaci, religia lor, 489
Körmös (spiritul rău), 486
Krşna, 194-195; revelarea lui 193
Kubayko, 488
Kurbystan (Ohrmazd), 481 Kumbari şi teogonia hurrito-hittită, 46 Kuru (Kaurava), 191

L

Labirint, 91 sq. Lagma, cei doi zei, 49 Laima, 492,493
Lamaism, formarea şi dezvoltarea sa, 315; doctrine, practici, 316 Lamelele orfice, 345 sq. Lao Zi, 250 sq., 265 sq., 132 Urî. 164
Lascaux, frescele din peştera 24 Legalism, dezvoltarea sa în epoca postexilică, 199 Legea, Pavel împotriva prescripţiilor ei, 434 sq. Legea (*Tôrăh*), 199 *Le mur ia*, 304 sq.

Leneiele, sărbătorile lui Dionysos, 228 Letonii, religia lor, 491 sq. Libaţii funerare, 346 sq. Liber. 312 sq.
Liberă, 312 sq. Liber arbitru, 504
Libertate, 354 sq. Funcţia să răscumpărătoare, 502 Libertatea alegerii între Bine şi Rău, 417 sq. *Liberi Acherontici*, *312*
Libri haruspicini, *fatales*, *fulgurales rituales*, 311 sq. Lflă, Jocul" divin, 158 sq. Limbaj ascuns, 535
Limbajul, valorizare magico-religioasă, 29-30 *Litania* lui Ră, 78-79 Lituanieni, religia lor, 491 Liturghia bizantină, 508
Locuinţă, simbolismul religios legat de 39 sq. Simbolismul ei în Asia, 480 Logos, 354 Lohengrin 538 Loki, 177
Lumea, originea şi rânduirea ei în China antică, 129 Lumină divină, 604 Lumina interioară, 81 Lumina, mistica luminii, 281
Lumina, ontologia şi fiziologia mistică a luminii în religiile tibetane, 317 *Lupercalia*, 307
Luptă a eroului cu Dragonul (Iran), 106 Luria, Isac, 290
Luther, Martin, 307,308; lupta împotriva indulgenţelor. 316 sq. Teologia să, 316 sq. Biografia, 616 sq. Ruptura definitivă cu Roma, 617 sq. Critica sa radicală la adresa lui Erasmus, 619 sq.
M

Ma'at, 67 sq., 75,77,79-80 Macion, 448 Maccabei, 392 sq. Macha, cele trei 322 sq. *Madonna Intelligenza*, 536 Maestrul (*guru*), în Tibet, 638 sq. *Magă*, condiţia de 200-201, Magician", Varuna, 65 Magii, 107,410 sq. *Mahăbhârata*, 191 Mahâdeva, 359 Mahäküšyapa, 284,356 sq. Mahäsâipghika, 357 *Mahat*, 269 sq. Mahavīra, 190
Mahāyāna, 188; în Tibet, 316 Mandi, 274
Mahomed, cap. XXXIII; ascensiunea sa celestă, 261
Maimonide, 287
Maitreya, 361 sq.
Maitri-Upanişad, 265 sq., 266 sq.

Makkali Gosăla, 366
Mal'ta, 25
Malta, religia preistorică de la 84 sq., Alama Lumii", 255 sq. Mânat, 513,516 Manciu, populaţiile 484, Mandatul Cerului", 244 sq. *Mănduklya-kûrikă*, 271 Mani. 164
Mani. „Paracletul martirizat". 231 *Mânia*, 231 sq., 235 Maniheism. 233-234,500,503 *Männerbünde*, în preistorie, 28,35 *Maqămd*, 552
Mara, ispitirea lui 281 sq.
Marduk, 21-22,52,62,101
Marea Resurecţie, în islamism, 274
Marea Zeiţă, în religiile Indiei prearіene, 89 sq.
„Marele Vrăjitor" de la peştera Trois Frères. 24
Maria, divinizarea treptată a Fecioarei, 467 sq.
Mărie de Champagne, 536
Marte, 166
„Marte" celtic, 319
Martiri, cultul lor, 256
Martyria, 256
Masa Rotundă, ciclul romanelor cavalereşti, 536 Masculin/feminin; vezi Polaritate Mas-d'Azil, 19
Maskarin Gosāla, 285 sq., 288 sq.
Mašye şi Mašyăne, 417 sq.
Massebah, 116,122
Mattatia, 386 sq.
Maurya, 357 sq.
Maxim Mărturisitorul. 510,603
Măyă, 132 sq., 159,266 sq.
Me, „decretele" care asigură ordinea cosmică, 49
Mecca, cap. XXXIII, 512 sq.
Mechtilde din Magdeburg, 595
Medb, regina 322 sq.
Medina, „Fuga" la –, 262
Megalitice, culturi, 37; religii, 36
Megaliţi, 34-37; constituie centre ceremoniale. 35;
Originea megaliţilor. 36 Meister Eckhart, 298,596,598,599 Mekone, 165
Memoria, păstrată după moarte, 346 sq. Menade,

340 sq. Menes, 64,69 Mêness, 491
Menhiri, „înlocuitori ai trupurilor”, 83 *Minōk*, 215 „Mercur” celtic, 319 sq. Meri-ke-re, 73-74 *Merkaba*, 288 Meni (muntele mitic), 480 Mesia, 378 sq., 198; falsul 291 Mesia. Cei doi la esenieni, 437 sq. Mesia (Hristos), 429 sq. Metalurgie, contextul ei religios, 15 Metempsihoză, la celţi, 324 sq. *Meza mate*, 492
Mezolitic, practici religioase din 8-9 Miegardh, 326 sq. *Mihr Yašt*, 109 Milarepa. 638 sq.
Millenium, 390 sq. Mimir, 328 sq.
Minerva, 309 sq. *Ming tâng*, 248 sq. Minos, 94 Mir, 496 *Ml’răg*, 517
Mirandola, Pico della –, 624
Misiuni creştine, primele 432 sq.
Mistere, religii de 205 sq.
Misterele egiptene, 208
Misterele greceşti, 98; vezi Eleusis

Misterele lui Dionysos, 206
Misterul naşterii, al morţii şi al renaşterii, 38 sq.
Mistica creştină, 592 sq.
Mistica evreiască, primele expresii, 288
Mişna, 284
Mithra, exaltarea lui, Ul; 410sq. Misterele lui –, 217 Mithraism, răspândirea lui, 218; asemănări cu creştinismul,

422 sq. Mitra, 67
Mitra-Vani na, 127 sq.
Mituri cosmogonice, 29; model exemplar al „făuririi” lui diman, 150; vezi Cosmogonii; la slavi, 496 sq. Mituri de origine ale agriculturii, 11 Mituri de origine, în Tibet, 631 Mjöllnir, 331 sq.
Moarte, obsesia morţii în secolul al XIV-lea, 597 sq. Moarte rituală, în India antică, 145 sq... Moartea” şi „învierea” Materiei, 408 sq. Moartea, valorizarea egipteană a morţii, 72 sq. La eroii greci, 183 sq.
Modele exemplare (Egipt), 68 sq.

Mohenjo-Daro, cultura şi religia din 38-39
Mokoş, 493
mokfa, 155 sq.
Mokşadharma, 266
Moira, 344 sq.
Moise, 58
Monahismul creştin, 469 sq. Mongoli, 480 Monofizism, 508 Mordvini, 490
Morţi, cultul lor (megalitism), 82 sq. Mot, 51
Motive iniţiatice, 537
Mu, frânghia magică în credinţele tibetane, 313
Mu'äwiyya, 523
Mukii, *llv* sq.
„Mume", la balţi, 492
Mu-monto, 488
Mundus imaginalis, 546,559
Muni, 79
Muntele Athos, 603,604 Munţi, în religiile tibetane, 632 sq. *Murâd*, 552 Mu'taziliţi, 272
Mutilări, în Misterele Cybelei, 399 sq.
N

Nûbt, 144-115
Nabucodonosor, visul lui 387 sq.
Năgărjuna, 189
Nag Hammadi, 447 sq.
Nam-tar, 49
Nasmmu, 49
Năstya, 127
„Naşterea a doua", în India vedică, 141 sq.
Naşterea, de ordin mistic, în India veche, 144 Nathan din Gaza, 579 Natufieni, 9
Natură, desacralizarea ei de către profeţi, 224 sq. *Nawroz*, 106 *Naya-văda*, 366 sq.
Necondiţionate, paradoxul necondiţionării în buddhism, 160 Necunoaştere, în *Upanişade*, 155 sq. Neemia, 381 sq.
Nei dan (alchimia internă), 261 sq. Nemurire astrală,

351
Nemurirea sufletului, idee orfică, 181; la celţi, 323 sq.
La traci, 336 sq. Nemuritori (*Xian*), în China, 133-134 Neolitic, religii din Orientul Apropiat, 13; religiile Chinei în 126 Nerthus, 332 sq. Newton şi noua alchimie. 311 Nichifor din Singurătate, 603 sq. Nin-gur-sag, 48 *nirmûnakăya*, 363 sq.
Nirvăna, 158-160,364 sq. Identitate cu *satjisăra*, 364 sq. Njördhr, 332 sq. Noe, 55
Notarea timpului, în paleolitic, 27 sq. Num, zeul creator al samoezilor, 489 *Nyingmapa*, 637
O
Oameni, crearea lor, 17; 57, 67; distragerea lor (India veche), 148; substituiţi victimelor animale, 16 Oase, renaşterea din 3-5 Oŏirvani (Vajrapani), 482 Ockham, William, 590,591,601 Octavian Augustus, 441 sq.
Odhin, 174; zeul războiului, 175; elemente şamanice, 328 sq.
Ohrmazd, 411 sq.
Oikumene, 353 sq., 355
Omeiazi, dinastia lor, 523,524
Omologarea sacrificiu-asceză-înţelegere, 78
ômophagya, 231 sq.
„Omul Desăvârşit", potrivit lui Ibn Arabi, 558 Omul, originea sa, 344 sq. Omul Primordial, în maniheism, 456 sq. Omul, „sclav" sau „slujitor" al lui Iahve, 113 Oniazi, 386 sq.
Opacitate semantică a documentelor preistorice, 22 sq.
Oracole, 90
Oracolele lui Hystaspe, 410 sq.
Ordine (drept, justiţie), concepţia egipteană de 68 sq.
Orfeu şi Misterele Dionysiace, 234; miturile lui 180
Orfism, 346 sq., 183
Orientat io, 15
Orkhon, 478

Orpheotelestes, 343 sq.
Ortodoxie, în creştinismul primitiv, 461 sq.
Osea, 117
Osiris, 29; asociat cu Ră, 33; 208 Ospitalieri, Ordinul Cavalerilor 529 Otmăn, 514 sq. Ouranos, 83
P

Padmasambhava, 635
Palat, al lui Baal. 50; centru ceremonial (Creta minoică), 91
Paleantropi, comportamente magico-religioase, 15 sq.
Paleocultivatori, 11
Palestina, regiune neolitică 13
Pânţju (Pānţiava), 191
Pan ku, mitul lui 246 sq.
Panteon, al indo-europenilor, 62; vedic, 130 sq.
Parabole, ale lui Iisus Hristos, 425 sq.
Paraclet, 439 sq.
Paradis (iranian), 111
Paradisul pierdut (în *Geneză*) *Ä* 54
Paralele etnografice, 27 sq.
Parentalia, 304 sq.
Parikşit, 369
Parinăma, 269 sq.
Parinirvăna, Buddha intrând în 150 *Parivrăjaka*, asceţi rătăcitori, 151 *Parousia*, 460 sq. Întârzierea ei, 224 *Parzival*, 537 Paşte, celebrarea să, 119 Patañjali, 142 sq.
Patriarh, cap al Sanhedrinului, 284-285 Patriarhi, religia lor, 56
Pavel, Sfântul convertirea lui, 424 sq. Teologia lui

432 sq. 592 Păcat originar, 504 sq. „Pământuri ale lui Buddha", 362 sq. Părinţi capadocieni, 502 Pelagius şi pelegianism, 502,504 Pelerianje, 527, 256
Penaţi. 164 Penitenţe, 527
Pentateuch, redactarea să, 382 sq. *Perceval*, 536 Percûnas, 491,493,494 Perfecţiunea începuturilor (Egipt),

67 sq. Persecutarea lui Dionysos, 122 Persecuţie a creştinilor, 443 sq. Persephone şi Misterele de la Eleusis. 96 Persepolis, capitală sacră. 203 Persoana umană (*pudgala*), 293 sq. Penin, 494
Peşte, simbolismul peştelui în China preistorică, 242
Petra genitrix, 100
Petru Lombardul, 589,592
Petru, Sfântul 427 sq., 431 sq.
Pherekyde din Syros, 350
Physika kai Mystika, 407 sq.
Phyva. Zei tibetani.630
Piatra filosofală, 409 sq.
Picatrix, 564
Picturi rupestre, 5
Pietate populară, în Evul Mediu, 299
Pietre fertilizatoare. 82-83
„Pilulele nemuririi", în China antică, 260 sq.
Pitagora, 337 sq., 347 sq., 183
Pitagoricieni, converticule, confrerii pitagoriciene, 348 sq.
Platon, 344 sq., 345 sq., 183
Plutarh, despre doctrina lui Zoroastru, 413 sq.
Pod, traversarea după moarte (Iran), 111
Polaritatea masculin-feminin, în arta paleolitică, 25 sq.
Policefalie, 495
Pontifex, 306 sq.
Poret, Marguerite, 596
Porovit, 494
Poseidon, 88
Posedonius, despre Zalmoxis, 339 sq.
Prājāpati, 148 sq. Identificarea cu – prin sacrificiu, 77
Prajñā, „înţelepciune", 159
Prajñāpăramitā, 360 sq.
Prakrti, 159 sq., 271 sq., 366 sq., 374 sq., 140
Pralaya, 192
Prănăyăma, 274 sq.
Pratĭtyasamutpăda, 292 sq., 364 sq.

Pratyăhăra, 274 sq.

„Prima Oară”, epocă a perfecţiunii absolute, 67 sq. Primul Om, 388 sq.

Privat io boni, 503

Profeţi, 122 sq. Ia Ugarit, 108; în Israel. 116 sq. Ai Scripturilor, 116 Prometeu, 165 sq., 343 sq. Promisiunea salvării, în epoca elenistică, 205 *Proskynesis*, 353 sq. *Proverbe*, Cartea proverbelor, 383 sq. Prusienii vechi, religia lor, 491 Pslami de întronare, 114 Ptah şi teologia mimficä, 66-67,79 *Pudgala* (persoana umană), 293 sq. Pûrana Kassapa, 285 sq. Purgatoriu, 597 Purificare, 90

Purulii, sărbătoarea hittită de Anul Nou, 97

Puruşa, 146 sq., 148 sq., 268 sq, 139-140; în *Upanişade*, 156 *Puruşamedha*, 73

Puruşasŭkta, cosmogonie în 146 sq... Puteri miraculoase” (sidd*hi), î*n Yoga, 145 Pythia, 175 sq.

Q

Quirinus, 166

Qumran. Esenienii de la 223 Qurayasiţi, 512,515,516 *Qu* (*b*, 56o

R

Ră, 66 sq., 70 sq. Asociat lui Osiris, 33 Răbī’a, 547

Răgjafha, Conciliul de la 356 sq. *Ragnarök*, 327,330 sq., 332 sq. *Răjaiŭya*, 145

Râse, mitul primelor seminţii în Grecia, 85 *Râsul Allah*, 517

Răul, originea sa în zurvanism, 417 sq.

Războiul eshatologie, decis de Brahmă, 192; în iudaism,

197; în credinţa esenienilor, 437 sq. Regalitatea sacră la germani, 267 Regalitatea sumeriană, „descinsă din Cer”, 50; în Israel,

113 Regele Arthur, 536 Regele hittit, rolul său religios, 97 Rege mesianic, în aşteptarea Regelui mesianic, 198 Regele-Mântuitor, mitul iranian privind 411 sq.

Regelc-Pescar, 537
Regele, rolul său în Tibet, 631 Rege Universal, Varuna, 66 Reintegrare, conceptul de – în China antică, 130 Reînnoirea finală (Iran), 418 sq. Relicve, cultul lor, 256 Relicvele lui Buddha, 359 sq. „Religia oamenilor” (*mi-ehos*), 312 Religiozitate romană, specific, 163 „Renunţarea la fructul faptelor”, 194 „Respiraţie embrionară”, în daoism, 261 sq. Revelaţia, concentrată în Decalog, 118 sq. Ritualuri vedice, 72
Rituri dionysiace, caracterul lor iniţiatic, 233-234 Rituri, puterea riturilor în China antică, 131 Rod, 494
Ro'êh. Vizionarii. 122
Romulus şi victimă sacrificială, 161
Rosacniciană, confreria 628 sq.
iv 84
Rta, 132 sq.
Rudra-Šiva, în epoca vedică, 71 „Rugăciunea lui Iisus”, 603 Rujevit, 494
Rūmĭŏalăl al-Din, 282 Ruysbroeck, 598
s

Saadia ben Iosef, 569,570
Sabazios, 232 sq., 335 sq.
Sacerdoţi, în religia romană arhaică, 165
Sacrificii, în China antică, 244 sq.
Sacrificii umane la celţi, ’ 324 sq.
Sacrificiul vedic, 72; în *Brahmana*, 76; identificarea cu Prăjăpati prin 77; în Grecia, 86; la Ugarit. 108; sacrificiul brahmanic repetă Creaţia, 149; asimilat cu asceză (*tapas*), 152; eshatologie (în mazdeism); 208 sq., criticat de profeţi, 117,224 sq. „Sacrul”, termeni indo-europeni desemnând 246 Safed, 576,578
Sălik, „omul p. Calea desăvârşirii”, 552 Salmăn al’Făr. Şi, 547 „Salvatorul salvat”, 451 sq. *Samădhi*, 145; 295 sq. *Samăpatti*, „reculegerile”, 295 sq. *Satpbhogakăya*, 363
Sătfigha, comunitatea buddhistă 290 sq. S*fyikhya, 266 sq.

Sătjtkhya-kărikă, 267 sq.
Sărpkhya-Yoga, Spiritul după 139 sq. Şi buddhismul,

293 sq., în *Bhagavad-Gltă*, 371 sq. Samoiezi, religia lor, 489 sq. *Scufisdra*, 156 sq. Identitatea sa cu Nirvāna, 364 sq. Sanhedrin, 565 Sanctuare, la Çatal Hüyük, 41 Šarikara, 264 sq. Saosyant, 208 sq., 211,417 sq. Šarfa, „Legea", 542,543 „Sat" paleolitic, la Mal'ta, 25-26 Satan, în bogomolism şi la kathari, 293-294; devine adversarul lui Dumnezeu, 389 sq. Saula, zeiţa Soarelui la balţi, 491,493 Savonarola, Girolamo, 600 Sărbătoarea Ursului, la triburile Giliak şi Amu, 22 Schismă, între cele două religii creştine, 301 Schisme buddhiste, 358 sq. Sciţii, religia lor, 204 sq. *Sclavini*, 493 Scottus Eriugena, 510
„Scufundări cosmogonice", miturile central-asiatice, 489 sq.
Secrete şi Mistere, 99
Securea dublă, simbolismul ei, 93
Şed, sărbătoarea 69
Semele, 226 sq.
Semen virile, 639 sq.
Separarea sexelor, 25,28-29
Sepher Ha-Zohar, 575 sq.
Sepher Yetsira, 572 sq.
Sephiroth, 572,575,577
Sepulturi, semnificaţia lor religioasă, 3; natufiene, 33 „Setea sufletului", 345 sq. Seth, 29
Sfântul Du! 439 sq. Sfârşitul istoriei, 428 sq.
Sfârşitul Lumii, mitologia să la vechii germani, 177; în apocalipsele evreieşti, 203; 527 Shang, religia în epoca dinastiei 127 *Shang Di*, 243 sq., 245 sq. *Shekhina*, 576 sq.
Shenrab, întemeietorul legendar al religiei *Bon*, 634 sq. Siduri, 60
Siddhakshetra, 367 sq.
Siddhărtha, Prinţul 147; devine Sakyamuni, 148; devine Buddha, 149 *Siddhi*, 297 sq., 145 Sima Qian, 253 sq.
Simarglü, 494

Simbolismul în arta paleolitică, 25 sq. Simon Magul, 229 Sân, 54

Sincretism greco-oriental, 355; în gândirea religioasă ebraică, 391; în epoca elenistică, 205 Sincretism religios, în Israel, 60,113 Sincretism tibetan, 314 sq. Sine (*ătman*), 149 sq. „Şinele", în buddhism, 293 sq. *Skambha*, stâlp cosmic, 146 sq., 150 *Skandha* („agregatele"), doctrină, 157,364 sq. Skoteino, peştera de la 95 sq. Slavü, religia lor, 250,251 *Snohacestvo*, 495 Soarele, zeu la slavi, 494 SohrawardI, 281

Sola fide, justificarea prin credinţă, în teologia lui Luther, 617 sq.

„Solarizare", teologie şi politică a „solarizării", 31 *Sol invictus*, 443,468 sq. Soma, 78; sacrificiile, 73 Sombol-Burkan, 481

Somnul, asimilat cu ignoranţa şi moartea, 452 sq. *Sŏter*, 355 *Sparagmos*, 231 sq.

„Spargerea vaselor sefirotice", în *Kabbala* lui Luria, 577 sq.

Spaţiul, organizarea sa în jurul corpului omenesc, 11

Spenţă Mainyu, 197 sq.

Spiritul Liber, mişcarea să, 596,598

Śramana, 285 sq.

Statuete umane, în Mesopotamia, 42

„Stăpâna Animalelor" (*potnia theron*), în Creta, 91 sq.

Stăpânirea timpului, 15

Stăpânul Animalelor, 18,22,29,32; 490 sq.

„Stăpânul Dreptăţii", 436 sq.

Stâlp, ascensiunea sa rituală, 484 sq.

Stâlp al Lumii. 480

Stâncă, fecundarea ei de către o fiinţă supraumană, 46 Steaua polară, 480 Stellmoor. 31 Sthavira, 357 sq. Sthŭlabhadra, 365 sq. Stoicism, 354 sq. Stonehenge, 81,83,85 Strabon, despre Zalmoxe, 339 sq. Strămoşi, strămutarea lor în piatră, 83; cultul lor în China, 127 sq.

Stribog, 493

Strigoi, vrăjitori la români, 613 Stqpa, 284 sq.

Suferinţă, concepţia buddhistă despre 156
Sufism, 275; triumful său, 283
Sufletul, surpavieţuirea lui, 34; în Creta, 94-95
Šulmus, 482
Sumbur (Meni), 480
Sumeriană, religie, 16-19
Šūnya, 364 sq.
Šūnyatã, 361 sq.
Sunna, sunniţi, 523,542; sunnism, 273 Supravieţuire a tradiţiilor religioase precreştine, 304 Suşo, Heinrich, 594,597
Suveran, funcţia sa în China antică, 243 sq., 245 sq. La celţi

322 sq. Suveranul morţilor, 487 Švantevit, 494 *Švetămbara*, 365 sq. *Švetăšvatara-Vpanişad*, *266* sq. *Syăd-väda*, 366 sq.
ş

Şamanii, mitul privind originea lor, 426; „Primul Şaman”, 485
Şamanism şi vocaţie şamanică, 175 sq. În paleolitic, 5; în China antică, 246 sq., 254 sq. La vechii germani, 328 sq. În Grecia antică, 341 sq., 347 sq. Şamanism central-asiatic, 245-247; iniţiere şamanică, 245 Şamaş, 54
Şambala, călăuză spre 641
Şarpe primitiv, prima şi ultima imagine a zeului Atum, 66 Şerpii, zei asimilaţi cu 67
Şiism, hermeneutica ezoterică a şiismului, 273; şiism duodeciman, 546
T

Tabula Smaragdina, 564 „Tafurs”, 531
Tainele, potrivit Sfântului Pavel, 434 sq. Talmud, 285
Tammuz, 52-53; vezi şi Dumuzi Tängere, 478
Tangere Kaira Kahan, 479 Tangeri, 478
Tängri, „Zeul-Cer”, 242; tinde să devină *deus otiosus*, 479 *Tanhă*, „setea”, 294 sq.

Tanzīl, 544
Tao die, 243 sq.
Tapas, 78; 273
Ţarīqa, 552
Ţarĭqa mawlâwâya. 561
Tathŭgata, doctrina 363 sq.
Tauler, Johann, 594,597
Taur, sacrificarea taurului de către Mithra, 419 sq.
Tauranis, 321 sq.
Taurobolium, 399 sq.
Tawhid, 542
Ta'wīl, 544
Tătari, 479,488.
Telete, 97
Telipinu, 44
Tell Halaf, cultura de la –, 41 Temple, la Căscioarele, 43; în Peninsulă Balcanică, 43 Temple monumentale, în cultura de la Obeid, 42 Templieri, Ordinul Cavalerilor 529,537,538 Templul din Ierusalim, reconstruirea să, 113, 378 sq.
Distrugerea Templului, 224 Tengri.478,485
Teodiceea, în iudaismul postexilic, 384 sq.
Teofanie, a lui Jahve în pustiul Sinai, 120 sq.
Teogonie, egipteană, 26; feniciană, 101 sq. Greacă, 83;
Orfică, 181; trinitară, 467 sq. Teologie bizantină, 257 Teologie mistică, 509 Teologie negativă, 510,593 *Ţep zepiv* vezi Prima Oară *Teraphim*, 122
„Teroarea de istorie", „valorizarea ei religioasă", 121 Teshiktash, 19
Testamentul celor doisprezece patriarhi, 390 sq. *Testamentul lui Levi*, 390 sq. Teşub, 46; 97,106 *Teutates*, 320 sq.
Textele Piramidelor, 28, 30; *Sarcofagelor*, 72,79 Theodor Studitul, 511
Theosis, Jndumnezeirea în teologia bizantină", 509
Theravadin, 360 sq.
Thŏrr, 22 sq. 176

Tiämat, 21
Ţian, 245 sq., 252 sq.
Tibet, religia tradiţională (imichos), 312,313; *Bon*, 314; lamaismul, 315 sq.
Tikkun, 578 sq.
Timp circular, 39; ciclic (India), 149 sq.
Tunpul, funcţia să eshatologică, 214; în zurvanism, 412 sq.
Timur Lenk, 477
Tingir, 478
Tirmïdï Husayn, 550 sq. Tištrya, 207 Titani, 344 sq.
Titanii masacrează şi devoră pe copilul Dionysos, 233 sq. Titanomahie, 161 sq.
Tjuringa, şi galeţii pictaţi de la Mas d'Azil, 32 Tobiazi, 385 sq.
Toma din Aquino, Sfântul 510, 297 Tora. 386 sq. Exaltarea ei. 204 „Totul e suferinţă", 135 Traci, religia vechilor 178 Tradiţii religioase precreştine, supravieţuirea lor, 304 Tragedia, creaţie dionysiacă, 235 Transferul meritului în buddhism. 363 sq. Transfigurarea (*frašo kereti*) lumii. 199 sq. Transmigraţia, credinţa orfică în transmigraţie, 181 Trei epoci, în profeţiile lui Gioacchino da Fiore, 539 sq. Trent, Conciliul din începuturile Contrareformei catolice, 622 sq.
„Trezirea" lui Buddha, 149 „Trezirea", metode indiene vizând 136 Triada capitolină, 166
Triada divină de la Roma, Iupiter, Marte, Quirinus, 301 sq. Triglav, 495 Triptolemos, 187 Trubaduri, 270
„Trupuri ale învierii", în teologia lui Origen, 502
Tšagan-Šukurty, 482
Tsong-kha-pa, 636
Tunetul, zei ai tunetului, 125
Tunguşi, 479,484
Turco-mongoli, religia lor, 477
Tumul Babei, 113 sq.
Tyche (*Fortuna*), 394 sq.
Typhon, 161 sq.
Tyr, 327 sq., 176

T

Ţaddik („omul drept”), 580,581 „Ţara sfântă” şi Cnidiadele, 530 sq. *Tinţum*, 577
u

Ugarit, 102 sq.
Ulămav524,548 sq.
Umanişti, religiozitatea lor, 310
umma, organizarea ei, 522 sq., 542
Ungere a regelui, în India vedică, 144-145
Unio mystica, în teologia creştină, 589,592,596
Unirea contrariilor (Varuna), 134
Unitate divină (Tawhâd), în teologia musulmană, 542
Universalism, în epoca elenistică, 352 sq.
„Unsul lui Dumnezeu” (*mŭiiah*), 380 sq.
Upanayana, 141 sq.
Upanişade, 80,267 sq.
Upelluri, Atlasul hurrit, 100
Uranos, 344 sq.
Urna funerară, „casa” mortului, în China, 242 sq.
Urşanabi 60-61
Utnapiştim, 60-61
Utu, zeu solar sumerian, 51-52
V

Vacuitatea universală (doctrina), 189, 361 sq.
Väinämoinen, 490
Vaiāli (Conciliul de la –), 357 sq.
Vajapeya, 142
Valdenzi, 595
Valentin, 446 sq., 449 sq.
Vani, zeii –, 174,177
Vanitos, 499
Vara, 210
Varlaam, 604
Vanina, 65-67; ambiguitatea lui, 133 Vasile cel Mare, 502,503 *Vaticinia ex eventu*, 387 sq. Vätsiputra, 357 sq.

Vânat, legătura mistică cu vânatul, 16 Vânători, comportamente religioase, 18 Vânători paleolitici. Moşteniri religioase. 10 Vârsta de Aur. 442 sq. Vedănta presistematică, 138 Vegecultura, 11
Vegetaţie, legătura mistică dintre om şi 12 Venus preistorice, statuete ale unor 6; 313 sq. Vesta, 308 sq. Vestale, 306 sq.
„Vestea cea Bună", apropierea împărăţiei lui Dumnezeu", 220
Via negativă, 599
Viaţa şi reîntoarcerea la viaţă a lui Baal, 51 Viaţă îndelungată, tehnici chineze, 133 *Vihŭra* (mănăstire buddhistă), 360 sq. *Vinaya*, 356 sq.
Vişnu, în epoca vedică, 71; 370 sq.
Višvakarman, 147
Vizionari, văzători (*rô'êh*), 122
„Viziune", în buddhism, 294 sq.
Voguli, 490
Voios, 494 sq.
Vrătya, 173
Vrăjitoare, vânătoare de 239
Vitra, lupta cu Indra, 135 sq. 147; Varuna asimilat cu
Vulturul, în ceremoniile şamanice, 485
w

Wai dan (alchimie externă), 261 sq.
Walăya, 544
Walhalla, 330 sq.
Wilde Heer, 614
Wildenmannlisloch, 21
Wodan, zeul războiului, 175,527 sq.
Wolfram von Eschenbach, 537
X

Xian, 257 sq. *Xvarenah*, 201 sq., 538
Y

Yabnch, 439 sq. Yam, 49,104

Yangshao, prima cultură neolitică chineză, 126 *Yang-yin*, principiile 130,255 sq., 262 sq. *Yasna*, 207 sq. *Yasna-în-şapte-capitole*, 205 *Yalt*, 205 sq.
Yggdrasill. 173,327 sq.
Yima, 210 sq. Ymir, 326 sq.
Yoga, tehnicile 142-143 *Yoga-sŭtra*, 267 sq. Yu cel Marc, 247 sq.
z

Zagreus, 233 sq.
Zaharia, profet eshatologie, 197,378 sq. *Zŭhir*, *5U*

Zalmoxis, comparat cu Dionysos, 232, 179 *Zamān i akanârak*, 414 sq.
Zarathustra, cap. XIII, viaţa lui 101; extaz şamanic, 102, revelarea lui Ahură Mâzda, 103; mitologizarea lui, 195,375 sq. Zâne, fiinţe ambivalenţe în folclorul românesc, 305 Zbor magic, 29 Zei greci în Creta, 93
Zeiţe, în Anatolia preistorică, 41 sq. În Creta minoică, 92; la celţi, 321 sq. *Zemen mâţe*, 492,493 *Zemipatis*, 492 *Zemyna*, 492 Zenon, 353 sq.
Zeul Cerului, în China preistorică, 127 Zeul furtunii hittit, lupta să cu Dragonul, 45 Zeus, cap. X, 125; copil. 91,344 sq. Zeus Dyktaos, 94 Zhansghung, 633
Zhou, religia în epoca Dinastiei 128
Zhuang Zi, 249 sq., 255 sq.
Ziqqurat, 113 sq.
Zisudra şi potopul sumerian, 50
Zohar, 575,577
Zorababel, 378 sq.
Zosima, alchimistul, 407 sq.
Zurvan (zurvanismul), 213-214
Zwi Sabbatai, 291
Zwingli Ulrich, 618, 620
PARADIGMA ELIADIANĂ (Postfaţă)

1. „Tăcerile” lui Eliade

Când constată uimit că opera ştiinţifică a lui Mircea Eliade nu tratează despre existenţa lui Dumnezeu, natura divinului sau altele ca acestea, cititorul obişnuit încearcă, probabil, o mare dezamăgire. El nu ştie, desigur, că întreaga desfăşurare a filosofiei este, de fapt, istoria eşecurilor unei atari întreprinderi, anume aceea de a construi, pe cale raţională, un eşafodaj care să „ţină" în vârf, ca pe un obiect-fără-de-preţ, Fiinţa. Tăcerea, mai mult decât semnificativă, a lui Eliade, în ceea ce priveşte natura Absolutului, îi apare limpede cititorului şi din finalul dialogului cu Claude-Henri Rocquet, *încercarea labirintului*, carte apărută la Editura Belfond, Paris, 1978, şi tradusă la noi de Doina Cornea (Editura Dacia, 1990). Citǎm din accst final, precizând, pentru cititorul neprevenit, că la Eliade realul şi sacrul sunt echivalente:

„Aţi vorbit adesea despre real.

— Da!

— Ce este realul pentru Dumneavoastră?

— Se poate defini numai aşa? Nu pot să-l definesc. *Mi se pare evident* (s.n.) şi, dacă nu e evident, e nevoie, fără îndoială, de o lungă demonstraţie…

— Oare Sfântul Augustin nu ne ajută aici? «Dacă sunt întrebat ce este Fiinţa nu ştiu, şi dacă nu sunt întrebat…»

— «Atunci ştiu…» Da, într-adevăr, este cel mai bun răspuns."

Este clar că pentru Eliade sacrul nu cere şi nu are nevoie de demonstraţie. El este o evidenţă în sine şi despre „existenţa" lui nu se poate diserta. Este motivul pentru care istoricul religiilor nu s-a pronunţat cu privire la natura realităţii ultime. În fapt, opera lui procedează la o abordare fenomenologică şi istorică *numai* a relaţiei omului cu sacrul, precum şi a semnificaţiilor hermeneutice ale acesteia. Oricât ar părea de restrictiv acest „numai", subiectul rămâne, însă, covârşitor, atât ca întindere, cât şi ca importanţă. Pentru a înţelege contribuţia lui Eliade la „recuperarea" sacrului, a dimensiunii religioase din conştiinţa umană – dimensiune despre care el afirmă că nu este un „ «stadiu» în istoria omului, ci un element în însăşi

structura conştiinţei" (*La nostalgie des origines*) – este nevoie să medităm o clipă nu atât asupra religiozităţii orientale – prima tentaţie când e vorba de Mircea Eliade – cât asupra culturii occidentale, a desacralizării continue pe care aceasta a suferit-o, a modului în care se reficctă ea în gândirea filosofică, în fine, asupra riscului existenţial pe care desacralizarea îl presupune.

Atitudinea conştiinţei în raport cu sacrul se poate defini prin două situaţii fundamentale; a) experienţa nemijlocită a unei realităţi supraesenţiale, ca o *certitudo ex se ipsis*, care transcende şi aboleşte relaţia subiect-obicct, şi b) experienţa prin care, rămânând într-o realitate scindată, subiectul poate întrezări, indirect, prin transparenţa obiectului, Realul ultim. Prima situaţie poate fi numită *ontologică*, deoarece ea întemeiază gândul despre fiinţă ce apare în ontofaniilc primitive, în paradigmele mitologice ale omului societăţilor tradiţionale, în Ideilc-arhetip şi doctrina *anamnesisului* din ontologia platoniciană, în gândul identităţii paradoxale a sufletului individual (*atman*) cu spiritul universal (Brahman) din *Upanişade*, în consecinţă, subiect-obiect din actul contemplaţiei mistice ş.a. În.d. A doua situaţia, cea a realizării *mediate* a Absolutului, se poate caracteriza ca reflectând condiţia scindată a conştiinţei; consecutiv acestei scindări, întâlnirea omului cu sacrul este indirectă şi fortuită; ea nu oferă o certitudine stabilă, conştiinţei divizate ce va cere mereu o nouă bază probatorie. Tillich numeşte această situaţie „calea *cosmologică*" a abordării sacrului, pentru că în ea sacrul este pus ca un *obiect* (asemeni Cosmosului) în care şinele individual – redus la situaţia de subiect cunoscător – încearcă dramatic a se recunoaşte. Soluţia ontologică este surprinsă lapidar în binecunoscutul aforism biblic (*Ieşirea*, 3,14): „Eu sunt cel ce sunt" (sau în *ta tawam ăşti*, ca pozitivitate, şi în *anyad eva* ori *ganz Andere* al lui R. Otto, ca negativitate), prin cane fiinţa se revelă ca evidenţă imediată în conştiinţa omului. Cea cosmologică, validă în măsura în care elementul ontologic este încă prezent, o aflăm în celebrul

Psalm 19: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria…” întrezărim aici o cale medi*ată de* recunoaştere a realităţii ultime prin *tra*nsparenţa simbolică a Cosmosului. Când elementul ontologic este uitat său pierdut, vizarea cosmologică îşi poate pierde transparenţa şi urmează desemnificarea şi desacralizarea Cosmosului şi a existenţei. Altfel spus, în lipsa elementului de sprijin conţinut în „Eu sunt cel ce sunt”, cerurile „nu mai spun slavă lui Dumnezeu”.

Dacă aceste două modele de raportare a omului la sacru pot fi socotite universal-umane, desacralizarea, în schimb, se circumscrie unei situaţii istorice şi geografice date: momentul când „puterile” sacre din mitologiile Antichităţii sunt înfrânte *pe plan religios* de una dintre ele, Dumnezeul profeţilor lui Israel, care devine, astfel, *zeul universal*. Dar aceste „puteri” fuseseră, mai înainte chiar, învinse şi *pe plan* filoso*fic* în favoarea unui *principiu filosofic universal*, capabil să includă întreg realul. Astfel, gândirea europeană s-a trezit dintr-o dată confruntată cu problema spinoasă a două (!) Absoluturi, unul religios, altul Filosofic: *Deus* şi *esse*. Paul Tillich crede că „diversele răspunsuri date problemei celor două Absoluturi marchează conştiinţa religioasă, însoţind-o pe un drum care a dus la pierderea crescândă a sentimentului religios”.

Era, fără îndoială, o situaţie radical nouă, ştiut fiind că pentru omul societăţilor tradiţionale ontologicul şi sacrul, *Deus* şi *esse*, coincid. Eliade a arătat că pentru omul preistoric sacrul era echivalent cu realul, că se poate vorbi de o „ontologie arhaică” a mitologiilor tradiţionale şi că structurile acesteia sunt decelabile până în ontologia lui Platon, unde, după cum ştim, *realul există în măsura în care participă la o altă realitate care îl transcende*. Sensul şi funcţia vechilor mituri erau exact aceleaşi; menirea lor era să reveleze cum a apărut lumea şi caracterul funciarmente sacru al acesteia. Pentru omul primitiv, *a fi* sau *a fi în lume* era echivalent cu *a fi religios*. Altfel spus, pentru el existenţa nu avea o valoare autonomă, ci căpăta

realitate şi sens doar în măsura participării sale la sacru (*încercarea labirintului*, p. 24). Or, o dată cu sfârşitul Antichităţii, pentru gândirea europeană se iveşte situaţia în care, între *esse* şi *Deus*, între existenţă şi sacru, se cască o prăpastie de netrecut, pe care toate soluţiile filosofice ulterioare, tot edificiul teologiei medievale, admirabilă şi exasperată construcţie a geniului uman, încearcă să-l reducă, să-l umple, să-l rezolve printr-o nouă coincidenţă sau, dimpotrivă, să-l proclame ca fatal sau necesar şi să încerce să ofere „soluţii de continuitate", de regulă apelând la *scripturarum auctoritas*, adică la exigenţa exterioară a Dogmei.

Augustin este primul gânditor care după ce a cunoscut toate implicaţiile scepticismului antic a oferit un răspuns clasic, în linie platonicianã, la problema celor două Absoluturi. *Esse* şi *Deus* – spune el – coincid în natura Adevărului; Adevărul este elementul necesar, atât în orice argument filosofic despre *esse*, cât şi în orice afirmaţie cu privire la *Deus*. „Acolo unde am aflat Adevărul, l-am aflat pe Dumnezeu, Adevărul meu însuşi". Vedem astfel că pentru Augustin Absolutul religios este fundamentul oricărei preocupări metafizice. *Deus* este nu *obiectul*, ci *temeiul* (şi izvorul) întrebării care îl pune ca întrebare. Şcoala franciscană din secolul al XIII-lea a dezvoltat soluţia augustiniană dată problemei celor două Absoluturi în spirit ontologic, dându-i coerenţa unui adevărat sistem de principii. În *Itinerarium mentis* în *Deum*, Sfântul Bonaventura insistă, ca toţi franciscanii, de altfel, asupra caracterului *direct*, nemediat, al cunoaşterii ultime. Alexandru de Hales, maestrul şi învăţătorul său, afirmase explicit: „Substanţa divină este cunoscută într-un asemenea mod încât nu poţi gândi inexistenţa ei". Potrivit Sfântului Bonaventura, când trecem de la cercetarea urmelor sacrului *în lutne* la imaginea divinului *înăuntrul sufletului*, intelectul nostru este conjunct Adevărului etern; în acel moment îl cunoaştem pe Dumnezeu fără ajutorul simţurilor, *sine adminiculo sensuum exteriorum*. Aici argumentul ontologic capătă forma cea mai radicală: nu

afirmăm divinul pentru că îl cunoaştem, ci îl cunoaştem pentru că el este *deja prezent*: *Deus presentissmium est ipsi animae*. Conceptul este însăşi Fiinţa. De fapt, nu este vorba de un argument demonstrativ aici, ci de *mărturia directă* a prezenţei lui *Deus* în noi. Spiritul nostru conţine în el însuşi acele *principia per se nota*, transcendentaliile – *Esse*, *verum*, *bonum* etc.

— Ce au o evidenţă imediată de îndată ce le gândim. Absolutul religios (*Deus* şi *esse*, deopotrivă) este necesarmente gândit pentru că el este presupoziţia oricărei gândiri; acesta este, cum s-a spus, nervul argumentului ontologic. Anselm exagerase, întemeindu-se pe un realism ontologic radical, concepând Fiinţa ca pe un *enst* transformând astfel pe *esse* într-un existent, obiectualizându-l, cu alte cuvinte. De la Gaunilon şi Sfântul Toma până la Kant s-a arătat, pe bună dreptate, că nu se poate concepe logic trecerea de la un Principiu care transcende şi existenţa şi esenţa la un existent. *Deus est esse*, acesta e conţinutul pe care l-a avut în vedere Anselm, dar l-a avut înaintea sa, ca obiect, în forma proprie intelectului, cum spune Hegel în *Prelegeri de Istoria filosofiei*. Şi totuşi chiar în forma anselmiană răspunsul la problema celor două Absoluturi e evident: în argumentul ontologic, Fiinţa şi conceptul coincid; Dumnezeu este presupoziţia ideii de Dumnezeu.

Această soluţie de rezolvare a scindării Absolutului avea să găsească un adversar de temut în Sfântul Toma, apoi în Duns Scotus şi, peste încă o jumătate de secol, în William Occam. Critica acestora, precum şi importanţa pe care avea s-o câştige tomismul în filosofia europeană au avut ca rezultat înlocuirea tipului ontologic de filosofie a religiei prin cel cosmologic. Cu riscul de a repeta unele lucruri, este cazul să rezumăm cele două poziţii, aşa cum s-au conturat ele în Evul Mediu, precizând că disputa reia, mereu sub altă formă, replica realismului aristotelic dată idealismului transcendental platonician. După o celebră formulă a lui A.N. Whitehead, îndrăgită de Eliade, care o citează în mai multe rânduri în operă sa, istoria gândirii

occidentale nu reprezintă, în fond, decât o serie de *note infrapaginale la filosofia lui Platon*.

Să rezumăm, aşadar: soluţia ontologică susţine că spiritul nostru conţine în el însuşi acele *principia qae primum cadunt* în *intelectu*, transcendentalia. *Deus est esse* constituie o certitudine imediată, necondiţionată, o mărturie directă a Temeiului Ultim în mintea noastră, prezenţa imediată a Celui ce este presupoziţia oricărei gândiri (*Deus praesentissimus ipsi animae*) într-un act de conştiinţă necondiţionată, în care este abolită separaţia subiect-obiect, iar conceptul este identic cu fiinţa. Potrivit acestei soluţii, acele *principia*, *transcendentalia* (*esse*, *verum*, *bonum* etc.) nu sunt structuri create de spiritul nostru, ci prezenţa adevărului (*i.e.* A lui Dumnezeu) în spiritul nostru. *Deus*, absolutul religios, *eminamente prezent* în spiritul nostru, cognoscibil în el însuşi, nemijlocit, este propriul său temei şi, totodată, este temei al Absolutului filosofic pe care îl include. Este „soluţia ontologică dată problemei Absoluturilor".

Perspectiva tomistă, cosmologică, aristotelizantă, porneşte de la o premisă exact opusă. Intelectul uman – spune Sfântul Toma din Aquino – nu poate atinge substanţa divină, căci, după modalităţile vieţii prezente, cunoaşterea noastră începe cu simţurile. Altfel spus, existenţa corporală nu îngăduie viziunea directă a Increatului. Transcendentaliile nu sunt prezenţe divine, ci sunt simple structuri erate de spiritul nostru. De la nivelul simţurilor care condiţionează activitatea intelectului nostru nu ne putem ridica la *Deus* decât apelând la calea indirectă, la cauzalitate („orice cauză eficientă presupune o alta şi, urcând seria cauzelor, putem ajunge la prima, la Dumnezeu"); din cauză în cauză, aşadar, pe cale indirectă, putem ajunge la ideea actului pur, dar conceput numai ca *simplă posibilitate*, căci *humana rationatio* nu dă certiudinea incondiţionată a Absolutului. Se inferează, deci, despre posibilitatea Fiinţei Supreme, dar intelectul uman se opreşte aici, căci prin toate aceste *demonstrat iones ex finitu*, ce caracterizează metoda cosmologică, nu

putem atinge Infinitul. Pentru a putea traversa prăpastia care-l desparte pe om de Dumnezeu (Duns Scotus), teologii fac să intervină Graţia, care cu ajutorul voinţei sileşte Intelectul să accepte dogma teologică. Argumentul ontologic devine imposibil în această maşinărie cauzală. E. Gilson spune: „Este incontestabil că în Dumnezeu esenţa şi existenţa sunt identice. Dar acest lucru este adevărat numai pentru existenţa prin care Dumnezeu subzistă veşnic în El însuşi, şi nu pentru existenţa la care spiritul nostru finit se poate ridica, atunci când, prin demonstraţie, stabileşte că Dumnezeu există". Atunci când Dogma, invocată *ad hoc* pentru a depăşi punctul mort în care ajunge demonstraţia, intră în funcţiune, ea nu mai regăseşte terenul ontologic necesar realizării conceptului de Fiinţă. Dumnezeu încetează, de fapt, de a mai fi fiinţa însăşi, pentru a deveni un simplu *Existent*, cognoscibil *cognitione particulari* doar ca *res singularissima*, cum îl numea Occam. Este vădit că această concepţie reduce existenţa lui *Deus* „la aceea a unei stele sau a unei pietre şi aceasta face nu numai posibil, dar chiar inevitabil ateismul" (Paul Tillich). În loc de a constitui o altă soluţie – complementară celei augustiniene – a problemei celor două Absoluturi, viziunea tomistă se dovedeşte a fi în final o disoluţie filosofică: Absolutul religios a devenit o fiinţă particulară, dotată cu o putere zdrobitoare, iar absolutul filosofic o formă goală a lumii contingenţelor. Aşa cum spune Mircea Eliade, de atunci încoace, distanţa „care s-a agravat mereu între teologie şi filosofie marchează *separarea evidentă în societăţile moderne dintre sacru* şi *profan*" (s.n. *Istoria credinţelor* şi *ideilor religioase*, 297).

Aşa cum s-a văzut, abordarea cosmologică nesprijinită pe elementul ontologic a dus în cele din urmă la desacralizarea Cosmosului şi a existenţei. Fără elementul incondiţional, prezent în spiritul nostru în momentul când luăm act de problema Fiinţei, riscăm să pierdem întreaga bogăţie a Realului în favoarea unei „cunoaşteri" din care sensul a dispărut. Prin toată opera sa, dar şi prin tăcerile sale semnificative, Eliade arată că

raţionamentul falacios cu privire la „existenţa” unei Fiinţe supreme trebuie evitat. Problema absurdă a „existenţei” lui Dumnezeu nu există.

2. Eliade şi sacrul

Mircea Eliade socotea că omul se defineşte ca om prin aceea că posedă dimensiunea sacrului: „Este greu – spunea el în *La nostalgie des origines*, 1969 – să ne imaginăm cum ar putea funcţiona spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume; şi este cu neputinţă să ne închipuim cum ar putea să apară conştiinţa fără a conferi o *semnificaţie* impulsurilor şi experienţelor omului. Conştiinţa unei lumi reale şi semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat diferenţa între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce este lipsit de aceste calităţi, adică curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens.”

Pentru Émile Durckheim, întemeietor al şcolii franceze de sociologie, sacrul se definea ca un produs al conştiinţei colective şi ca o proiecţie a experienţei sociale. Refuzând această perspectivă tipic reducţionistă, Rudolf Otto (în *Das Heilige*, 1917) considera sacrul o valoare numinoasă, *mysterium tremendum*. Omul, socotea el, descoperă sacrul graţie unui dat aprioric al spiritului; în contact cu acest mister fascinant şi teribil, el are revelaţia unui Altceva (*Ganz Andere*) copleşitor, nonraţional. Am amintit de Rudolf Otto pentru că unii exegeţi ai lui Mircea Eliade – pornind doar de la o afirmaţie mai puţin precisă a acestuia din *Le sacré et le profane* – au considerat că ideea de sacru a fost preluată de Eliade de la R. Otto. Desigur, Otto a fost un strălucit teoretician al religiei, la fel ca şi Eliade; un antireducţionist convins, ca şi acesta. Dar în vreme ce la R. Otto sacrul era văzut doar sub aspectul său nonraţional – şi nu iraţional, cum s-a afirmat adesea (această preţioasă restabilire a sensului exact al

conceptului ottonian aparţine lui Sergiu Al. George) –, Mircea Eliade dă acestui concept o accepţie mult mai cuprinzătoare. Ea poate fi bine sesizată chiar din citatul pe care l-am dat la începutul acestui paragraf. Sacrul, la Eliade, întemeiază, „o lume reală şi semnificativă". El *edifică* spiritul, aşadar, căci, spune Eliade, „spiritul nu poate funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume", în timp ce la Rudolf Otto sacrul, prin forţa sa de *mysterium tremendum*, induce în spirit numinosul pur, terifiantul copleşitor, latura negativă numai a Absolutului.

Prin identificarea sacrului cu conştiinţa *realului*, şi mai ales cu *semnificaţia*, Eliade se desprinde de perspectiva ottoniană: *Homo religiosus* al lui Eliade, în atingere cu sacrul, descoperă existenţa „unei realităţi absolute, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea şi prin aceasta o face reală" (M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, 1965, p. 171). Eliade pune întotdeauna în evidenţă că, în manifestarea sa, sacrul dă lumii o *nouă dimensiune*, mai radical spus, îi dă realitate, o *întemeiază*. Această dimensiune *nu este o evidenţă sensibila14*. Şi totuşi ea conferă atât *evidenţă* cât şi *sens* lumii. Faptul că sacrul nu aparţine universului experienţei naturale nu implică irealitatea să, ci numai ideea că el există în *alt plan de referinţă*, că aparţine unui alt palier al realităţii. Actul dialectic al unei hierofanii, adică manifestarea sacrului prin ceva diferit de el însuşi (printr-un obiect „profan", de pildă), este un „act paradoxal" de încorporare. Numai în măsura în care omul sesizează acest „act de încorporare", adică irumpţia sacrului în lume, el, omul, poate descoperi *realitatea* şi *semnificaţia* lumii. În absenţa sacrului, aşa cum avertizează Eliade, omul nu mai percepe decât „curgerea haotică şi periculoasă a lucrurilor, apariţiile şi dispariţiile lor fortuite şi vide de sens". Este situaţia lui *homo areligiosus* din zilele noastre, apariţie relativ recentă în istoria lumii şi, desigur, autorul crizei spirituale, a impasului în care se găseşte azi omenirea. Dar sacrul, spune tot Eliade – şi aceasta este

una din ideile sale fundamentale –, este un „*element*” *în structura conştiinţei* şi *nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe*. Altfel spus, omul nereligios constituie un accident în ordinea spiritului; căci, încă de la nivelurile cele mai arhaice ale culturii, „a trăi ca fiinţă umană este în sine un act religios”. Dacă a fi sau a deveni *om* este, aşa cum spune Eliade, a fi „religios”, înseamnă că areligiozitatea reprezintă o înstrăinare de esenţa proprie.

Putem vedea, aşadar, cum la Eliade caracterul *numinos* al sacrului decurge nu atât din negativitatea să, precum la Rudolf Otto, ci din negaţivitatea şi pozitivitatea să, deopotrivă, altfel spus, dintr-o *coincidentia oppositorum*, ca să amintim expresia Sfântului Bonaventura. Eliade spune textual: „Paradoxul coincidenţei contrariilor se află la baza oricărei experienţe religioase. De fapt, orice hierofanie, orice manifestare a sacrului în lume este ilustrarea unei coincidenţe a contrariilor: un obiect, o fiinţă, un gest devin sacre – cu alte cuvinte, reuşesc să transcendă această lume – continuând totodată să fie ceea ce au fost întotdeauna până atunci: un obiect, o fiinţă, un gest. Acestea transcend lumea, participând totodată la ea” (*Mémoire*, I, *Les promesses de l’equinoxe*, Gallimard, 1980, p. 358).

Punând paradoxul coincidenţei contrariilor la temelia dialecticii sacrului şi a hierofaniilor, Eliade se distanţează extrem de net şi de perspectiva durkheimiană privind opoziţia ireductibilă dintre sacru şi profan, perspectivă căreia îi acordase un credit substanţial, după Sergiu Al. George, în *Le sacre et le profane*. Atunci când în texte mai târzii începe să vorbească de „camuflarea” sacrului în profan, de caracterul paradoxal al simbolului, care „dezvăluie” şi „ascunde”, în egală măsură, realitatea sacră pe care o încorporează, Eliade se află în centrul propriei sale perspective, *conceptele cu care operează îi aparţin în întregime*, ele nu sunt nici ale lui Otto, nici ale lui Durkheim, nici ale lui Van der Leeuw, ci ale lui Eliade însuşi, şi definesc un gânditor original, unul din cei mai de seamă şi profunzi gânditori care au cercetat problema

religiilor şi mitologiilor.

În cursul unui destin de excepţie şi trecând, adeseori, prin experienţe dureroase de viaţă, Mircea Eliade a ajuns la concluzia fundamentală că Istoria religiilor are drept ţel să identifice prezenţa *transcendentului* în experienţa umană. Pentru Eliade, religia implică o transcendere a comportamentului secular sau profan, ea ne face să privim „*dincolo*" de ceea ce este „relativ, contingent, natural". Într-un celebru pasaj din *Sacrul* şi *profanul*, Eliade opunea universului „deschis" al lui *homo religiosus* situaţia omului areligios, a aceluia pentru care, printr-o ciudată şi tragică răsturnare de optică, transcendenţa a ajuns un „obstacol" şi sacrul o poticnire în calea entropizării sale totale, a scufundării în indistinctul purei relativităţi:

„Omul areligios refuză transcendenţa, acceptă relativitatea «realităţii» şi se îndoieşte de însuşi sensul existenţei… Omul modern, nereligios şi-a asumat o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte numai ca obiect şi agent al istoriei şi refuză apelul la transcendenţă. Altfel spus, el nu acceptă alt model de umanitate în afara condiţiei umane, aşa cum se lasă ea descifrată în diverse situaţii istorice. După el, omul se f*ac*e *pe* sine, în măsura în care se desacralizează şi desacralizează întreaga lume. Sacrul este obstacol prin excelenţă în calea libertăţii sale."

Dacă n-am şti dinainte că pentru Eliade sacrul este „un element în structura conştiinţei umane şi nu un stadiu în istoria acestei conştiinţe", viziunea întunecată din fragmentul citat mai sus ne-ar copleşi. Pentru Eliade însă soluţia este dată în însăşi structura spiritului uman, care, cum spune el, „nu ar putea funcţiona fără a avea convingerea că ceva ireductibil *real* există în lume". După Eliade omul este, din fericire, „condamnat" la *transcendenţă*. De *transcendenţă* nu poţi „scăpa". Întreaga reflecţie filosofică a lui Mircea Eliade se sprijină pe această, dătătoare de speranţă, constatare.

3. Experienţa sacrului, fenomenologie, istorie…

Dar experienţa lui *homo religiosus* cuprinde atât

aspecte noncontingente, transcendente, ultime, cât şi aspecte condiţionate, temporale, istorice. Această dublă raportare a experienţei religioase ţine de chiar structura paradoxală a manifestării sacrului. Într-o hierofanie, ceea ce este infinit, transistoric, etern, se limitează prin însuşi faptul „manifestării" sale într-o entitate finită, concretă, istorică. De primul aspect, acela al caracterului transistoric al experienţei religioase, dă seama fenomenologia religiei. Ea se ocupă de stucturile universale ale sacrului, pe care le degajă din multitudinea „varietăţilor" experienţei religioase. De cel de al doilea aspect, al condiţionării istorice a actului religios, dă seama istoria religiilor.

Pentru Mircea Eliade, primul lucru de care trebuie ţinut seama atunci când se încearcă descifrarea semnificaţiei actului religios este acela de a nu trăda *intenţionalitatea* să, a nu reduce religiosul la nonreligios. În concepţia lui Eliade, sacrul nu este eteronom: nu există, alt „sistem" care să-l codifice. „Sacrul – spune Eliade în *Traité d'histoire des religions* – se manifestă potrivit legilor sale proprii şi această manifestare se impune omului *din afară"* (op. cit., pp. 301-302). Sacrul este, aşadar, un *dat ireductibil*. Orice altă „cheie" (logică, psihologică, sociologică, pur istorică, sau chiar aceea a filosofului sau teologului), alta decât cea oferită de sacrul însuşi, riscă să-i ascundă şi denatureze esenţa, şi, ceea ce e mai grav, riscă să ne facă să nu mai putem distinge datul religios de cel nonreligios. Aşadar, primul şi cel mai important principiu al metodologiei lui Eliade este teza *ireductibilităţii sacrului*. La fel cum studiul muzicii – comparaţia e a lui Mac Linscott Ricketts – şi-ar rata definitiv obiectul dacă ar avea în vedere numai aspectul psihologic, matematic, sociologic său istoric al fenomenului muzical, tot astfel o interpretare a religiei care n-ar reuşi să înţeleagă ce are ireductibil, specific, fenomenul religios, şi l-ar „traduce" în alt „cod" înainte chiar de a-l fi descifrat, s-ar dovedi nu numai inutilă, ci de-a dreptul dăunătoare, ca în atâtea „interpretări"

reducţioniste ale religiei, uneori cu efecte dezastruoase şi dezumanizatoare, ca în cazul marxismului. (Este cazul aici să deschidem o paranteză necesară: Douglas Allen are multă dreptate când ajunge la concluzia că şi atunci când se reclamă explicit de la „ireductibilitatea sacrului" anumiţi istorici ai religiilor, mai ales teologi, se întâmplă să dea dovadă de un anumit „solipsism metodologic". Ei adaptează datele religioase la propria lor perspectivă teologică, ceea ce este tot un fel de „reducţionism", să-i zicem, teologal. Chiar un adversar hotărât al reducţionismului, cum a fost Rudolf Otto, şi-a bazat fenomenologia sa religioasă – care acordă un loc privilegiat numinosului, ca atribut esenţial al sacrului – pe categorii de tip kantian, şi, în plus, în *Das Heilige* a lăsat adesea să transpară propriile sale convingeri „solipsist" teologale.)

În anii 1920-1921 şi 1923-1925, filosoful Nae Ionescu a ţinut două cursuri de Filosofia religiei la Universitatea din Bucureşti. Cum Mircea Eliade avea să devină din 1925 studentul şi mai apoi asistentul său, este firesc ca unele din ideile profesorului să fi avut o influenţă indiscutabilă asupra marelui istoric al religiilor de mai târziu. Prelegerile lui Nae Ionescu ne sunt azi accesibile graţie notelor stenografiate ale studenţilor săi. Cursul din 1925, tipărit în serialul publicat de revista „Viaţa Românească", în numerele din intervalul mai 1990 – iulie 1991 (15 episoade), ne îngăduie să descifrăm în gândirea lui Nae Ionescu „preistoria" unor concepte ale metodologiei lui Mircea Eliade. Principiul amintit mai sus, al ireductibilităţii sacrului, este bine definit în cursul lui Nae Ionescu, care, vorbind despre „problema esenţei religiei", se referă la „poziţiunea specifică a conştiinţei omeneşti în momentul de viaţă religioasă". Eliade va dezvolta mult această latură ţinând de „esenţa religiei", făcând din axioma ireductibilităţii sacrului principiul suprem al cercetării fenomenului religios. Ca şi profesorul său, care îşi începea cursul de filosofia religiei vorbind despre necesitatea de a face „fenomenologia actului religios", la fel, Eliade

subliniază ideea că „noţiune de *experienţa religioasă* (s.n.), subiacentă oricărui fenomen religios, are serioase implicaţii de ordin metodologic în studiul religiei”. Unul din principiile unei bune metodologii este acela că orice demers în vederea studierii faptelor trebuie să fie de aceeaşi natură cu faptele înseşi. Consecvent acestui principiu, Eliade consideră că cercetătorul religiei nu va putea da seama de ireductibilitatea sacrului decât dacă se plasează el însuşi într-o poziţie de ireductibilitate religioasă. Fenomenologul trebuie să respecte intenţionalitatea datelor sale, în cazul religiei, intenţionalitatea religioasă a faptelor.

A postula teza ireductibilităţii sacrului nu presupune vreo premisă normativă de ordin teologic; motivarea sa este de ordin pur fenomenologic şi ea implică luarea în considerare a unei *epoché* fenomenologică, adică „punerea în paranteză” a faptelor studiate, spre a putea sesiza corect intenţionalitatea şi semnificaţia fenomenului religios studiat.

Dar, pentru Eliade, aplicarea metodologiei principiului ireductibilităţii nu presupune deloc că ar exista fenomene religioase „în stare pură’4. Eliade ştie că fenomenele religioase nu pot fi descifrate până la capăt şi înţelese deplin în afara „istoriei” lor: este şi motivul pentru care alături de o fenomenologie a sacrului – extraordinarul său *Traité d’histoire des religions* din 1949 – a ţinut să-şi încheie opera cu o *Istorie* (propriu-zisă) *a credinţelor* şi *ideilor religioase*. El integrează însă *istoria* demersului *fenomenologic*, căci numai acesta din urmă poate da seama de semnificaţia pur religioasă a fenomenului studiat. În perspectiva demersului fenomenologic, fenomenul încetează să ne mai apară ca un „tot obiectiv observabil”, relevându-se, mai degrabă, ca o „configuraţie intenţională”. David Rasmussen arată că, înţelegând sacrul şi postulându-i ireductibilitatea, cercetătorul devine conştient de modul intenţional al acestuia. În încercarea de a se capta această intenţionalitate se dezvăluie ceea ce Rasmussen numeşte „al doilea principiu hermeneutic al lui

Eliade", anume cel privind *dialectica sacru-profan* (D. Rasmussen, *Hermeneutique structurale et philosophique*, în M. Eliade, *Cahier de VHerne*, 33, p. 99). Allen adaugă acestora un al treilea principiu, dezvăluit şi el de intenţionalitatea faptelor, şi anume tendinţa simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri.

Ca să evidenţieze dialectica manifestării sacrului, Mircea Eliade a folosit şi impus termenul de *hierofanie*, concept socotit criticabil de un Weston La Barre, întrucât ar acorda o realitate teologică sacrului. În realitate, Eliade îl foloseşte într-o accepţie pur fenomenologică, féră conotaţii teologice ori metafizice. Hierofaniile sunt, după cum o arată etimologia, manifestări ale sacrului, nici mai mult, dar nici mai puţin. Pentru un fenomenolog al religiilor, întreaga istorie religioasă a omenirii e constitută dintr-un lung şir de hierofanii. Ca fenomenolog, Eliade pare că suspendă judecata cu privire la realitatea sau nonrealitatea obiectivă a sacrului; singurul lucru pe care îl afirmă foarte decis, ceea ce însă este extrem de important, e că sacrul este o stare structurală a conştiinţei.

De paradoxala dialectică a sacrului se leagă şi împrejurarea că orice hierohanie implică o „separare ontologică" (Allen) între *obiectul* care dezvăluie sacrul şi *tot ce nu este el.* Între sacru şi profan nu e însă niimai *o opoziţie*, ci şi, am văzut, *o coincidenţa*, întrucât orice hierofanie este mediatizată, adică sacrul se manifestă printr-un „obiect" în aparenţă profan. Mai mult, dialectica revelaţiei este în corelaţie directă şi simultană cu aceea a „ocultării şi camuflării". „Trebuie – spune Mircea Eliade în *Traité*... – să ne obişnuim să acceptăm hierofaniile indiferent unde, în ce sector al vieţii economice, fiziologice, spirituale sau sociale. În fond, nu ştim dacă există *ceva* – obiect, gest, funcţie psihică, fiinţă sau joc etc. – care să nu fi fost cândva, în decursul istoriei, transfigurat în hierofanie. A căuta de ce acel *ceva* a devenit sau a încetat să mai fie la un moment dat hierofanie, e o altă problemă. Dar e sigur că tot ceea ce omul a mânuit, simţit, întâlnit sau iubit a putut deveni hierofanie" (Eliade, *Traité*,

ediţia 1968, p. 24).

Dialectica sacrului rezidă, cum am văzut, în manifestarea sacrului în altceva decât el însuşi. Altfel spus, sacrul se „încorporează” şi posibilitatea încorporării face, la rându-i, posibilă orice hierofanie. „Această paradoxală coincidenţă a sacrului cu profanul, a fiinţei cu nonfiinţă, a absolutului cu relativul – scria Mircea Eliade – este revelată de orice hierofanie. Orice hierofanie *arata*, manifestă, coexistenţa a două esenţe opuse: sacru şi profan, spirit şi materie, etern şi nonetern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atât de elaborate cum a fost cea din Evul Mediu demonstrează că ea rămâne problema cardinală a oricărei religii… Pe scurt, ceea ce e paradoxal, ininteligibil, nu e faptul manifestării sacrului în pietre, arbori etc., ci chiar faptul că sacrul se *manifestă,* adică se limitează şi devine relativ” (op. cit*., p*. 38).

Trebuie să admitem că tocmai caracterul paradoxal al dialecticii sacrului îi impune lui Eliade metodologia. Dacă o entitate ordinară, finită, istorică, deşi rămânând ea însăşi, este, în acelaşi timp, capabilă să se manifeste ca nonfinită, nonistorică, nonnaturală şi, pe de altă parte, o entitate transcendentă, cu totul altă, transistorică, infinită, poate să se limiteze şi să se manifeste la modul relativ, finit, istoric etc., este limpede că fenomenul nu poate fi abordat dintr-o singură perspectivă. Explicaţia istorică singură nu-i poate percepe *semnificaţia*, iar interpretarea fenomenologică singură, deşi capabilă să deceleze structurile universale, nu-i va clarifica aspectele particulare, condiţionate, „istorice”, căci orice manifestare religioasă, oricât de pură, este supusă şi unor factori variabili, în raport cu epoca, locul şi mediul cultural care o condiţionează.

Experienţele existenţiale primordiale – între ele experienţa sacrului, în primul şi în primul rând – sunt inerente însă naturii umane, ca atare sunt metaistorice. Eliade spune: „Toate aceste vise, mituri, nostalgii, având

ca temă centrală ascensiunea, zborul, nu se lasă epuizate printr-o explicaţie psihologică. Subzistă întotdeauna un nucleu ireductibil explicaţiei, şi acel ceva ireductibil ne revelă poate adevărata situaţie a omului în Cosmos, situaţie care, nu vom obosi niciodată să o repetăm, nu este doar «istorică»" (Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 11-12).

Ireductibilitatea sacrului şi a experienţei religioase este aceea care îi dictează cercetătorului demersul fenomenologic în studierea şi înţelegerea faptelor religioase. În acelaşi timp, fenomenologul simte că ideea după care experienţa lui *homo religiosus* are un caracter transistoric nu îl mai satisface în întregime; el vrea să-i determine acum şi condiţionările: este rândul metodei istorice să completeze, aşadar, cercetarea fenomenologică. Prin *Wesenschau* de tip fenomenologic, cercetătorul îşi propusese să degajeze structura esenţială şi să perceapă semnificaţia prin care un fapt aparţine unei anumite categorii. Comparând serii de simboluri, mituri, rituri etc., practicând *sui generis* metoda *variaţiei libere*, el ajunge să discearnă nucleul invariant, semnificaţia esenţială a unui fenomen religios anumit sau a unei serii de fenomene. Pe măsură ce intuiţia eidetică se vede confirmată de structura dobândită în urma analizei fenomenologice, are loc totodată o deplasare a accentului hermeneutic de la singular şi finit la arhetipal şi universal. Reţeaua structurilor simbolice provenea din dialectica sacrului şi din „intenţionalitatea" proprie simbolurilor religioase de a „agrega" în sisteme de simboluri. Aceste structuri sunt autonome, întrucât posedă o logică proprie. Ele se impun omului ca un „dat", deşi nu provin de la universul natural. Datorită lor lumea se revelă omului ca limbaj. Aceste date structurale prin care lumea „vorbeşte" prin simboluri nu aparţin universului natural. Se poate deduce de aici că la Eliade „lumea" este mai degrabă „Lebenswelt" decât univers „obiectiv". Între conştiinţa religioasă şi această lume care apare ca „dată", că deja structurată, există o reciprocitate organică sau, cum spunea cineva, „în măsura în care omul priveşte lumea, el se simte la rându-i privit de

ea”.

Ţinând seama de interesul deosebit arătat de fenomenolog *pattern*-urilor atemporale, unii critici i-au reproşat lui Eliade anistorismul său. Cred că cel mai bun răspuns la o astfel de învinuire este chiar cartea de faţă. Trebuie numai să spunem că aceeaşi relaţie paradoxală, tensională ce caraterizează dialectica sacrului şi hierofania, adică întruparea modelului atemporal în forme condiţionate, istorice – precum şi, invers, dinamica ridicării concretului istoric la nivelul esenţei atemporale, al arhetipului –, aceeaşi relaţie paradoxală, tensională, se reflectă şi în dublul demers metodologic eliadian: fenomenologia şi istoria religiilor. Aşa cum bine se poate vedea din această lucrare monumentală, nu abordarea istorică e refuzată – dimpotrivă, pentru Eliade, fenomenologului şi hermeneutului îi revine expres obligaţia de a lega întotdeauna structurile universale de condiţionarea lor istorică –, ci abordarea „reducţionistă” care nu înţelege caracterul ireductibil al experienţei religioase, care nu reuşeşte să treacă dincolo de efemer, relativ, istoric. Împotriva unei asemenea abordări sterile, reducţioniste, care îl videază pe om de chiar umanitatea să şi îl predă relativismului şi disperării, ia poziţie prin opera sa de o viaţă Mircea Eliade.

4. Paradigma eliadiană

Vasta operă ştiinţifică a lui Mircea Eliade conţine valenţe pluri şi interdisciplinare care interesează domenii foarte diverse cum ar fi sociologia, antropologia filosofică, fenomenologia, hermeneutica, filosofia limbajului, epistemologia, filosofia istoriei, estetică, psihologia etc. Ea s-a bucurat de elogii entuziaste din partea unor personalităţi de talia lui G. Dumézil, A.E. Jensen, A. Métraux, G. Bachelard, Jean Daniélou, Paul Ricoeur, Paul Tillich, Ugo Bianchi, Michel Meslin, G. Durând, Eugenio Battisti şi alţii, ca să nu mai vorbim de membrii cercului Eranos (Ascona) sau de istoricienii religiilor de la

Universitatea din Chicago.

Ar fi greşit însă să ne închipuim că recunoaşterea acestei opere, caracterizată pe drept cuvânt ca „un uriaş efort de a identifica transcendentul în conştiinţa umană, de a salva sensul, de a salva omul”, n-a întâmpinat şi destule critici, rezistenţe sau chiar deformări. Majoritatea lor au venit din partea unor antropologi de nuanţă empiristă, cum ar fi A. Wallace, lord Raglan, W. Lessa, Edm. Leach şi J. Saliba, a doi teologi, Th. J.J. Altizer şi S. Kenneth Hamilton, a altor istorici, R.D. Baird şi I. Strenski, a căror metodologie diferă esenţial de a lui Eliade. Este motivul pentru care obiecţiile lor au vizat, cel mai ades, probleme metodologice: fie „incompatibilitatea” abordării fenomenologice concomitent cu demersul istoric în studiul religiilor (ştiut fiind că între aceste două căi de abordare există o „tensiune” evidentă, or, Eliade a reuşit să le îmbine), fie refuzul hermeneuticii practicate de Eliade, fie aşa-zisa „dilemă” descriptiv-normativ, de unde acuzaţia de „teologism” (Saliba), sau, dimpotrivă, de absolută „incompatibilitate cu o teologie creştină” (K. Hamilton), fie curajul de a interpreta „datele şi a le degaja fenomenologic esenţele, de unde acuzaţia de „anistorism” adusă celui ce s-a intitulat întotdeauna „istoric al religiilor”. Unii antropologi i-au reproşat lui Eliade că refuză să „demistifice” fenomenele religioase de care se ocupă. Este clar, cel puţin în acest caz, că ţinta atacului vizează disciplina însăşi precum şi poziţia hotărât antireducţionistă a lui Mircea Eliade, care a susţinut întotdeauna că sacrul are o semnificaţie ireductibilă, precum şi statut ontologic propriu. Un loc aparte între acestea îl ocupă obiecţia (întâlnită şi la Saliba şi la Leach şi la Strenski sau H. Penner) privind temeinicia caracterului inductiv al concluziilor lui Eliade, mai precis cum ajunge Eliade să deceleze structurile universale ale experienţei religioase din faptele studiate. Unul dintre autorii citaţi a vorbit chiar de „generalizări abuzive prin inducţie”. Să-i dăm cuvântul lui Ivan Strenski care a afirmat că Eliade se întemeiază pe aserţiuni *a priori* a căror relaţie cu faptele istorice este

„prezumată”: „Eliade nu parvine la aceste adevăruri – de exemplu, explicaţiile sale privind diversele semnificaţii ale anumitor mituri şi simboluri – pe cale deductivă, începând prin generalizări statistice care se desăvârşesc pe măsură ce descoperim că aceste adevăruri sunt acelea care se degajă necesarmente din ceea ce studiem: totul se petrece ca şi cum am fi în măsură să ajungem la aceste adevăruri înainte chiar de a ne începe investigaţia” (I. Strenski, „Mircea Eliade: Some Theoretical Problems”, în *The Theory of Myth*: *Six Studies*, Adrian Cuninngham, ed. (Sheed Ward, London, 1973). În concluzie, Strenski consideră generalizările lui Eliade drept concluzii „născute din introspecţie şi intuiţie, considerate drept surse ale unei cunoaşteri particulare”. Întrucât problema inducţiei în cercetarea ştiinţifică a fost repusă în chestiune şi reevaluată de remarcabili logicieni ai ştiinţelor cum sunt Kari R. Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend, I. Lakatos şi alţii, să notăm, înainte de a face o trecere în revistă a răspunsurilor ce s-au dat acestor critici metodologice, că obiecţia din urmă depăşeşte sfera metodologiei şi comportă discuţii aparte.

Tuturor acestor obiecţii li s-a răspuns în mai multe rânduri prin articole şi studii datorate unor buni cunoscători ai operei savantului. Încă din 1967, Mac Linscott Ricketts a publicat două articole clarificatoare în dispută Altizer-Eliade, anume *Eliade and Aliizer*: *Very Differenî Outlooks*, în „Chrisstian Advocate”, October, 1967, şi *Mircea Eliade and the Death of the God*, în „Religion în Life” XXXVI, 1967 (reluat în franceză în „Cahiers de THerne”, 33), pentru că în 1973 să întreprindă o solidă analiză şi respingere a criticilor antropologici concretualiste formulate până la acea dată, în special a aceleia a lui Edm. Leach, pe care o respinge punct cu punct, într-un studiu intitulat semnificativ în *Defence of Eliade*. *Toward Bridging the Communication Gap hetween Antropology and the History of Religion*, în „Journal of Religion and Religions”, 1973, Spring, ID, London.

O lucrare remarcabilă din toate punctele de vedere

privind toată metodologia lui Eliade este cartea deja citată de noi, a lui Douglas Allen, profesor de filosofie la University of Mâine, S.U.A., anume *Mircea Eliade et le phénoméne réligieux*, Paris, 1982. Autorul dezvoltă pe parcursul a peste 250 de pagini nu numai o incursiune în istoricul disciplinei pe care a ilustrat-o atât de strălucit Eliade, precum şi o justă plasare în contextul ştiinţific al acesteia, ci şi o pătrunzătoare şi exhaustivă analiză a metodei fenomenologic-istorice şi a hermeneuticii structurale a savantului român (pregătirea filosofică pe care o posedă Douglas Allen îi permite să lumineze probleme epistemologice complicate pe care le ridică opera lui Eliade), precum şi o examinare critică a tuturor obiecţiilor metodologice care s-au adus operei marelui savant. Deosebit de interesante sunt paginile consacrate locului lui Eliade între istoricii religiilor, capitolul privind antireducţionismul lui Eliade, în care Allen compară principiul eliadian al „ireductibilităţii sacrului" cu celebra *epoché* a fenomenologiei, capitolele privind cele două noţiuni-cheie ale demersului eliadian, sacrul şi simbolul, problema „tensiunii" istorico-fenomenologice, a dilemei descriptiv-normativ, în fine, cel în care dezvăluie locul pe care îl deţine ontologia în gândirea sa, importanţa pe care o are „creativitatea" în gândirea savantului, voinţa lui de a vedea instaurându-se noi antropologii filosofice în locul celor vechi, cărora le denunţă „caracterul provincial şi parcelar". Concluzia fermă a studiului lui Allen este că, departe de a fi lipsit de rigoare metodologică, aşa cum îl acuzaseră unii antropologi empirişti, Eliade posedă o metodologie „uimitor de profund elaborată şi că abordarea sa fenomenologică a fenomenului religios porneşte de la principii hermeneutice fiabile şi coerente, în pofida complexităţii lor aparente", ceea ce îi asigură un rol de prim rang în ştiinţa contemporană.

La concluzii similare ajunsese şi David Rasmussen în 1968, într-un scurt dar excelent studiu, de asemenea citat de noi mai sus, *Structural Hermeneutics and Philosophy*, în „Philosophy Today", an XII, pp. 138-146 (republicat în

L'Herue). Douglas Allen mărturiseşte că a fost ajutat în demersul său de articolul lui Rasmussen, evidenţiind faptul că acesta a exprimat primul ideea că teză, ireductibilităţii sacrului" este primul şi cel mai important principiu al hermeneuticii lui Eliade.

În fine, o lucrare importantă pentru înţelegerea metodologiei lui Eliade este cartea de aproape 500 de pagini a lui Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, apărută în 1980 la Editura Dacia şi, doi ani mai târziu, la Paris, la Editura Payot. Studiul lui Marino nu polemizează cu criticile ce i-au fost aduse lui Eliade, dar constituie un excelent răspuns dat indirect acestora. Să luăm numai un singur exemplu, acela privind rolul inferenţei inductive în determinarea structurilor generale ale fenomenelor religioase. După cum ştim deja, Strenski şi Saliba au ridicat obiecţii contra caracterului „pretins inductiv" al raţionamentelor lui Eliade.

Antropologii i-au reproşat, am văzut, că lucrările sale nu oferă cele mai bune exemple de raţionament inductiv şi că în loc să înceapă prin a lua în considerare datele brute ale experienţelor religioase Eliade se bazează pe alegaţii apriorice privind natura lui *Homo religiosus* şi concepţia lui despre Univers. Fără să reia discuţia asupra existenţei sau nonexistenţei inducţiei pure, formale în hermeneutica lui Eliade, Adrian Marino arată că la el orientarea „inducţiei" este condiţionată de intuiţie şi imaginaţie, prin „transpunere". În acord cu propriul demers hermeneutic, „intuiţia precede, generalizează şi sintetizează în mod necesar toate semnificaţiile documentare". Prin „cercul hermeneutic – arată A. Marino – inducţia anticipă, deducţia posterioară controlează şi consolidează inducţiile anticipative". Marino îl citează cu deplin temei pe Kari Popper, care afirmase net în *La logique de la decouverte* că „principiul inducţiei trebuie să conţină el însuşi un enunţ universal". Soluţia oferită de Marino este fără reproş: inutil să mai spunem că în interpretarea dată de el „cercului hermeneutic" inducţia are alt statut decât cel clasic, enunţat de John Stuart Mill. În sprijinul ideii sale

privind statutul aparte al inferenţei inductive la Eliade, Marino l-ar fi putut cita, de asemenea, pe Thomas Kuhn, cu ideea privind rolul „paradigmelor” în generalizarea ştiinţifică.

Douglas Allen, care nu cunoscuse la data elaborării lucrării sale cartea lui Adrian Marino, văzuse soluţia problemei în paralelă între „Wesenschau” fenomenologică şi „descifrarea esenţelor” în gândirea lui Eliade. Plecând de la această paralelă (pe care Adrian Marino o admite şi el), Allen consideră că „fenomenologul religiilor este întru totul capabil să descifreze şi să autentifice sus-zisele structuri universale, folosind o metodă inductivă implicând variaţia eidetică şi elaborarea unei paradigme ideale, a unui «caz în stare pură», construit *plecând de la fapte*, *dar care nu este forţamente conţinut în ele*” (s.n.). În concluzia studiului său, spune Allen, „am constatat o uimitoare similitudine între *Wesenschau* fenomenologică, variaţia eidetică şi inducţie, pe de o parte, şi analizarea de către Eliade a naturii proprii experienţei religioase, pe de alta”.

După cum vedem, cele două soluţii date separat de Allen şi Marino problemei inferenţei inductive în demersul lui Eliade au în comun constatarea că filosoful face apel la un *alt tip* de inducţie decât aceea avută în vedere de John Stuart Mill şi de empirişti. Astfel, ca să rezumăm, Allen propune pentru cazul lui Eliade o „inducţie fenomenologică”, în timp ce Marino face recurs la „cercul hermeneutic”, capabil să dezlege dificultatea dilemei inducţie-deducţie, sprijinindu-se şi pe definiţia paradoxală a lui Kari Popper, potrivit căreia „principiul inducţiei conţine în el însuşi un enunţ universal”. Fără să coincidă, cele două interpretări ajung la aceeaşi concluzie: este vorba de *un alt tip de inducţie* decât cel clasic.

Cercetările remarcabile ale unor logicieni şi filosofi ai ştiinţelor (Kari R. Popper, Thomas S. Kuhn, Paul K. Feyerabend etc.) au arătat că practica ştiinţifică se află numai rareori în acord cu exigenţele logicii clasice şi epistemologiei tradiţionale. Astfel, pretenţia empirismului logic de a propune o metodologie universală („sincronă”) a

ştiinţelor se dovedeşte neîntemeiată, chiar şi în cazul ştiinţelor exacte, experimentale, cu atât mai mult, credem noi, în cazul „ştiinţelor spiritului”. Mai mult, unii istorici ai ştiinţelor sunt convinşi că o „ştiinţă precum cea prezentată de empirismul logic nu a existat niciodată” (apud St. Amsterdamski). „Orice regulă metodologică pe care am dori să o impunem practicii sau ştiinţei are consecinţe nedorite”, scrie Feyerabend, şi adaugă: „Regulile metodologice trebuie adaptate împrejurărilor şi mereu reinventate”. Eliade nu şi-a expus niciodată de o manieră absolut sistematică metoda de lucru (deşi sugestii în acest sens nu lipsesc, în *La nostalgie des origines*, de pildă, dar, fragmentar, şi în celelalte lucrări) tocmai pentru că era convins că „metoda trebuie adaptată împrejurărilor”, adică dificultăţii obiectului. Complexitatea fenomenelor religioase, caracterul lor ireductibil, problema sacrului şi relaţia paradoxală sacru-profan, dialectica hierofaniilor „decriptarea” limbajului mitic şi a simbolurilor, toate acestea nu puteau fi abordate cu o metodologie elementară, pozitivistă, inoperantă, cum am văzut, chiar în cazul unor ştiinţe exacte.

Popper, Kuhn, Lakatos şi alţi filosofi ai ştiinţei şi-au afirmat deschis „opoziţia faţă de un număr de teze dintre cele mai caracteristice ale pozitivismului clasic” (Th. Kuhn, *Tensiunea esenţiala*, Editura Ştiinţifică, p. 308). Pentru Kari Popper, aşa-numitul raţionament inductiv este, după W. Stegmüller, o „fantomă filosofică”. Dezvoltând ideile lui Popper despre „revoluţiile” în ştiinţă, Kuhn a lansat conceptul de „cercetare extraordinară”. Cercetarea „extraordinară” este aceea care edifică, după expresia lui Kuhn, „noi nuclee paradigmatice” în locul celor vechi. Paradigmele, aşa cum sunt descrise de Kuhn, constituie un mod operaţional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii care determină un nou tip de abordare. Paradigmele nu sunt obţinute prin proces inductiv, ele nu provin din „fapte” (de aceea la îndemâna unei cercetări „normale” nu sunt decât *vechile* „nuclee paradigmatice”), însă faptele capătă brusc o altă coerenţă şi transparenţă şi

se lasă explicate mult mai complet prin noul „nucleu paradigmatic”, mai mult, îl confirmă, ceea ce poate da la un moment dat impresia refacerii traseului inductiv. Justificarea paradigmelor (adecvarea paradigmei la fapte) nu stă în faptul că ar rezulta imediat din ele, printr-o inducţie de tip clasic, ci în acela că faptele, în noul sistem paradigmatic rezultat, îşi luminează esenţa, capătă o altă coerenţă, se întregesc unele pe altele, revelându-şi unitatea profundă. La Eliade regăsim, după părerea mea, tocmai o astfel de situaţie cum e cea descrisă de Kuhn, adică resurgenţa unui tip de cunoaştere „extraordinară”, apariţia unui nou nucleu de „paradigme”, prin care fenomenele religioase capătă, sau recapătă, o coerenţă şi o unitate pe care cercetările empiriste nu le puteau bănui.

Este clar că pentru empirişti „faptele” sunt opace, relevanţa lor este cantitativă, redusă, „statistică” (este expresia lui Strenski). Un ritual, un simbol, nu „comunică”, nu posedă „mesaj”, dacă este considerat la nivel pur empiric. Or. Eliade, dimpotrivă, concepe simbolul religios ca o realitate „holistică”, altfel spus, explicativă la toate nivelurile. Interpretarea pe care o dă el simbolismului lunar, de pildă (exemplu analizat şi de Allen), adică seria de simboluri Lună-Apă-Femeie-Şarpe-Vegetaţie-Fecunditate, este un strălucit exemplu privind modul său de a „citi” simbolurile ca „sisteme deschise”. Eliade spune că aceste simboluri care funcţionează ca „sisteme deschise” i se impun, dar adaugă că toate trebuie „trăite”, „semnificate” prin demers hermeneutic, ca să se poată ajunge la sensuri cu valoare de generalitate. Antropologiei empiriste, care nu întreprinde acest demers hermeneutic, structurile semnificative nu i se impun: „inducţia” lor este „fantomală”, cum spune Popper, nu „descoperă nimic”, ci rămâne o simplă colecţie de fapte clasificate. Nucleul paradigmatic al cercetării de tip „extraordinar” pe care o întreprinde Eliade îl constituie, după părerea noastră, tocmai această exemplară agregare a simbolurilor în sisteme de corespondenţe semnificative la toate nivelurile realului (nu numai la nivel empiric). Prin *simbolurile* sale,

omul arhaic viza realităţi ale spiritului pe care noi azi nu le mai putem reface decât apelând la *concepte* metafizice. Eliade analizează aceste simboluri (simbolismul zborului, de pildă) apelând şi el la concepte precum libertate, transcendenţă, dar îndemnându-ne să ne reîntoarcem, astfel îmbogăţiţi, la *simbolul* care, o dată decriptat, îşi dezvăluie o transparenţă şi o coerenţă pe care le uitasem. Sau, cum spune atât de pregnant Paul Ricoeur, este clar că după o astfel de decriptare eliadiană „simbolul dă de gândit”.

Este evident că, propunând un nou nucleu paradigmatic istoriei religiilor, Eliade îl constituie în mod operaţional de cercetare, cristalizat la nivelul unei metodologii proprii, originale, şi deschizând noi perspective şi un nou tip de cercetare în domeniul ştiinţelor spiritului.

CEZAR BALTAG

CUPRINS

PREFAŢA LA TRADUCEREA ROMÂNEASCĂ
Partea I
DE LA EPOCA DE PIATRĂ LA MISTERELE DIN ELEUSIS
CUVÂNT ÎNAINTE

CAPITOLUL I. LA ÎNCEPUT… COMPORTAMENTE MAGICO-RELIGIOASE ALE PALEANTROPILOR

1. *Orientatio*. Unelte de făcut unelte. „Domesticirea” focului. 2. „Opacitatea” documentelor preistorice. 3. Semnificaţiile simbolice ale mormintelor. 4. Controverse în jurul depozitelor de oase. 5. Picturile rupestre: imagini sau simboluri? 6. Prezenţa feminină. 7. Rituri, gândire şi imaginaţie la vânătorii paleolitici.

CAPITOLUL II. CEA MAI ÎNDELUNGATĂ REVOLUŢIE: DESCOPERIREA AGRICULTURII.

MEZOLITICUL ŞI NEOLITICUL

8. Un Paradis pierdut. 9. Lucru, tehnologie şi lumi imaginare. 10. Moştenirea de la vânătorii din paleolitic. 11. Cultivarea plantelor alimentare. Mituri de origine. 12. Femeia şi vegetaţia. Spaţiu sacru şi reînnoirea periodică a Lumii. 13. Religii neolitice în Orientul Apropiat. 14. Edificiul spiritual al neoliticului. 15. Contextul religios al metalurgiei: mitologia epocii fierului.

CAPITOLUL III. RELIGIILE MESOPOTAMIENE

16. „Istoria începe în Sumer…”. 17. Omul în faţa zeilor săi. 18. Primul mit al Potopului. 19. Coborârea în Infern: Inanna şi Dumuzi. 20. Sinteza sumero-akkadiană. 21. Crearea Lumii. 22. Sacralitatea suveranului mesopotamian. 23. Ghilgameş în căutarea nemuririi. 24. Destinul şi zeii.

CAPITOLUL IV. IDEI RELIGIOASE ŞI CRIZE POLITICE ÎN EGIPTUL ANTIC

25. Miracolul de neuitat: „Prima Oară…”. 26. Teogonii şi cosmogonii. 27. Răspunderile unui zeu întrupat. 28. Ascensiunea Faraonului la Cer. 29. Osiris, zeul asasinat. 30. Sincopa: anarhie, disperare şi „democratizarea” vieţii de dincolo de mormânt. 31. Teologia şi politica „solarizării”. 32. Akhenaton sau Reforma ratată. 33. Sinteza finală: asocierea Ra-Osiris.

CAPITOLUL V. MEGALIŢI, TEMPLE, CENTRE CEREMONIALE: OCCIDENTUL EUROPEI, REGIUNEA MEDITERANEI, VALEA INDUSULUI

34. Piatra şi banana. 35. Centre ceremoniale şi construcţii megalitice. 36. „Enigma megaliţilor”. 37. Etnografie şi preistorie. 38. Primele oraşe din India. 39. Concepţii religioase protoistorice şi paralelele lor în

hinduism. 40. Creta: grote sacre, labirinturi, zeiţe. 41. Trăsături caracteristice ale religiei minoice. 42. Continuitatea structurilor religioase preelenice.

CAPITOLUL VI. RELIGIILE HITOŢILOR ŞI ALE CANAANEENILOR

43. Simbioză anatoliană şi sincretism hittit. 44. „Zeul care dispare”. 45. Învingerea Dragonului. 46. Kumarbi şi suveranitatea. 47. Conflicte între generaţii divine. 48. Un panteon canaanean: Ugarit. 49. Baal câştigă suveranitatea şi triumfă asupra Dragonului. 50. Palatul lui Baal. 51. Baal se confruntă cu Moţ: moartea şi reîntoarcerea la viaţă. 52. Viziunea religioasă canaaneană.

CAPITOLUL VII. „CÂND ISRAEL ERA COPIL...”

53. Primele două capitole din *Geneză*. 54. Paradisul pierdut. Cain şi Abel. 55. Înainte şi după Potop. 56. Religia Patriarhilor. 57. Avraam, „Tatăl credinţei”. 58. Moise şi ieşirea din Egipt. 59. „Eu sunt cel ce sunt”. 60. Religia sub Judecători: prima fază a sincretismului.

CAPITOLUL VIU. RELIGIA INDO-EUROPENILOR. ZEII VEDICI

61. Protoistoria indo-europenilor. 62. Primul panteon şi vocabularul religios comun. 63. Ideologia tripartită indo-europeană. 64. Arienii în India. 65. Varuna, divinitate primordială: Devii şi Asurii. 66. Varuna: Rege Universal şi „magician”: „/*ta*” şi, /*ndyú*”. 67. Şerpi şi Zei. Mitra, Aryaman, Aditi. 68. Indra, învingător şi demiurg. 69. Agni, preotul Zeilor: foc sacrificial, lumină, inteligenţă. 70. Zeul Soma şi băutura „nemuririi”. 71. Cei doi Mari Zei din epoca vedică: Rudra-Šiva şi Vişnu.

CAPITOLUL IX. INDIA ÎNAINTE DE GAUTAMA BUDDHA: DE LA SACRIFICIUL COSMIC LA SUPREMA

IDENTITATE, ÀTMAN-BRAHMAN

72. Morfologia ritualurilor vedice. 73. Sacrificiile supreme: „ašmavedha” şi „*puruşamedha*”. 74. Structura iniţiatică a ritualurilor: consacrarea (*dlkfä*), ungerea regelui (*rdjasūya*). 75. Cosmogonii şi metafizică. 76. Doctrina Sacrificiului în textele *Brûhmana*. 77. Eshatologie: identificarea cu Prăjāpati prin sacrificiu. 78. „*Tapas*”: tehnică şi dialectică a vieţii austere. 79. Asceţi şi extatici: „*muni*”, „*vrdiya*”. 80. *Upanişadele* şi căutările rilor: cum să ne eliberăm de „roadele” actelor noastre. 81. Identitatea „*ûtman-Brahman* şi experienţa „luminii interioare”.

82. Cele două modalităţi ale lui Brahman şi misterul lui *atman*, „captiv” în Materie.

CAPITOLUL X. ZEUS ŞI RELIGIA GREACĂ

83. Teogonie şi lupte între generaţii divine. 84. Triumful şi suveranitatea lui Zeus. 85. Mitul seminţiilor primordiale. Prometeu. Pandora. 86. Consecinţele sacrificiului primordial. 87. Omul şi destinul. Semnificaţia „bucuriei de a trăi”.

CAPITOLUL XI. OLYMPIENII ŞI EROII

88. Marele zeu decăzut şi fierarul-vrăjitor Poseidon şi Hefaistos. 89. Apollon: contradicţiile reîmpăcate. 90. Oracole şi purificare. 91. De la „viziune” la cunoaştere. 92. Hermes, „însoţitorul omului”. 93. Zeiţele I: Hera, Artemis. 94. Zeiţele ÎI: Atena, Afrodita. 95. Eroii.

CAPITOLUL XII. MISTERELE DIN ELEUSIS

96. Mitul: Persephone în Infern. 97. Iniţierile: ceremonii publice şi ritualuri secrete. 98. Pot fi cunoscute Misterele?

99. „Secrete” şi „Mistere”.

CAPITOLUL XIII. ZARATHUSTRA ŞI RELIGIA IRANIANĂ

100. Enigmele. 101. Viaţa lui Zarathustra: istorie şi mit. 102. Extaz şamanic? 103. Revelaţia lui Ahură Mâzda: omul e liber să aleagă între bine şi rău. 104. „Transfigurarea” lumii. 105. Religia Ahemenizilor. 106. Regele iranian şi sărbătoarea Anului Nou. 107. Problema Magilor. Sciţii. 108. Aspecte noi în mazdeism: cultul Haomei.

109. Exaltarea zeului Mithra. 110. Ahură Mâzdă şi sacrificiul eshatologic. 111. Călătoria sufletului după moarte. 112. Învierea corpurilor.

CAPITOLUL XIV. RELIGIA LUI ISRAEL ÎN EPOCA REGILOR Şi A PROFEŢILOR

113. Regalitatea: apogeul sincretismului. 114. Iahve şi creatura să. 115. Iov, dreptul pus la încercare. 116. Vremea profeţilor. 117. Amos ciobanul; Osea cel-neiubit. 118. Isaia: „o rămăşiţă din Israel” se va întoarce. 119. Făgăduinţa dată lui Ieremia. 120. Căderea Ierusalimului; misiunea lui Iezechiel. 121. Valorizarea religioasă a „terorii istoriei”.

CAPITOLUL XV. DIONYSOS SAU BEATITUDINILE REGĂSITE

122. Epifanii şi ocultări ale unui zeu „de-două-ori-născut”. 123. Arhaismul câtorva sărbători publice. 124. Euripide şi cultul orgiastic dionysiac. 125. Când grecii redescoperă prezenţa Zeului...

Partea a II-a

DE LA GUATAMA BUDDHA PÂNĂ LA TRIUMFUL CREŞTINISMULUI

CUVÂNT ÎNAINTE

CAPITOLUL XVI. RELIGIILE DIN CHINA ANTICĂ

126. Credinţele religioase în epoca neolitică. 127. Religia epocii bronzului: Zeul Cerului şi Strămoşii. 128. Dinastia exemplară: împăraţii Zhou. 129. Originea şi organizarea Lumii. 130. Polarităţi, alternanţă şi reintegrare. 131. Confucius: puterea Riturilor. 132. Lao Zi şi daoismul. 133. Tehnicile de viaţă lungă. 134. Daoiştii şi alchimia.

CAPITOLUL XVII. BRAHMANISM ŞI HINDUISM: PRIMELE FILOSOFII ŞI TEHNICI ALE SALVĂRII...

135. „Totul e suferinţă...". 136. Metode vizând „trezirea" supremă. 137. Istoria ideilor şi cronologia textelor. 138. Vedânta presistematică. 139. Spiritul după Săipkhya-Yoga. 140. Sensul Creaţiei: de a ajuta la eliberarea Spiritului. 141. Semnificaţia eliberării. 142. Yoga: concentrarea asupra unui singur obiect. 143. Tehnicile Yoga. 144. Rolul lui Dumnezeu. 145. Samădhi şi „puterile miraculoase". 146. Eliberarea finală.

CAPITOLUL XVin. BUDDHA ŞI CONTEMPORANII SĂI

147. Prinţul Siddhärtha. 148. Marea Plecare. 149. „Trezirea". Propovăduirea Legii. 150. Schisma lui Devadatta. Ultimele convertiri. Buddha intră în *parinirvdrja*. 151. Mediul religios: asceţii rătăcitori. 152. Mahävira şi „Salvatorii Lumii". 153. Doctrinele şi practicile jaina. 154. Secta Ăjivika şi atotputernicia „destinului".

CAPITOLUL XIX. MESAJUL LUI BUDDHA: DE LA TEROAREA ETERNEI REÎNTOARCERI LA

BEATITUDINEA ABSOLUTULUI

155. Omul rănit de o săgeată otrăvită... 156. Cele patru „Adevăruri Nobile” şi „Calea de Mijloc”. 157. Impermanenţa lucrurilor şi doctrina anat*ta. 15*8. Calea care duce către Nirvăna. 159. Tehnici de meditare şi iluminarea lor prin „înţelepciune”. 160. Paradoxul Incondiţionatului.

CAPITOLUL XX. RELIGIA ROMANĂ: DE LA ORIGINI PÂNĂ LA

PROCESUL BACCHANALIILOR (-186)

161. Romulus şi victimă sacrificială. 162. „Istoricizarea” miturilor indo-europene. 163. Caracterele specifice ale religiozităţii romane. 164. Cultul casnic: Penaţii, Larii, Manii. 165. Sacerdoţi, auguri şi confrerii religioase. 166. Iupiter, Marte, Quirinus şi triada capitolină. 167. Etruscii: enigme şi ipoteze. 168. Crize şi catastrofe: de la suzeranitatea galică la cel de-al doilea război punic.

CAPITOLUL XXL CELŢI, GERMANI, TRACI ŞI GEŢI

169. Persistenţa elementelor preistorice. 170. Moştenirea indo-europeană. 171. Se poate reconstitui panteonul celtic? 172. Druizii şi învăţătura lor ezoterică. 173. Yggdrasill şi cosmogonia vechilor germani. 174. Asenii şi Vanii. Odhin şi atributele sale „şamanice”. 175. Războiul, extazul şi moartea. 176. Asenii: Tyr, Thôrr, Baldr. 177. Zeii Vani; Loki; Sfârşitul Lumii. 178. Tracii. „Marii Anonimi” ai Istoriei. 179. Zalmoxis şi „imortalizarea”.

CAPITOLUL XXII. ORFEU, PITAGORA ŞI NOUA

ESHATOLOGIE

180. Miturile lui Orfeu: cithared şi „întemeietor de iniţieri”. 181. Teogonie şi antropologic orfică: transmigraţia şi imortalitatea sufletului. 182. Noua eshatologie. 183. Platon, Pitagora şi orfismul. 184. Alexandru cel Mare şi cultura elenistică.

CAPITOLUL XXIII. ISTORIA BUDDHISMULUI DE LA MAHĀKĀSYAPA LA NĀGĀRJUNA

185. Buddhismul până la prima schismă. 186. Între Alexandru cel Mare şi A.coka. 187. Tensiuni doctrinare şi sinteze noi. 188. „Calea Bodhisattvilor”. 189. Nāgārjuna şi doctrina vacuităţii universale. 190. Jainismul după Mahāvīra: erudiţie, cosmologie, soteriologie.

CAPITOLUL XXIV. SINTEZA HINDUISTĂ: *MAHĀBHĀRATA* ŞI *BHAGAVAD GĪTĀ*

191. Lupta de optsprezece zile. 192. Războiul eshatologic şi Sfârşitul Lumii. 193. Revelaţia lui Krşna. 194. „A renunţa la roadele faptei tale”. 195. „Separare” şi „totalizare”.

CAPITOLUL XXV. SUFERINŢELE IUDEILOR: DE LA *APOCALIPSĂ* LA EXALTAREA TOREI

196. Începuturile eshatologiei. 197. Agheu, Zaharia, profeţi eshatologici. 198. Aşteptarea Regelui mesianic. 199. Spre desăvârşirea legalismului. 200. Personificarea înţelepciunii divine. 201. De la disperare la o nouă teodicee: *Koheleth*-ul şi *Ecclesiasticul*. 202. Primele *Apocalipse*: *Daniel* şi *Întâiul Enoch*. 203. Unica speranţă: Sfârşitul Lumii. 204. Reacţia fariseilor: exaltarea Torei.

CAPITOLUL XXVI. SINCRETISM ŞI CREATIVITATE ÎN EPOCA ELENISTICĂ:

PROMISIUNEA MÂNTUIRII

205. „Religiile de Mistere”. 206. Dionysos mistic. 207. Attis şi Cybele. 208. Isis şi Misterele egiptene. 209. Revelaţia lui Hermes Trismegistul. 210. Aspecte iniţiatice ale hermetismului. 211. Alchimia elenistică.

CAPITOLUL XXVII. NOI SINTEZE IRANIENE

212. Orientări religioase sub Arsacizi (-247-220 d. Hr.). 213. Zurvan şi originea Răului. 214. Funcţia eshatologică a Timpului. 215. Cele două Creaţii: *mènôk* şi *gitik*. 216. De la Gayōmart la Saošyant. 217. Misterele lui Mithra.

218. „Dacă creştinismul ar fi fost oprit…”

CAPITOLUL XXVIII. NAŞTEREA CREŞTINISMULUI

219. „Un evreu obscur…”: Iisus din Nazaret. 220. Vestirea Cea Bună: împărăţia lui Dumnezeu e aproape. 221. Naşterea Bisericii. 222. Apostolul neamurilor. 223. Esenienii la Qumran. 224. Distrugerea Templului: întârzierea *parousiei.*

CAPITOLUL XXIX. PĂGÂNISM. CREŞTINISM ŞI GNOSĂ ÎN EPOCA IMPERIALĂ

225. *Jam redit et Virgo*… 226. Tribulaţiile unei *religio illicita. 227*. Gnosa creştină. 228. Delimitările gnosticismului. 229. De la Simon Magul la Valentin. 230. Mituri, imagini şi metafore gnostice. 231. Paracletul martirizat. 232. Gnosa maniheană. 233. Marele Mit: căderea şi răscumpărarea sufletului divin. 234. Dualismul absolut ca *mysterium tremendum.*

CAPITOLUL XXX. CREPUSCULUL ZEILOR

235. Erezii şi ortodoxie. 236. Crucea şi Arborele Vieţii. 237. Spre un „creştinism cosmic”. 238. Avântul teologiei. 239. Între *Sol Invictus* şi în *hoc signo vinces*... 240. Autobuzul care se opreşte la Eleusis...

Partea a III-a DE LA MAHOMED LA EPOCA REFORMELOR

CUVÂNT ÎNAINTE

CAPITOLUL XXXI. RELIGIILE EURASIEI ANTICE: TURCO-MONGOLII,
FINO-UGRICII, BALTO-SLAVII

241. Vânători, nomazi, războinici. 242. Pángri, „Zeul-Cer”. 243. Structura Lumii. 244. Peripeţiile Creaţiei. 245. Şamanul şi iniţierea şamanică. 246. Mituri şi ritualuri şamanice. 247. Semnificaţia şi importanţa şamanismului. 248. Religiile asiaticilor septentrionali şi ale fino-ugricilor. 249. Religia balţilor. 250. Păgânismul slav. 251. Riturile, miturile şi credinţele vechilor slăvi.

CAPITOLUL XXXII. BISERICILE CREŞTINE ÎNAINTE DE CRIZA ICONOCLASTĂ (SECOLELE VIIMX)

252. *Roma non pereat*... 253. Augustin: de la Tagasta la Hippo. 254. Marele predecesor al lui Augustin: Origen. 255. Poziţii polemice la Augustin. Doctrina augustiniană a graţiei şi predestinării. 256. Cultul sfinţilor: *martyria.* Relicve, pelerinaje. 257. Biserica de Răsărit şi avântul teologiei bizantine. 258. Venerarea icoanelor şi mişcarea iconoclastă.

CAPITOLUL XXXIII. MAHOMED ŞI AVÂNTUL ISLAMULUI

259. Allah, *deus otiosus* al arabilor. 260. Mahomed, „Apostolul lui Dumnezeu”. 261. Călătoria extatică în Cer şi Cartea Sacră. 262. „Emigrarea” la Medina. 263. De la exil

la victorie. 264. Mesajul Coranului. 265. Irupţia islamului în Mediterană şi în Orientul Apropiat.

CAPITOLUL XXXIV. CATOLICISMUL APUSEAN DE LA CAROL CEL MARE

LA GIOACCHINO DA FIORE

266. Creştinismul în Evul Mediu timpuriu. 267. Asimilarea şi reintegrarea tradiţiilor precreştine: regalitatea sacră, cavalerii. 268. Cruciadele: eshatologie şi politică. 269. Semnificaţia religioasă a artei romanice şi a iubirii curteneşti. 270. Ezoterismul şi creaţiile literare: trubadurii, *Fideli d'Amore*, ciclul Graalului. 271. Gioacchino da Fiore; o nouă teologie a Istoriei.

CAPITOLUL XXXV. TEOLOGII ŞI MISTICI MUSULMANE

272. Fundamentele teologiei majoritare. 273. Şiismul şi hermeneutica ezoterică. 274. Ismailisniul şi exaltarea Imamului; Marea Resurecţie; Mandl. 275. Sufism, ezoterism, experienţe mistice. 276. Câţiva maeştri sufi: de la Zü l-Nün la Tirmīdl. 277. Al-Hallüg, mistic şi martir. 278. Al-öazzălī şi concilierea dintre Kalãm şi sufism. 279. Primii metafizicieni; Avicenna; filosofia în Spania musulmană. 280. Ultimii şi cei mai de seamă gânditori arabi din Andaluzia: Averroes şi Ibn Arabi. 281. Sohrawardī şi mistica Luminii. 282. Õalūl al-Dīn-Rûmī: muzica, poezia şi dansul sacru. 283. Triumful sufismului şi reacţia teologilor. Alchimia.

CAPITOLUL XXXVI. IUDAISMUL DE LA RĂSCOALA LUI BAR-KOKHBA PÂNĂ LA HASIDISM

284. Cum a fost alcătuită *Mişna*. 285. *Talmudul*. Reacţia antirabinică: secta karaiţilor. 286. Teologi şi lilosofi evrei din Evul Mediu. 287. Maimonide: între Aristotel şi

Tora. 288. Primele expresii ale misticii evreieşti. 289. Kabbala medievală. 290. Isaac Luria şi noua Kabbală. 291. Răscumpărătorul apostat. 292. Hasidvsmul.

CAPITOLUL XXXVII. MIŞCĂRILE RELIGIOASE DIN EUROPA; DIN EVUL MEDIU TÂRZIU PÂNĂ ÎN AJUNUL REFORMEI

293. Erezie dualistă în Imperiul bizantin: bogomilismul. 294. Bogomilii în Apus: Katharii. 295. Sfanţul Francisc din Assisi. 2. Sfanţul Bonaventura şi teologia mistică. 297. Sfântul Toma din Aquino şi scolastica. 298. Meister Eckhart: de la Dumnezeu la Deitate. 299. Pietatea populară şi riscurile devoţiunii. 300. Dezastre şi speranţe: de la flagelanţi la *devotio modernă*. 301. Nicolaus Cusanus şi amurgul Evului Mediu. 302. Bizanţul şi Roma. Controversa lui *filioque*. 303. Călugării isihaşti. Sfântul Grigore Palama.

CAPITOLUL XXXVIII. RELIGIE, MAGIE ŞI TRADIŢII HERMETICE ÎNAINTE ŞI DUPĂ REFORME

304. Supravieţuirea tradiţiilor religioase precreştine. 305. Simboluri şi ritualuri ale unui dans cathartic. 306 „Vânătoarea de vrăjitoare” şi vicisitudinile religiei populare. 307. Martin Luther şi Reforma în Germania. 308. Teologia lui Luther. Polemica cu Erasmus. 309. Zwingli; Calvin; Reforma catolică. 310. Umanism, neoplatonism şi hermetism în vremea Renaşterii. 311. Noi valorizări ale alchimiei: de la Paracelsus la Newton.

CAPITOLUL XXXIX. RELIGIILE TIBETANE

312. „Religia oamenilor”. 313. Concepţii tradiţionale: Cosmos, oameni, zei. 314. Religia *Bon*: confruntări şi sincretism. 315. Formarea şi dezvoltarea lamaismului. 316. Doctrine şi practici lamaiste. 317. Ontologie şi fiziologie mistică a Luminii. 318. Actualitatea anumitor creaţii

religioase tibetane.

TABLOUL PROBLEMELOR. BIBLIOGRAFII CRITICE

INDICE

PARADIGMA ELIDIANĂ (Postfaţă de Cezar Baltag)